

01058



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
POSGRADO EN FILOSOFIA

EDMUND HUSSERL. SUBJETIVIDAD TRASCENDENTAL,
VIDA AFECTIVA Y CONSIDERACION ESTETICA

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
MAESTRO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A :
JESUS GUILLERMO FERRER ORTEGA

DIRECTOR DE TESIS:
DR. ANTONIO ZIRION QUIJANO

MEXICO, D. F.

MAYO 2004





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Jesús Guillermo

Fernando Ortega

FECHA: 3-V-2004

FIRMA: [Firma]

In memoriam

Hernán Ciprés H.Luz

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a quienes me han apoyado tanto en la realización de mis estudios de Maestría en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México, como en la elaboración del trabajo presente: al Dr. Antonio Ziri6n Quijano, quien adem6s de fungir como director de la tesis, me ha ofrecido todo su apoyo introduci6ndome en el ambiente de la filosofa fenomenol6gica; al Dr. Guillermo Hurtado y al Dr. Pedro Stepanenko, por su ense1anza en la Facultad de Filosofa y Letras de la UNAM, y por su apoyo acad6mico y personal durante mi estancia como estudiante asociado del Instituto de Investigaciones Filos6ficas; al Dr. Klaus Held de la Universidad de Wuppertal en Alemania, cuyos magnificos escritos han motivado el trabajo presente, al Dr. Laszlo Tengelyi, tambi6n de la Universidad de Wuppertal, por su amable ayuda para impulsar mis proyectos profesionales; al Dr. Hans Reiner Sepp, quien me ha agradecido sinceramente por haber valorado sus ideas; al Dr. Carlos Llano Cifuentes y al Dr. Miguel Garcfa Jaramillo del Instituto Panamericano de Alta Direcci6n de Empresa, y al Mtro. Oscar Jim6nez, quienes me han brindado toda su confianza, adem6s de su valiosa amistad; al Lic Fernando Galindo y a Miguel Cipr6s H. Luz por su muy agradable compa1a; al Dr. H6ctor Zagal Arregu6n, de la Universidad Panamericana, quien, apreciando en primer lugar mi inter6s en la filosofa y mi esfuerzo acad6mico, ha intentado ayudarme en ocasiones diversas en el plano profesional; al Dr. 6ngel Xolocotzi y a la Mtra. Dolores Illescas, de la Universidad Iberoamericana, por su amable disposici6n y por las conversaciones sobre temas de inter6s compartido.

Finalmente, quiero redactar un p6rrafo aparte y dedicar unas l6neas especiales a la Dra. Mari6n Ruiz de Laguarda, cuyo tono humano conmigo merece mi agradecimiento ahora y en lo sucesivo, y cuya ayuda constante y desinteresada, ha posibilitado que yo haya sido capaz de sacar adelante mis proyectos acad6micos y personales.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se ubica en el contexto de las investigaciones cuya finalidad es determinar la noción fenomenológica de subjetividad trascendental. Husserl, quizá más que cualquier otro filósofo en la historia, ha intentado poner de relieve la evidencia de un *ego* que no es uno más entre los objetos, ya que justamente a él corresponde la función de posibilitar la manifestación del mundo y de los entes. La fenomenología posterior a Husserl ha admitido, por lo general, que el modo de ser de la subjetividad no podría ser aclarado a partir del mundo objetivo sin incurrir en una contradicción que ocultaría la esencia de la vida trascendental. Con todo, se ha acusado a Husserl de eximirse de resolver el problema decisivo del modo de ser del *ego* trascendental. El propio Heidegger se consideraba obligado a denunciar esta presunta carencia de la fenomenología husserliana. Para Heidegger, las preocupaciones exclusivamente epistemológicas de Husserl, heredadas por Descartes, habrían conducido a aquél hacia la concepción de un *ego* distante de cualquier concreción existencial y en definitiva desarraigado del mundo.

Sin embargo, una lectura atenta no sólo de los textos publicados en vida de Husserl, sino también de los manuscritos y de las obras póstumas¹, nos muestra que la fenomenología trascendental no se limita a proponer la evidencia apodíctica de un *ego* solitario que desempeñaría un papel meramente lógico. Más bien Husserl ha intentado describir con minuciosidad una vida trascendental encarnada que además de percibir y significar el mundo, está provista con intencionalidades afectivas, axiológicas y éticas; una vida que por lo demás no se restringe a un ámbito privado, sino que es esencialmente intersubjetiva. El carácter no mundano del *ego* no es postulado por Husserl para purificarlo de cualquier mixtura con la realidad, sino para realzar la plenitud de una vida en donde acontece originariamente el encuentro del sujeto con su objeto, y también la manifestación

¹ La referencia imprescindible para estudiar la fenomenología de Edmund Husserl es, sin duda, la serie *Husserliana* editada actualmente por Kluwer Academic Publishers. No podría exagerarse el valor filosófico de esta cuidadosa presentación de las *Gesammelte Werke* de Husserl: de una parte, proporciona al estudioso la herramienta básica para comprender el pensamiento del fundador de la fenomenología; de otra parte, motiva las labores de divulgación y traducción de una obra monumental cuya influencia en el ámbito intelectual es innegable.

auténtica del ser en sí mismo del mundo y de los entes mundanos. Así pues, la crítica que se alimenta de repetir tozudamente la alegada indeterminación del modo de ser del *ego* trascendental, nos parece un tanto descuidada en labios de los discípulos más eminentes de Husserl, como es el caso de Heidegger; empero, nos parece injusta, por no decir grosera, si es utilizada como fórmula fácil para descalificar por completo a la fenomenología husserliana y para tratarla como una simple pieza de arqueología mental.

De hecho, la fenomenología de Husserl difícilmente se presta a ser ubicada como una *ideología* "anticuada" o "moderna", puesto que el filósofo alemán jamás pretendió edificar un sistema propio que fuera preferible a los sistemas de otros pensadores. Es verdad que la terminología de Husserl puede parecer, *prima facie*, exclusivamente individual y animada por un aliento dogmático. Empero, una vez que se ha adquirido cierta familiaridad con el análisis fenomenológico, se constata que el *leitmotiv* husserliano es una descripción fiel, sin prejuicios y sin construcciones teóricas o hipotéticas, de la experiencia propia, en suma una descripción de la vida que se encuentra, de muchas maneras, consigo misma y con el mundo. La objeción que apunta hacia la "indeterminación" del ser del *ego*, cuando reviste una forma demasiado abstracta, se nos descubre incluso como un contrasentido apoyado en un mal planteamiento, puesto que pareciera exigir una respuesta unívoca justo cuando la probidad intelectual demanda que la vida sea descrita según su riqueza multiforme e infinita.

Ahora bien, de lo que hemos dicho se sigue que hay una crítica específica que en verdad podría herir el corazón de la fenomenología husserliana: aquella cuya argumentación se enfoca a mostrar que la descripción fenomenológica no hace justicia a la vida misma, ni a lo que se manifiesta sólo en y por la vida. Tal crítica ha sido planteada hoy en día por filósofo francés Michel Henry. Éste ha indicado correctamente, a nuestro parecer, que la vida no es tal sino porque originariamente se experimenta a sí misma en una especie de auto-afección o *pathos* inmediato. Incluso la experiencia del objeto más trascendente que se quiera, nos dice Henry, supone que la vida experimente primeramente su poder de desplegar un horizonte de visibilidad del ser exterior. Para Henry la vida es

experiencia afectiva de sí misma, o no es en absoluto. La vida, nos advierte Henry (por ejemplo en obras como *L'essence de la manifestation*, *La Barbarie*, *C'est Moi la Vérité*, *Incarnation*²), no puede especificarse mediante la consideración de los objetos o entes que se manifiestan fenomenológicamente (digamos del "contenido del fenómeno" o de "lo que se muestra"), puesto que si se procediera así se proscibiría *eo ipso* la consideración del poder viviente ("el hecho de mostrarse") de la constitución fenomenológica de los objetos y de los entes. Henry reconoce el mérito husserliano de haber privilegiado el "aparecer" (*das Erscheinen*) como horizonte de manifestación de los entes y de la subjetividad misma. Empero, Henry reprocha duramente a Husserl por no haber, presuntamente, determinado con exactitud en qué consiste, y cuáles son las condiciones de, la auténtica "fenomenalidad del fenómeno", es decir, la manifestación genuina del ser de la subjetividad y de los entes en el "aparecer fenomenológico", el cual consiste para Henry en una auto-afección de la Vida y en una manifestación afectiva en la Vida.

Con base en las apreciaciones anteriores hemos forjado la estructura de nuestro trabajo. En la *primera parte* exponemos sucintamente la problemática en torno de la subjetividad trascendental que ya hemos esbozado en las páginas anteriores. Ante todo, estudiamos el camino que Husserl ha seguido para concluir en la evidencia apodíctica del *ego* trascendental y el recorrido inicial que ha efectuado dentro del campo de la experiencia trascendental, donde ha encontrado el "presente viviente" del sujeto como escenario de la constitución trascendental. En esta primera parte hemos puesto el acento sobre dos cuestiones que conforman el punto de partida del trayecto que sigue nuestro trabajo: a) La vinculación entre la "protencionalidad" o conciencia del futuro y el "yo puedo"; el "presente viviente" de la subjetividad trascendental no sólo es un ahora momentáneo, sino también y sobre todo la convergencia concreta del pasado y del futuro; la voluntad está detrás de nuestro "estilo de recordar" y de las posibilidades futuras de las cuales no disponemos absolutamente, pero que una vez actualizadas sabemos que son "a consecuencia de" nuestro querer; b) La interrogante respecto del papel de la fantasía y de la imaginación en calidad de

² Véanse las referencias completas en la Bibliografía.

vivencias de re-presentación (*Vergegenwärtigung*) que arraigan en la libertad del ego trascendental; en el marco de la fenomenología constitutiva, Husserl ha atribuido a la fantasía y a la imaginación un papel metodológico eminente: ambas nos suministran datos intuitivos que ejemplifican singularmente (a falta de una percepción actual de la totalidad de los individuos, e incluso de la totalidad de un individuo, pertenecientes a una cierta región que esté indagando el fenomenólogo) la generalidad o universalidad de las leyes esenciales; ahora bien, cabe preguntar lo siguiente: ¿La motivación subjetiva que da origen a la conciencia de imagen y del *fictum* se mueve sólo en el marco de las posibilidades prescritas por la aparición actual (por ejemplo que esta hoja podría ser de color sepia, tal como ahora lo imagino, aunque de hecho sea blanca y no pueda ser de otra manera en el momento presente)?, ¿O quizá el ejercicio libre de la ficción y de la imaginación inaugura una dimensión objetiva inédita e imprevisible que “arranca” al sujeto de la persecución de los horizontes situados detrás del objeto percibido, intuitivo “en parte” y cuya unidad es en última instancia ideal?

En la *segunda parte* del trabajo exponemos la crítica de Michel Henry que ya describimos a grandes rasgos en esta introducción. Aunque no compartimos la crítica que Henry dirige contra Husserl, sin embargo valoramos la relación que el filósofo francés establece entre la auto-afectividad de la vida y el arte como “cumplimiento” de la sensibilidad. El goce estético no sólo es índice de una vida que se auto-experimenta, sino también de una manifestación del mundo y de los entes en un medio de “afectividad” sensible, o si se prefiere de unidad ontológica fundada en la afectividad sensible. Para que haya goce estético es necesario que la obra de arte sea una imagen, por tanto una “nada” o “irrealidad” en contraste con la realidad del mundo objetivo de la actitud natural o de la ciencia, como ya había indicado Jean-Paul Sartre³. En suma, es necesario el ejercicio de una

³ “L'œuvre d'art est un irréel” Jean Paul Sartre, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris, 1940, p. 362. “La obra de arte es algo irreal”, “La beauté est une valeur que ne saurait jamais s'appliquer qu'à l'imaginaire et qui comporte la néantisation du monde dans sa structure essentielle”. Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire...*, p. 371. “La belleza es un valor que jamás podría aplicarse más que a lo imaginario, y que comporta el anonadamiento del mundo en su estructura esencial”. Por eso Sartre considera que la contemplación de la belleza de una mujer anula el deseo de poseerla físicamente. “Pour la désirer il faudra oublier qu'elle est belle, car la désir est une plongée au coeur de l'existence dans ce qu'elle a de plus contingent et de plus absurde”. Jean Paul-Sartre, *L'imaginaire...*, p. 372. “Para

actividad "neutralizadora" por parte de la conciencia, mediante la cual el soporte material deje el estatuto de mera "cosa" para tornarse "imagen estética". Henry no sólo ha subrayado, en el ámbito estético, el contraste entre la conciencia neutral y la percepción del objeto material, sino la referencia a una vida que se experimenta a sí misma como estando colocada por encima del mundo de la ciencia objetiva, y que experimenta al mundo como dado originariamente a la sensibilidad. En esta obra neutralizadora que da origen al goce estético, la fantasía y la imaginación desempeñan un papel de suma relevancia.

Todavía en la *segunda parte* exponemos un tema que nos sugiere indagar las posibilidades de "cumplimiento", como manifestación de algo en sí mismo, en el ámbito práctico, comprendido éste en general como el dominio del ejercicio libre del "yo puedo". La dación de la cosa en sí misma a título de "objeto" da lugar a problemas complejos de difícil solución. Uno de los más agudos concierne a la dación del objeto percibido, el cual es intuitivo sólo "en parte", "desde un lado", mientras la conciencia significativa que acompaña a la percepción "remite" constantemente hacia "partes" y "lados" no intuitivos. Aquí tenemos una manera de dación del "objeto en sí mismo" que, paradójicamente, en concreto sólo es unilateral, pero tiende hacia una intuición completa, saturada, "omnilateral" del objeto percibido. La intuición de las cosas mismas en la luz del fenómeno, parece estar marcada por el estigma de la relatividad del sujeto que sólo mira en perspectiva. Justo aquí un notable estudioso de la obra de Husserl y Heidegger, Klaus Held, introduce la noción de "cumplimiento práctico" (*praktische Erfüllung*) como una posibilidad de manifestación de las cosas y del mundo en sí mismos, sin necesidad de ulteriores remisiones. Para que tal manifestación acontezca, hace falta que las cosas y el mundo ya no aparezcan como objetos, sino como valores. Desde entonces la consideración de la práctica ocupa un sitio privilegiado dentro de una fenomenología que indaga el concepto de "cumplimiento" como correlato del concepto de "intencionalidad". Así lo ha mostrado Held al ocuparse de la acción instrumental en la analítica existencial de Heidegger. Para Heidegger la

desearla, habría que olvidar que es bella, pues el deseo es una inmersión en el corazón de la existencia en lo que esta tiene de más contingente y absurdo".

acción instrumental se “cumple”, sin mayor necesidad de remisiones ulteriores, con la satisfacción del *Dasein* que confía en el valor del instrumento.

En nuestra opinión Heidegger indica algo similar cuando estudia la obra de arte como manifestación u operación de la verdad estable del ente. La exposición sucinta de la vinculación entre la manifestación estética y el “cumplimiento práctico”, constituye el punto de transición hacia un estudio, en la tercera parte, de la consideración estética en Husserl como auténtico “cumplimiento” por el cual se manifiestan las cosas y el mundo como valores sensibles. Quizá habría que llamarlo “práctico” en la medida en que, de una parte, se fundamenta en el ejercicio de la libertad y en las posibilidades de la voluntad; recordemos que la filosofía clásica (tal vez sin vislumbrar aún que la estética filosófica debe privilegiar el punto de vista del espectador de la obra de arte) distinguía dos formas de acción: una inmanente, *praxis*, mediante la cual el sujeto se modela a sí mismo, otra transeúnte, *póiesis*, mediante la cual el sujeto modela una materia exterior. La ética es el terreno de la *praxis*, mientras que la técnica y el arte son el terreno de la *póiesis*. De otra parte, la consideración estética implica una cierta liberación de los nexos de remisión propios de la percepción y de la significación, puesto que lo aparente ante el espectador de la obra de arte es una cierta unidad sensible autónoma sin lados ocultos, sin “contexto” o “entorno”. La obra de arte ya no es un tema de la reflexión teórica, sino un valor que afecta a la sensibilidad.

Husserl había comenzado la elaboración de su fenomenología de la fantasía y de la imaginación tratando de diferenciar estas dos maneras de representación respecto de la representación peculiar de la percepción. Para Husserl el criterio decisivo de distinción, en última instancia, consiste en que el correlato de la aprehensión perceptiva es un *objeto presente*, mientras que el correlato de la fantasía y de la imaginación es un *objeto no-presente*. Por eso Husserl separa la representación (*Vorstellung*) perceptiva, y la re-presentación (*Vergegenwärtigung*) propia de actos de intuición de lo no-presente. En el caso de las imágenes físicas (un cuadro, un grabado, una fotografía) lo que aparece como imagen es una “irrealidad”, una “nulidad” irreducible al carácter “cósico” (*dingliche*) del soporte material (la madera, el bronce, el papel); en el caso de la fantasía no

hay la mediación de un soporte material, e incluso no se trata *stricto sensu* de una "imagen", puesto que la aparición fantástica no es "copia" o "retrato" de "otro objeto": aquí la intencionalidad está dirigida hacia un objeto intuido puramente en la aparición de lo no-presente. Husserl concluye que tanto la fantasía como la imaginación están en conflicto (*Widerstreit*) con la realidad; de ninguna manera pueden ser confundidas con el soporte material (en el caso de la imagen) o con un estado mental (en el caso de la fantasía). No menos importante, para Husserl, es el conflicto entre la imagen y el tema que aquélla representa.

Aquí llegamos al punto crucial de nuestro trabajo, puesto que Husserl es claro al afirmar que las imágenes no logran superar el conflicto que divide el mundo de la ficción y el mundo de la realidad. Sin embargo, Husserl no sólo considera la función simbólica o re-presentativa de la imaginación. También ha estudiado la función inmanente de la imaginación, la cual consiste en volverse hacia la manera *como* es re-presentado el tema en la imagen. El sujeto deja de perseguir el tema mediante imágenes más adecuadas, para gozar afectivamente la imagen *qua talis*. En palabras de un notable intérprete de la obra de Husserl, Hans Reiner Sepp, el sujeto que se torna espectador estético, "acepta" el conflicto entre la imagen y el tema, lo cual da lugar a un *relais* (relajamiento) al interrumpir la "terminación" en el horizonte indefinido del mundo. Pero esta aceptación no es sólo el reconocimiento del conflicto mencionado; además conlleva que se neutralice la función re-presentativa de la imaginación, esto es la persecución de una "copia fiel" del original imaginado, para "poner" o "fijar" la unidad sensible de la obra de arte. Sólo así estamos en condiciones de comprender que el mundo estético inaugure una dimensión inédita de ser, que esté compuesto por relaciones ontológicas peculiares y que opere, de alguna manera, la "verdad estable del ente". Todo esto es fruto del ejercicio de la libertad, de la tensión de la voluntad que conserva "afectivamente", por así decirlo, el ser del sujeto trascendental, más allá del ahora momentáneo, y más allá de lo que el presente pueda mostrarnos. Parfraseando a Hans Reiner Sepp, podemos decir que el arte relata la historia de la relación de la existencia, de la vida, consigo misma.

Índice

Parte I Problemática fenomenológica en torno de la subjetividad trascendental.....	1
§ 1. EL EGO Y SU CAMPO DE EXPERIENCIA TRASCENDENTAL.....	2
§2. LOS PROBLEMAS CONSTITUTIVOS A PROPÓSITO DE LAS VIVENCIAS DE PERCEPCIÓN E IMAGINACIÓN.....	27
PARTE II: EL PROBLEMA DEL "CUMPLIMIENTO PRÁCTICO" (PRAKTISCHE ERFÜLLUNG) EN LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL HUSSERLIANA.....	34
§ 3. MARCO DE DISCUSIÓN. EDMUND HUSSERL Y MICHEL HENRY: EK-STASIS, FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA Y SENSIBILIDAD ESTÉTICA.....	35
A) LA CRÍTICA DE MICHEL HENRY A LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL HUSSERLIANA.....	35
B) LA VIDA COMO AUTO-AFECCIÓN SENSIBLE EN MICHEL HENRY. IMPORTANCIA DE LA SENSIBILIDAD ESTÉTICA.....	56
C) DIGRESIÓN: LAS NOCIONES DE AUTO-AFECCIÓN, "ESPECTADOR FENOMENOLÓGICO" Y "CINESTESIS" EN EDMUND HUSSERL.....	62
D) CONTINUACIÓN DEL TEMA DE LA SENSIBILIDAD ESTÉTICA EN MICHEL HENRY.....	71
§ 4. KLAUS HELD: EL PROBLEMA DEL CUMPLIMIENTO PRÁCTICO EN LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA.....	77
PARTE III CONSIDERACIÓN ESTÉTICA Y "CUMPLIMIENTO".....	90
§ 6. ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE LA FANTASÍA Y DE LA IMAGINACIÓN.....	91
A) CIENCIA EIDÉTICA Y TEORÍA TRASCENDENTAL DE LAS VIVENCIAS INTENCIONALES.....	91
B) ANÁLISIS EIDÉTICO DE LAS VIVENCIAS DE LA FANTASÍA Y DE LA IMAGINACIÓN COMO PREÁMBULO DEL ANÁLISIS DE LA CONSIDERACIÓN ESTÉTICA.....	103

B.1) REPRESENTACIÓN POR IMAGEN (VERBILDICHUNG) EN LA FANTASÍA Y EN LA REPRESENTACIÓN IMAGINATIVA FÍSICA. OBJETO-IMAGEN (BILDOBJEKT) Y TEMA DE LA IMAGEN (BILDSUJET).....	114
B.2) LA DOBLE APREHENSIÓN ENTREMEZCLADA CON LA CONCIENCIA DE IMAGEN: APREHENSIÓN DEL OBJETO-IMAGEN Y APREHENSIÓN DEL OBJETO IMAGINADO. DIFERENCIA ESENCIAL ENTRE FANTASÍA Y REPRESENTACIÓN IMAGINATIVA FÍSICA.....	124
B.3) EL CONFLICTO ENTRE EL OBJETO-IMAGEN Y EL TEMA DE LA IMAGEN.....	131
§ 7. FUNCIÓN SIMBÓLICA Y FUNCIÓN INMANENTE DE LA IMAGEN. CONSIDERACIÓN ESTÉTICA DE LA IMAGEN.....	134
§ 8. MEDITACIONES FINALES: CONSIDERACIÓN ESTÉTICA, "CUMPLIMIENTO" Y VIDA AUTO-AFECTIVA EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL.....	141

PARTE I

PROBLEMÁTICA FENOMENOLÓGICA EN TORNO DE LA SUBJETIVIDAD TRASCENDENTAL

§ 1. EL EGO Y SU CAMPO DE EXPERIENCIA TRASCENDENTAL

Nuestro trabajo pretende lograr una aproximación concreta al tema filosófico de la subjetividad mediante una elucidación propiamente fenomenológica de las vivencias intencionales de la fantasía y de la imaginación. Es verdad que las vivencias de la percepción y de la significación nos refieren también a su fuente subjetiva, de manera que conforman un punto de partida correcto para abordar el arduo problema del sentido del ser del ego. Empero, el análisis de la conciencia de imagen reviste ciertas peculiaridades que nos permiten poner de relieve un tema concreto que nos inquieta hondamente y que constituye un motivo fundamental de nuestra indagación, a saber, la consideración propiamente estética y su papel en la vida del sujeto trascendental.

Así pues, nuestra investigación está situada en el contexto general del “regreso a sí mismo” que Husserl pregonaba en las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*¹ y en las *Meditaciones cartesianas*². Por otra parte, este retorno al ego entra en escena, para Husserl, como el camino correcto para conocer el mundo y actuar en el mundo –concebido éste como correlato objetivo de la subjetividad–, conforme a una visión filosófica límpida, aunque en última instancia, como Husserl admite, nunca llegue a ser plena y exhaustiva.

¹ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, (traducción de José Gaos), México, FCE, 1986. Cfr. Antonio Ziriñ, “*Ideas I* en español, o de cómo armaba rompecabezas José Gaos”, *Investigaciones Fenomenológicas*, (3), 2001, p. 325–371. En este artículo, cuya elaboración esmerada es digna de elogio, A. Ziriñ justifica con argumentos convincentes la necesidad de una refundición completa de la versión castellana de *Ideas I* que ofrece José Gaos. Nosotros utilizaremos preferentemente el texto original en alemán: Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, herausgegeben von Walter Biemel, Haag, Martinus Nijhoff, 1950 (Husserliana Band III), el cual citaremos en lo sucesivo como *Hua III*, indicando a continuación el número de página y los números de línea del pasaje en referencia. Además nosotros recurriremos con frecuencia a la traducción francesa de Paul Ricoeur: Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier. Introduction générale à la phénoménologie pure*, Éditions Gallimard, Paris, 1950. No podría exagerarse el valor didáctico de los comentarios de P. Ricoeur a la obra maestra de Husserl. Por otra parte, Ricoeur ha llevado a cabo una tentativa muy exitosa, a nuestro parecer, de aclaración del difícil vocabulario técnico empleado por Husserl en *Ideen*.

² Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, (traducción de José Gaos, preparada por Miguel García-Baró) FCE, México, 1986. Nosotros hemos leído el texto original en alemán: Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, herausgegeben und eingeleitet von S. Strasser, Haag, Martinus Nijhoff, 1950 (Husserliana Band I), en lo sucesivo citado como *Hua I*. Es muy recomendable revisar la magnífica traducción francesa de Gabrielle Pfeiffer y Emmanuel Lévinas: Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Librairie Armand Colin, Paris, 1931.

El ser absolutamente original del *ego* trascendental se ha manifestado ante Husserl como el desenlace inevitable de la asunción responsable y radical de la idea directriz de evidencia, que no significa para nuestro autor, en modo alguno, la búsqueda de una certeza abstracta de claridad y distinción matemáticas, sino de una presencia efectiva, ante la conciencia, del “ser–en–sí–mismo”, “en carne y hueso” o “en persona”, con un “ser–así” de tal o cual índole, para usar expresiones habituales en la obra husserliana: “En un sentido muy amplio, *la evidencia es una experiencia del ser existente y del ser existente de tal modo, justamente un eso–mismo–visto–espiritualmente*. Lo que esté en conflicto con lo que muestra la experiencia, da lugar a lo negativo de la evidencia (o la evidencia negativa) y como su contenido a la falsedad evidente”.³

La indagación motivada por esta idea concluye necesariamente en el reconocimiento de la evidencia apodíctica –que no significa absolutamente adecuada– de un *ego* que Husserl ha calificado como *trascendental*, en la medida que por medio de una obra suya –que no es una creación o una dialéctica especulativa–, acontece el encuentro con el mundo *trascendente*. Para Husserl, una evidencia apodíctica no sólo implica la certeza general del ser, sino además la exclusión pura y simple del no–ser. La reflexión crítica nos muestra que la dubitabilidad afecta o puede afectar a la experiencia natural del mundo, pero por otra parte nos muestra que el ser del *ego* y “su” fenómeno del mundo, es evidente

³ “Evidenz ist in einem allerweitesten Sinne eine *Erfahrung* von Seiendem und So–Seiendem, eben ein Es–selbst–geistig–zu–Gesicht–bekommen. Widerstreit mit dem, was sie, was Erfahrung zeigt, ergibt das Negativum der Evidenz (oder die negative Evidenz) und als seinen Inhalt die evidente Falschheit.” *Hua* I, 52, 21–25. El subrayado que no corresponde al texto alemán es nuestro. Ahora bien, es muy importante evitar el error de considerar la evidencia de que nos habla aquí Husserl como una clase de “certidumbre psicológica o privada” que sólo acontecería “mentalmente” en la psique de un individuo concreto. Como justamente indica Rudolf Bernet: “(...) l’évidence n’est pas un fait susceptible d’explication psychologique mais aussi (...) l’être–vrai de l’objet et l’évidence que nous *pouvons* en avoir sont une seule et même chose. Toute tentative d’expliquer l’un par l’autre –en disant que quelque chose est vrai *parce* que nous disposons d’une évidence ou que nous disposons de cette évidence *parce* que la chose est vraie en soi est ainsi explicitement condamnée”. (...) La evidencia no es un hecho susceptible de explicación psicológica sino también (...) el ser–verdadero del objeto y la evidencia que *podamos* tener del mismo son una y la misma cosa. Toda tentativa de explicar el uno por la otra, diciendo que algo es verdadero porque disponemos de una evidencia o que disponemos de esta evidencia porque algo es verdadero en sí, está así explícitamente condenada”. Rudolf Bernet, “Désire connaître par intuition”, *Revue philosophique de Louvain*, (4), 2001, p. 625. Añadamos que el “*suceso puramente interior*” de la evidencia consiste en una apertura de tal índole que *lo objetivo* está en él manifestado. La presencia objetiva está implicada en la esencia misma de la evidencia, justamente por lo cual ésta resulta comunicable e intersubjetiva.

hasta el punto de que es inconcebible su no-ser (dicho con precisión: es inconcebible el no-ser de la aprehensión trascendental de sí mismo con su mundo).

Así, la evidencia con que es aprehendido el ego contrasta con la evidencia no-apodíctica de la existencia del mundo fundamentada en la experiencia natural, la cual es posible víctima tanto de ilusiones particulares como de conexiones empíricas totales que podrían desenmascarse como "sueño", como "ensoñación". La desproporción entre los grados de certeza concernientes al ego y al mundo alcanza un punto tal, que Husserl acaba por distinguir dos ámbitos o dominios del ser: el primero es el del sujeto trascendental, de la conciencia pura no-mundana; el segundo es el del mundo objetivo que incluye, en calidad de partes integrantes sometidas a leyes causales, tanto los entes inanimados como los sujetos psicofísicos⁴.

Quizá la enseñanza más valiosa de la reducción o *epoché* fenomenológica⁵ que nos conduce al ego trascendental –desde luego no exenta de discusiones apasionadas–, consista en que nos muestra a nosotros mismos en calidad de sujetos trascendentales, de egos cuyo ser original se manifiesta como distinto y antecedente jerárquico del ser relativo y derivado característico del mundo natural que estudian las ciencias particulares como objeto privilegiado, incluido en él mi yo mundano o empírico. Para Husserl la originalidad y la anterioridad ontológicas del sujeto trascendental se basan ante todo en que éste es quien ha de ratificar y validar la evidencia o no-evidencia de ser del fenómeno del mundo, concediendo o donando así un sentido, en calidad de unidades objetivas, tanto al mundo como

⁴ Sin embargo, debemos estar prevenidos contra la tentación de separar definitivamente el ego y el mundo, como si se tratara de dos reinos distanciados irremediabilmente. Si bien el mundo objetivo no es la sede del ego, en cambio es el "horizonte" del ego y de su obra de donación de sentido y de validación. Por eso este mundo se mostrará como "constituido" en y desde las operaciones del sujeto.

⁵ "Die *epoché* ist, so kann auch gesagt werden, die radikale und universale Methode, wodurch ich mich als Ich rein fasse und mit dem eigenen reinen Bewußtseinsleben, in dem und durch das die gesamte objektive Welt für mich ist, und so, wie sie eben für mich ist." *Hua I*, 60, 22–26. "La *epoché*, así puede ser dicho también, es el método radical y universal por el cual me capto puramente como yo y con la propia vida pura de conciencia, en la cual y por la cual el mundo objetivo entero es para mí, y justamente tal como es para mí".

a las entidades intra-mundanas⁶. El sujeto que dona un sentido no es, no podría ser, un mero yo psicológico que figura como uno más entre los objetos mundanos subordinados al determinismo de las leyes causales.

Justamente la fenomenología procura *observar y describir* este ego en su interioridad pura, en su génesis inmanente, sin caer en la tentación de *explicarlo* a partir de los condicionamientos exteriores y de las confluencias causales que rigen a los entes ubicados en el nexo del espacio y del tiempo objetivos⁷. La inmanencia de la vida de conciencia no está normada por leyes de causalidad, o al menos no por leyes de causalidad al modo de las ciencias naturales. Por eso, Husserl, al exponer la herencia de Dilthey, ha escrito en *Phänomenologische Psychologie*: “La espiritualidad lleva consigo y puramente consigo una especie de causalidad, la causalidad de la motivación. Y ella pertenece al conjunto de vivencias, por tanto es directamente accesible a la intuición y descripción simples. Comprender a la manera de la ciencia del espíritu el devenir de una obra de arte, no equivale a estudiar psicofísica, por tanto no equivale a preguntar por las causalidades que pasan entre la vida anímica del artista y la naturaleza física, por las *causalidades psicofísicas*, sino que quiere decir situarse dentro de la vida y la aspiración del artista y llevar éstas hacia una intuición correspondiente y plenamente vívida, y

⁶ “Die Welt ist für mich überhaupt gar nichts anderes als die in solchem *cogito* bewußt seiende und mir geltende. Ihren ganzen, ihren universalen und speziellen Sinn und ihre Seinsgeltung hat sie ausschließlich aus solchen *cogitationes*.” *Hua I*, 60, 30–33. “El mundo para mí, en resumidas cuentas, no es nada más que el mundo que existe conscientemente y es válido para mí en tal *cogito*. El mundo tiene su sentido entero, su sentido universal y especial, exclusivamente a partir de tales *cogitationes*.”

⁷ Maurice Merleau-Ponty ha expresado esta misma idea con elocuencia: “Si, en efecto, los pensamientos y los principios rectores del espíritu no son a cada instante más que el resultado de las causas exteriores que actúan sobre él; las razones por las cuales afirmo algo no son en realidad las verdaderas razones de mi afirmación. Ella tiene menos razones que causas, causas que hay que determinar desde el exterior (...) Para que el filósofo pueda profesar Filosofía, para que pueda hacer una distinción entre lo verdadero y lo falso, es necesario que sus enunciados expresen, no algunas condiciones naturales o históricas exteriores a él, sino un contacto directo e interior del espíritu con el espíritu, una verdad ‘intrínseca’ que parece imposible, cuando el desarrollo de las investigaciones, en el dominio de las Ciencias del Hombre, muestra a cada instante que, por el contrario, el espíritu está exteriormente condicionado”. Maurice Merleau-Ponty, *La fenomenología y las ciencias del hombre*, (traducción de Irma Beatriz B. de González y Raúl A. Piérola) Editorial Nova, Buenos Aires, s/f, p. 14.

hacer comprensibles, a partir de sus *motivos*, el sistema de posiciones de fines y acciones realizadoras”⁸.

Ahora bien, debemos reparar en que el mundo objetivo y las entidades mundanas no han sido arrojados, después de la reducción fenomenológica, en un abismo de incognoscibilidad. Es verdad que son *trascendentes* respecto del ser inmanente del *ego transcendental*, pero no son noúmenos definitivamente inalcanzables, por así decirlo, ya que, estando—ahí para el sujeto como “fenómenos de aceptación” o “fenómenos de validez” (*Geltungsphänomenen*), pueden convertirse, en cualquier instante, en objetos de atención por parte de la conciencia misma, en la cual se hacen presentes de un modo específicamente intencional, según grados de evidencia diversos y según modalidades de ser diversas. En efecto, por esencia la vida del *ego* es *vida intencional*, y eso implica que el mundo ya esté *formado* o *pre-dado* de alguna manera. Por consiguiente hay que rehuir la ilusión de una especie de “intermitencia existencial” del fenómeno del mundo, según dirijamos o no hacia él nuestra atención.

Ahora bien, el sujeto que voluntariamente se abstiene de la creencia natural en la existencia del mundo, se torna consciente de su propia corriente de vida en lo que Husserl ha denominado “un campo de percepción presente de sí mismo”. Nosotros tenemos conciencia —en un *presente viviente* que nos es siempre accesible— de esta vida trascendental, algunas veces en su originalidad concreta y actual, otras veces en la forma de una vida ya transcurrida o pasada. Empero, lo cierto es que en cualquier momento nuestra atención puede ser dirigida hacia esta vida que fluye acorde al ritmo de un tiempo de la conciencia peculiar e íntimo. Las preguntas que se nos imponen por de pronto son las siguientes: ¿Cuál es el

⁸ “Gestigkeit trägt in sich und rein in sich eine Art Kausalität, die Kausalität der Motivation. Und die ist eben selbst zum Erlebnisbestand gehörig, also der schlichten Intuition und Deskription direkt zugänglich. Das Werden eines Kunstwerkes geisteswissenschaftlich verstehen, ist nicht Psychophysik treiben, also nach den zwischen dem Seelenleben der Künstler und der physischen Natur verlaufenden Kausalitäten, den psychophysischen, fragen, sondern heißt, sich in das Leben und Streben des Künstlers hineinversetzen, es zu einer entsprechenden und voll lebendigen Anschauung bringen und aus seinen Motivationen das System der Zwecksetzungen und verwirklichenden Handlungen verständlich machen”. Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, herausgegeben von Walter Biemel, Haag, Martinus Nijhoff, 1962 (Husserliana Band IX), *Hua* IX, 10–11, 33–39, 11, 1–6. El subrayado es nuestro.

contenido preciso de este campo de percepción originaria de sí mismo? ¿Cómo debemos proceder con el fin de examinar metódicamente este campo?⁹

Parece difícil ofrecer una respuesta satisfactoria a estas interrogantes, tanto más que Husserl mismo ha aceptado que es sumamente limitado el núcleo de experiencias estrictamente “adecuadas” que resisten la “inhibición existencial” de la reducción fenomenológica. *Prima facie* el *ego* trascendental tan sólo posee su *presencia viviente*, con exclusión de todo lo que no se ha presentado “en sí mismo” en el crisol de la evidencia del “yo soy”. El presente viviente del *ego* trascendental está rodeado por un horizonte indeterminado, en donde estarían instalados, por así decirlo, el pasado, el futuro del sujeto, sus facultades y las particularidades que le son habituales; se trata de un horizonte que no es objeto inmediato de la intuición, sino de un conjunto de actos que se refieren a tal horizonte, pero “en vacío”. Husserl expresa esta idea de otra manera cuando nos dice que los actos intencionales –significativos– que acompañan necesariamente a la experiencia de la evidencia trascendental del *ego*, no participan de su carácter apodíctico: “(...) La presencia viviente de sí mismo, la cual expresa el sentido gramático de la proposición *ego cogito*, en la medida que llega más allá de un horizonte presuntivo, generalmente indeterminado, llega hasta un horizonte de lo no–experimentado propiamente, pero necesariamente co–mentado.”¹⁰

No obstante la indeterminación inicial que aqueja al ser del *ego*, nuestro primer esfuerzo debe estar orientado a conservar su originalidad ontológica en toda su pureza. Descartes, en opinión de Husserl, había cometido el grave error de hacer del *ego* una *substantia cogitans* separada, una *mens sive animus* humana que es punto de partida para razonamientos que obedecen a las leyes de

⁹ Estas son, a grandes rasgos y de alguna manera, las preguntas que han intentado responder todas las filosofías más o menos apoyadas en el giro trascendental husserliano. Por ejemplo la *fenomenología de la alteridad* de Emmanuel Lévinas, nos atrevemos a afirmar, en muchos aspectos es tan sólo una exploración de la significación ética radical de una conciencia que ante todo se caracteriza por no ser “un ente entre los entes” y por “pasar a la trascendencia”, bajo la forma de una responsabilidad moral ilimitada. La *fenomenología material* de Michel Henry trata de examinar cómo el sujeto trascendental, en tanto que esencialmente es Vida, se experimenta y se posee a sí mismo por una auto–afección fundamental y originaria, sin que para ello medie objetivación alguna.

¹⁰ “(...) nämlich die lebendige Selbstgegenwart, die der grammatische Sinn des Satzes *ego cogito* ausdrückt, während darüber hinaus nur ein unbestimmt allgemeiner, präsumptiver Horizont reicht, ein Horizont von eigentlich Nicht–Erfahrenen, aber notwendig Mitgemeintem”. *Hua I*, 62, 13–17.

causalidad¹¹. Descartes habría desviado así su mirada del ser auténtico del *ego*, el cual permanece como tal independientemente de lo que haya que concluir respecto de la validez o invalidez de la creencia ingenua en el ser del mundo¹². Husserl, por su parte, insiste en que el ser del sujeto trascendental, conforme a la evidencia con la cual es experimentado, no es el "yo-hombre" que se aprehende mediante la intuición natural como una parte integrante de la naturaleza, ni el hombre limitado por abstracción al conjunto de los datos observables mediante la experiencia interna o psicológica: "(...) y si digo: 'yo soy *ego cogito*', ya no quiere

¹¹ "Leider geht es so bei Descartes mit der unscheinbaren, aber verhängnisvollen Wendung, die das *ego* zur *substantia cogitans*, zum abgetrennten menschlichen *mens sive animus* macht und zum Ausgangsglied für Schlüsse nach dem Kausalprinzip, kurzum der Wendung, durch die er zum Vater des (wie hier noch nicht sichtlich werden kann) widersinnigen transzendentalen Realismus geworden ist." *Hua* I, 63, 28–34. "Por desgracia así sucede en Descartes con el giro discreto, pero funesto que hace del *ego* una *substantia cogitans*, y del hombre separado una *mens sive animus* y punto de partida para deducciones conforme al principio de causalidad; en una palabra, el giro mediante el cual Descartes se ha convertido en el padre del realismo trascendental absurdo (como aquí todavía no puede ser manifiesto)."

¹² En *Sein und Zeit* podemos leer lo siguiente: "Mit dem 'cogito sum' beansprucht Descartes, der Philosophie einen neuen und sicheren Boden beizustellen. Was er aber bei diesem 'radikalen' Anfang unbestimmt läßt, ist die Seinsart der *res cogitans*, genauer der Seinsinn des 'sum'". "Por medio del '*cogito sum*' Descartes pretende asegurar para la filosofía una base nueva y segura. Empero, durante este comienzo 'radical' Descartes deja indeterminado el modo de ser de la *res cogitans*, con más exactitud el sentido de ser del 'sum'." Martín Heidegger, *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1977 (Gesamtausgabe Band 2), 33. Al margen del ejemplar de la obra fundamental de Heidegger que Husserl poseía, encontramos que éste anota, a propósito de las críticas a Descartes, la observación lacónica: "Ungerechte Einwände gegen Descartes" ("Objeciones injustas contra Descartes") "Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und Kant und das Problem der Metaphysik", *Husserl Studies*, (11), 1994, p. 15. Los estudiosos contemporáneos de la fenomenología han advertido que la crítica heideggeriana a Descartes aludía indirectamente a Husserl. Así, Jean-Luc Marion nos dice: "Il faut remarquer que (...) Heidegger adresse à Husserl et à la région conscience la même question et, en fait, la même critique qu'il adressait dès 1921 à Descartes et à l'*ego cogito*: établir la priorité épistémologique de l'*ego* et de la conscience constitue un acquis, mais il ne dispense pas de déterminer le mode d'être de ce premier terme. Descartes se répète avec Husserl non seulement positivement avec la mise au jour de la condition de toute certitude dans la connaissance, mais aussi négativement, avec l'esquive oublieuse du mode d'être propre à la certitude originaria". "Es preciso observar que (...) Heidegger dirige a Husserl y a la región conciencia la misma pregunta, y de hecho la misma crítica que desde 1921 dirigía a Descartes y al *ego cogito*: establecer la prioridad epistemológica del *ego* y de la conciencia constituye una adquisición, pero no exime de determinar el modo de ser del primer término. Descartes se repite con Husserl no solamente de manera positiva con el descubrimiento de la condición de toda certeza en el conocimiento, sino también de manera negativa con la esquivada olvidadiza del modo de ser propio de la certeza originaria". Jean-Luc Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris, 1989, p. 125. Por nuestra parte, anticipemos que el análisis de la conciencia de la imagen y de la consideración estética, tal como Husserl lo ha desarrollado o al menos bosquejado, contribuye decisivamente a la determinación del modo de ser del sujeto trascendental. Es verdad que el carácter no mundano del *ego* es afirmado por Husserl, en cierto modo y con matices importantes, a partir de un criterio "epistemológico". Empero, desde el momento en que Husserl indica que la evidencia apodictica del *ego* no es absolutamente adecuada, lejos de rehuir la tarea de elucidación del modo de ser del *ego*, la asume consciente y responsablemente.

decir: yo, este hombre, soy. Ya no soy el hombre que se encuentra en la experiencia natural de sí mismo y en la restricción abstracta de la experiencia *interior*, puramente psicológica de sí mismo, de su propia *mens sive animus sive intellectus* puros, o el alma captada por sí misma.¹³ En suma, el *ego* trascendental no es reducible al yo—objeto tal como lo definen y lo circunscriben las ciencias naturales como la biología, la antropología y la psicología.

Los argumentos que Husserl aduce para sostener esta postura respecto de la originalidad absoluta del ser del *ego* trascendental son varios: ante todo, valiéndose de la reducción fenomenológica (procedimiento metódico que nos “descubre” el ser concreto del *ego*, ya presente en la actitud natural, pero oculto para la misma), Husserl nos invita a “inhibir” o “desconectar” el valor existencial del mundo que se apoyaba únicamente en la creencia ingenua. La *vida psíquica*, en la actitud natural y científico—objetiva, siempre es concebida como *vida que está ahí “simplemente” en el mundo o intramundana*; tal concepción natural de la vida está sustentada en una experiencia natural que, sin mayores indagaciones, afirma tanto el “ser—ahí” puro y simple del mundo a título de totalidad del ser, como el “ser—ahí” puro y simple de las entidades intramundanas. La susodicha experiencia natural requiere de un examen crítico que la justifique indagando sus presupuestos, siendo el más acusado de estos la creencia indiscutida en el “ser—ahí” del mundo y de los entes mundanos. La reducción fenomenológica justamente “inhibe” el valor existencial de los hechos objetivamente constatados tanto por la experiencia interna como por la experiencia externa naturales.

Ahora bien, esta “inhibición” es posible sólo en la medida en que los datos de la experiencia natural necesitan y *pueden* ser ratificados, validados, o si es el caso, rechazados *por el sujeto*, y esto acontece antes o después de la reducción fenomenológica, aunque sólo por medio de la reducción el sujeto se aperciba como *constituyente* del mundo, como fuente de la experiencia. Así pues, los susodichos datos proporcionados por la experiencia ingenua no podrían aspirar,

¹³ ‘(...) ‘Ich bin, *ego cogito*’, so heißt das nicht mehr: Ich, dieser Mensch, bin. Nicht mehr bin ich der sich in der natürlichen Selbsterfahrung als Mensch vorfindende und in der abstraktiven Einschränkung auf die puren Bestände der inneren, der rein psychologischen Selbsterfahrung, der seinen eigenen reinen mens sive animus sive intellectus vorfindende Mensch, bzw. die für sich herausgefallte Seele selbst’. *Hua I*, 64, 17–23.

en primera instancia, al “ser–ahí” puro y simple que les confiere la creencia natural. Al menos no sin que esta experiencia natural primaria sea explicitada y fundamentada, lo cual demanda el trabajo de una crítica metódica, y más importante aún, la obra antecedente de una subjetividad capaz, *motu proprio*, de aseverar y justificar objetiva y absolutamente. El *ego* nos aparece, pues, como una vida que antes de la reducción sostenía la actitud natural, en tanto que sólo él valida y da sentido a cualquier objetividad. La reducción entra en escena como una instrumentación metódica para hacer explícita y objeto de reflexión la obra constitutiva del sujeto trascendental.

Así pues, Husserl diferencia el *ego* trascendental de cualquier entidad intramundana, ya sea física, ya sea psíquica. Conviene observar que si bien el yo se escinde en empírico y trascendental, en un sentido ambos son uno y el mismo yo. No están “separados” al modo corriente como decimos que están separadas dos cosas u objetos.

No debemos perder de vista que el mundo objetivo no ha sido erradicado sin más por la reducción fenomenológica; más bien ha sido *reducido* a mero *fenómeno de pretensión de ser* (*Geltungsphänomen*), el cual ha de adquirir su validez y su sentido a partir del *ego* trascendental. En lo que concierne a su modo de ser específico, es verdad que el *ego* trascendental y el mundo divergen entre sí; por eso mismo el mundo es calificado por Husserl como *trascendente*, aunque *no sea para nosotros*, aunque *no nos aparezca*, más que como correlato intencional de la conciencia¹⁴: “Este concepto de lo *trascendental* y su concepto correlativo, el de lo *trascendente*, debe ser producido exclusivamente a partir de nuestra situación que medita filosóficamente. Con esto hay que observar: así como el yo reducido no es ningún elemento del mundo, inversamente el mundo y cada objeto mundano no es un fragmento de mi yo, ni el mundo está en mi vida

¹⁴ No hay que perder de vista que el carácter “trascendente” del mundo no significa para Husserl que aquel sea tal sólo a condición de oponerse a la conciencia. Por el contrario, Husserl pretende mostrarnos que la “inmanencia” del *ego* no es concebible como interioridad pura, sino como inmanencia que, por esencia, apunta hacia un ser trascendente.

consciente como parte real de la misma, como complejo de datos de sensación o actos que se hallan como reales.»¹⁵

Husserl nos quiere decir, pues, que el yo reducido, el *ego* trascendental, no es una parte integrante del mundo; sin embargo, con igual vehemencia Husserl asegura que el mundo y los objetos del mundo no son porciones o componentes "reales" del *ego*, no son en conjunto, como estimaba un sensualismo o psicologismo extremo, un mero haz de sensaciones o estados psíquicos dispersos. Husserl evita así el idealismo inmanentista, ya que establece que pertenece al ser del mundo la *trascendencia* respecto del ser de la conciencia. La tarea de la fenomenología consiste, en gran medida, en la aclaración de esta relación entre la inmanencia e intimidad del sujeto, y la trascendencia incoercible del mundo objetivo. El esfuerzo fenomenológico intenta, en última instancia, no anular dos verdades aseguibles para una experiencia profunda: de una parte, el mundo trascendente obtiene validez y sentido a partir de las vivencias subjetivas diversas; de otra parte, el mundo objetivo es trascendente siempre y en cualquier momento, e inhiere *de manera irreal* en la conciencia, esto es, como un correlato intencional, nunca como un elemento real de la misma.

Husserl ha ensayado determinar las estructuras generales de este campo de experiencia trascendental, cuyo correlato objetivo es el mundo trascendente. Para Husserl, está en cuestión una esfera inédita e infinita de existencia: las experiencias de la realidad y sus modos generales de especificación: percepción, retención y recuerdo; las experiencias ficticias o "*quasi-experiencias*" que corresponden a las experiencias reales: percepción, retención y recuerdo ficticios, en suma, el dominio de la posibilidad pura, del cual forman parte la representación pura (*reine Vergegenwärtigung*) y la imaginación. Husserl ha querido establecer una ciencia *a priori*, una *ciencia eidética* que verse sobre la esencia de estos dominios trascendentales. Nosotros comprobamos, por tanto, que para Husserl el contenido absolutamente fidedigno de la experiencia trascendental no

¹⁵ "Dieser Begriff des Transzendentalen und sein Korrelatbegriff, der des Transzendenten, muß ausschließlich aus unserer philosophisch meditierenden Situation geschöpft werden. Es ist hierbei zu beachten: So wie das reduzierte Ich kein Stück der Welt ist, so ist umgekehrt die Welt und jedes weltliche Objekt nicht Stück meines Ich, nicht in meinem Bewußtseinsleben als dessen reeller Teil, als Komplex von Empfindungsdaten oder Akten reell vorfindlich". *Hua I*, 65, 17-24.

se restringe a la simple proposición de identidad del *ego cogito*. La fenomenología surge justamente como una tentativa de esclarecer la estructura apodíctica y universal de la experiencia del *ego*, aunque finalmente haya que confesar que los datos singulares de la experiencia interna real y posible (las *cogitationes* particulares que nos descubre la *epoché* y cuyas estructuras esenciales el fenomenólogo intenta discernir) no son absolutamente verificables en el detalle.

El método fenomenológico nos prescribe ante todo efectuar un recorrido, "ingenuo" hasta cierto punto, a través del ámbito de la experiencia trascendental. Lo primero que nos aparece es la corriente de *cogitationes*, cuyo esquema más general es la correlación *cogito–cogitatum*: percepciones *de* objetos reales, representaciones *de* objetos recordados, imaginados y esperados; juicios respecto *de* objetos teóricos o axiológicos. Ahora bien, todas las *cogitationes* exhiben un rasgo invariable, *precisamente la referencia a algo*. Más aún, todo *cogito* "apunta" hacia algo *objetivo*, aunque no se trate de un ente situado en el mundo natural¹⁶ (como es el caso del pensamiento que apunta hacia un objeto lógico, o de la fantasía que apunta hacia un objeto quimérico e irreal; ninguno de estos objetos tiene una posición individual de existencia en la naturaleza física o psíquica); por ende todo *cogito* lleva consigo su objeto "apuntado", es decir, su *cogitatum*. En suma, las *cogitationes* del *ego* trascendental son *actos intencionales* o *aprehensiones objetivantes*. El término *intencionalidad* es una expresión alusiva a

¹⁶ La fenomenología comienza justamente con la comprobación de que la *intuición* no es sólo *sensible*, sino también *categorial*. La percepción no sólo nos coloca en presencia de una "materia" (*Stoff*), sino también de una "forma" (*Form*), por lo cual podemos "significar" (*bedeuten*) un objeto (no sólo este objeto), relaciones, ideas universales, conceptos temporales, "irrealidades" incluso. Los análisis fenomenológicos de las *Investigaciones lógicas* introducían el concepto de "forma categorial" con base en ejemplos tomados de nuestro lenguaje: "(...) wir sagen nicht bloß, *ich sehe dieses Papier, ein Tintenfaß, mehrere Bücher* u.dgl., sondern auch *ich sehe, daß dieses Papier beschrieben ist, daß hier ein Tintenfaß aus Bronze steht, daß mehrere Bücher aufgeschlagen sind usw.*" "(...) Nosotros no sólo decimos: *yo veo este papel, un tintero, varios libros*, etc., sino también: *yo veo que este papel está escrito, que aquí está un tintero hecho de bronce, que varios libros están abiertos*, etc.". Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*. II Teil. Sechste Auflage. Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1993, p. 128. Pero Husserl no ambicionaba únicamente llevar a cabo un análisis lógico de nuestro lenguaje, sino mostrar que los datos intuidos efectivamente por la conciencia no sólo son objetos mundanos, sino también objetos no meramente sensibles, como es el caso de los objetos ideales. En suma, Husserl pretendía ampliar el concepto de intuición, la cual ya no sería exclusivamente sensible, sino además categorial. De ahí que los correlatos de la conciencia intencional no sean tan sólo los objetos mundano–naturales.

la propiedad esencial de la conciencia, que estriba en ser conciencia *de* algo, *de* un objeto.

Desde el momento en que deseamos clarificar fenomenológicamente los actos intencionales, debemos llevar a cabo una reflexión propiamente trascendental. Por medio de ella, inspeccionamos el *cogito* reducido trascendentalmente, sin ejecutar la posición de existencia natural que hace del estado psíquico un mero elemento real del hombre individual, por consiguiente un estado sometido a las leyes de causalidad psicofísica. Digamos que la reflexión trascendental "altera" el estado psíquico considerado ingenuamente: ya no es un simple *estado* o *factum* condicionado y causado por factores externos, sino un *objeto* de consideración y de examen dentro del contexto de la interioridad subjetiva pura. La actitud reflexivo–trascendental da origen a una conciencia intencional del acto mismo. Sólo así, volcada nuestra atención hacia el *ego*, estamos en posición de emprender un *análisis descriptivo* de los actos intencionales o aprehensiones objetivantes de cualquier índole.

La reflexión nos muestra que con la actitud natural entra en escena un *yo interesado en el mundo*, hasta el grado de que no advierte su ser originariamente no–mundano, y piensa y actúa como si fuera un mero fragmento de la naturaleza¹⁷. En cambio, el *ego* que ejerce la reflexión fenomenológica sobre sí

¹⁷ Ocasionalmente mencionaremos aspectos de la fenomenología de Husserl o de otros autores con el fin de poner de relieve ideas o cuestiones que, aunque no constituyen *ex professo* el objeto de nuestra investigación, son dignas de consideración en la medida en que sugieren una visión más amplia de la filosofía fenomenológica, o motivan al lector para ahondar en problemas relevantes. A propósito de la importancia ética y axiológica de una concepción no mundana de la subjetividad, nos parecen merecedoras de ahondamiento las meditaciones de Emmanuel Lévinas sobre la reciprocidad de las nociones de *esencia* –el ser individual, puramente mundano, recluso en sí mismo, determinado por el "hay" de la totalidad del ser, carente de trascendencia alguna– e *interés* –el "ser–dentro" de una totalidad, el *conatus*, la perseverancia en el ser individual, a veces en conflicto con otros seres individuales–: "L'essence est intéressement. Intéressement qui n'apparaît pas seulement à l'Esprit surpris par la relativité de sa négation et à l'homme résigné à l'insignifiance de sa mort; intéressement qui ne se réduit pas seulement à cette réfutation de la négativité. Positivement, il se confirme comme conatus des êtants (...) L'intéressement de l'être se dramatise dans les égoïsmes allergiques qui sont en guerre les uns avec les autres, et ainsi, ensemble. La guerre est la gest ou le drame de l'intéressement de l'essence". Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, Haag, 1978, p. 15. "La esencia es interés. Interés que no se pone de manifiesto solamente ante el Espíritu sorprendido por la relatividad de su negación y ante el hombre resignado a la insignificancia de su muerte; interés que no se reduce solamente a esta refutación de la negatividad. Positivamente, el interés se confirma como *conatus* de los entes (...) El interés del ser se dramatiza en los egoísmos alérgicos en lucha los unos con los otros, y así, en conjunto. La guerra es el gesto o el drama del interés de la esencia." No nos parece en modo alguno absurdo, y mucho menos peyorativo, plantear que la filosofía fenomenológica de E. Lévinas nos propone una

mismo, se peca de un desdoblamiento que le afecta profundamente: de una parte, en calidad de sujeto constituyente del mundo, es un ego trascendental, sí, (pues el yo psicofísico–natural, en la medida que es resultado de una objetivación parcial, verdadera dentro de ciertos límites y funcional para la praxis, en última instancia no podría pretender la existencia absoluta, la dignidad de ser originario), pero cuyo interés está volcado por completo hacia el mundo, de tal manera que sumerge su ser en el mundo, como si no fuera más que un ente contiguo con otros entes, sojuzgado por las mismas leyes que norman a las cosas y a los seres animados irracionales o racionales; de otra parte, cuando el investigador fenomenológico reflexiona según los derroteros de la reducción, llega a ser un ego trascendental que contempla su obra constituyente en calidad de *espectador desinteresado*, sin participar en la misma¹⁶. Es un ego que considera el modo íntimo de la experiencia intencional, o que vivencia esta intencionalidad, al margen

profundización, sin precedentes, de la significación ética de la no–mundanidad del sujeto trascendental husserliano y de su relación intencional con el mundo y con otros sujetos. Hasta ahora, por razones metodológicas, hemos hablado exclusivamente del ego trascendental, sin mencionar su dimensión intersubjetiva, más recóndita, pero indudablemente más verdadera.

¹⁶ En el importante texto de Rudolf Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur la interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, PUF, Paris, 1994, leemos lo siguiente: « Cette différence entre l'être de la conscience constituante et l'être du monde constitué n'apparaît qu'à la faveur de la démarche artificielle de la réduction phénoménologique qui fait intervenir un nouveau monde de vie du sujet transcendantal. Celui-ci se caractérise par le fait que le sujet transcendantal n'est plus impliqué dans l'œuvre de la constitution du monde. L'agent de la réduction phénoménologique, le 'spectateur phénoménologisant', tout en étant séparé du monde et tout en s'abstenant de prendre part à sa constitution, fait pourtant encore honneur au monde en lui permettant d'apparaître comme—étant constitué. Il ne peut entrer en action et développer la forme de vie transcendantale qui lui est propre que sur la base d'une constitution du monde déjà accomplie, d'un monde qui l'est 'pre-donné' ». (p. 11) «Esta diferencia entre el ser de la conciencia constituyente y el ser del mundo constituido no se manifiesta más que gracias al paso artificial de la reducción fenomenológica que hace intervenir un modo nuevo de vida del sujeto trascendental. Éste se caracteriza por el hecho de que el sujeto trascendental ya no está implicado en la obra de la constitución del mundo. El agente de la reducción fenomenológica, el "espectador fenomenologizante", aunque separado del mundo y aunque se abstiene de participar en su constitución, sin embargo honra al mundo al permitirle aparecer como ente–constituido. El espectador no puede entrar en acción y desarrollar la forma de vida trascendental que le pertenece, más que con base en una constitución del mundo ya cumplida, de un mundo que les es 'dado previamente'." Hemos citado este largo pasaje para subrayar dos ideas: a) El sujeto interesado en el mundo, ya es trascendental aunque no se peca de ello; tan es así que el mundo natural no es sino en calidad de *mundo constituido*; b) El espectador desinteresado no sólo abandona la obra constitutiva, sino que por eso mismo se vuelca sobre su propio modo de ser, el cual difiere del modo de ser de la conciencia trascendental constituyente que se ignora como tal. Digamos que el espectador fenomenológico "interrumpe" su actividad teórica y práctica cuyo horizonte exclusivo y único es el mundo: pensar dentro del mundo y actuar dentro del mundo, como parte integrante del mismo.

de la obra constitutiva propiamente dicha. De alguna manera, esto es índice de que, antes de desplegar el horizonte del mundo, el ego es una vida, una concreción de ser que está en posesión auto-afectiva de sí misma, pues la reflexión que desoculta el ser de la subjetividad trascendental y lo exhibe ante el espectador fenomenológico, no es una creación *ex nihilo*: la subjetividad trascendental ya operaba en nuestra vida natural. Para Husserl, el yo “interesado” es el que experimenta y está sumergido en el mundo. Pero por obra de la actitud modificada fenomenológicamente se lleva a cabo una disociación del yo, en la medida en que el yo fenomenológico se coloca, a título de ‘espectador desinteresado’, por encima del yo ingenuamente interesado en el mundo.

El sujeto que reflexiona, señala Husserl, ya no dice: “*Der Himmel ist blau*” (“el cielo es azul”), sino: “*Ich sehe, dass der Himmel blau ist*” (“yo veo que el cielo es azul”). Es verdad que el hombre que vive en la actitud natural ejerce constantemente esta clase de reflexión. Empero, el espectador fenomenológico además de reflexionar sobre el *cogito* vivenciado, proscribe cualquier toma de posición (*Stellungnahme*) tanto de la experiencia externa como de la experiencia interna. De esta manera ya no me veo confrontado con hechos físicos o psicológicos cuya existencia o posición real debe ser constatada, demostrada o justificada, con hechos trascendentes que por definición no pertenecen a la esfera subjetiva e inmanente. Después de la reducción tengo delante mi vida de yo natural, pero ya no participo en sus intereses teóricos o prácticos, los cuales la volcaban enteramente hacia el mundo. Las tomas de posición respecto de los hechos físicos o psíquicos son “puestas entre paréntesis” (*eingeklammert*), de manera que sólo queda el “fenómeno” o aparición de tal o cual vivencia de percepción que apunta intencionalmente hacia un objeto inmanente o trascendente, aunque yo esté desinteresado por completo del problema de su posición real en la naturaleza psíquica o física. Ahora bien, Husserl insiste en mostrar que de la inhibición de las tomas de posición del yo natural, no se sigue en modo alguno que el espectador fenomenológico contemple una pura “nada”. Por el contrario, lo que es dado al espectador fenomenológico es el “hecho

trascendental puro¹⁹ (*rein transzendente Tatsache*) Es, en última instancia, el hecho ya experimentado por nosotros en nuestra vida natural, pero afectado por una modificación que Husserl expresa mediante la imagen de la "puesta entre paréntesis". Consideremos el ejemplo siguiente propuesto por Husserl mismo para ilustrar lo antedicho: "Si yo miro el jardín floreciente y me deleito en el esplendor primaveral, se da a la reflexión, como *factum* trascendental, absolutamente egológico, justamente este 'yo veo esto y aquello', 'yo me deleito' (...) si este jardín existe o no, y aunque el mundo entero no exista, el fenómeno puro 'yo percibo' permanece incólume; pero también permanece incólume el 'yo percibo este jardín floreciente'. La totalidad está entre paréntesis, es fenómeno puro. Empero, pertenece al percibir, como tal fenómeno puro, que sea percibir *de* lo mentado en él así o asá perceptivamente. Asimismo pertenece al valorar—como—bello este jardín, que sea un valorar esta belleza determinada del jardín, y la *epoché* sólo lo pone entre paréntesis"²⁰.

¹⁹ Miguel García-Baró ha discernido, con notable acierto en nuestro parecer, la índole de los "hechos" de que se ocupa el filósofo trascendental, en última instancia el fenomenólogo. Ante todo, observa García-Baró, "(...) debe hacerse hincapié en que en la pretensión de la filosofía trascendental va implícito que a todo hecho acompaña no ya sólo su *sentido*, sino, precisamente, su *donación* y, en los casos normales, su *aceptación*. No hay hechos en bruto, meros hechos; sino que, justamente, ese otro hecho que es *que los hay* entra a formar parte esencial de la situación total que debe considerarse. Ahora bien, no son ambos *hechos del mismo nivel* un hecho cualquiera y su darse, su estar ahí, su ser para alguien capaz de darse de ello cuenta y, a continuación, formular múltiples preguntas sobre los hechos, incluida la cuestión de su sentido legítimo". Por otra parte, añade García-Baró, "(...) cualquier cosa que acontece es, por así decirlo, más que el puro acontecimiento. Y es que, en efecto, al acontecer el hecho, enseña más que su puro ocurrir, queda una información que, por principio, es útil para cuando otros acontecimientos sucedan (...) Todo hecho queda en el saber como *un caso de un cierto tipo o clase o especie* (...)". Miguel García-Baró, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Editorial Trotta, Madrid, 1999. p. 185–186. En suma, junto con García-Baró debemos distinguir dos niveles de *facticidad*: la del hecho bruto que acontece individual e irrepitiblemente en el tiempo objetivo—mundano; la del "hecho" según su *donación al sujeto* y su *cualificación esencial*, facticidad que acontece en el campo de la experiencia trascendental del *ego*. Digamos que el fenomenólogo inhibe la primera facticidad, para ocuparse exclusivamente de la segunda. Pero no queremos dar a entender que la primera facticidad se da de manera "pura", *simpliciter*. Más bien supone siempre la segunda facticidad, aunque esta permanezca oculta para el yo natural interesado en el mundo. Ahora bien, al asumir la actitud de espectador desinteresado de la facticidad trascendental, el sujeto "interrumpe" su terminación en el horizonte de los *facta* mundanos que, para la vida natural, acontecen simplemente como hechos individuales y únicos en el tiempo objetivo, sin que se manifieste aún la obra constitutiva del sujeto. Anticipemos que justamente en razón de la "interrupción" del interés dirigido exclusivamente hacia el mundo, propiciada por la actitud fenomenológica, habrá lugar para una comparación entre la susodicha actitud y la actitud propiamente estética.

²⁰ "Sehe ich in den blühenden Garten hinaus und freue mich an der Frühlingspracht, so ergibt die Reflexion als transzendentales, als absolut egologisches Faktum eben dies 'Ich sehe das und das', 'Ich freue mich' u.dgl. (...) Ob dieser Garten existiert oder nicht existiert, und mag die ganze Welt nicht existieren, das reine Phänomen 'Ich nehme wahr' bleibt

Así pues, el espectador fenomenológico no está colocado delante de una especie de *cogito* abstracto o vacío. El dato fenomenológico o trascendental que mira el espectador es un *cogito* de su *cogitatum*. Pero no se trata de un *cogitatum* cualquiera, sino precisamente del *cogitatum* de tal *cogito*. Así, observa Husserl, "(...) aunque el jardín fuera de ensueño, ilusorio, yo lo veo como este jardín, determinado así y asá en esta visión, el cual hay que describir así o asá"²¹. Aquí el detalle relevante consiste en que, como espectador fenomenológico, ya no me ocupo teórica o prácticamente de hechos naturales trascendentes, menos aún me intereso en el mundo como *omnitudo essendi* u *omnitudo realitatis*, en el cual yo estaría incluido como parte o fragmento. Mi mirada está dirigida hacia los fenómenos de mi vida trascendental, esto es, de la vida por la cual yo, *ego*, "permiso" que los "hechos" aparezcan ante mí como provistos de un sentido y de una esencia, como correlatos objetivos de una conciencia intencional.

Por consiguiente ya estamos en situación de comprender que el análisis descriptivo, por parte del *espectador desinteresado* que se plantea como *tema* la experiencia intencional, siga dos direcciones: una que Husserl denomina *noemática*, cuya tarea es describir las modalidades del objeto intencional; otra llamada *noética*, encargada de la descripción de las modalidades del *cogito* o acto mismo. Después de la reducción, observa Husserl, conservamos a título *noético* el campo de la vida pura de conciencia; a título *noemático*, el mundo como objeto intencional de la conciencia. La fenomenología se esfuerza justamente por manifestar la concreción plena del *ego* trascendental, la cual incluye tanto los actos intencionales como sus objetos correlativos.

bestehen; aber es bleibt auch bestehen das 'Ich nehme diesen blühenden Garten wahr'. Das Ganze steht in Klammer, ist reines Phänomen. Aber untrennbar gehört zum Wahrnehmen als solchem reinen Phänomen, dass es Wahrnehmen von dem darin so und so wahrnehmungsmäßig Vermeinten ist. Ebenso gehört zum Schön-Werten dieses Gartens, dass es Werten dieser bestimmten Gartenschönheit ist, und die Epoché gibt dem nur eine Klammer". Edmund Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Herausgegeben von Bernd Goossens, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002 (Husserliana Band XXXV), 79–80, 21–28, 1–7. En lo sucesivo citaremos este texto como *Hua* XXXV.

²¹ "(...) mag der Garten ein Traumgarten, ein illusionärer sein, ich sehe ihn als diesen, in diesem Sehen so und so bestimmten und zu beschreibenden". *Hua* XXXV, 80, 16–18.

Nos instalamos así dentro del terreno de una *egología* trascendental, de una “*psicología*”²² de la interioridad pura que se limita a describir, sin el recurso de explicaciones causales que serían exteriores o trascendentes respecto del dato fenomenológico puro, las experiencias propiamente intencionales. Esta *egología* o *psicología descriptiva* no parte de los contenidos sensibles que la psicología empírica explica; para la fenomenología, la expresión pura de la experiencia interna no es la sensación (que exige un análisis fenomenológico peculiar y subordinado), sino el *acto intencional*, la *aprehensión objetivante* que nosotros significamos con proposiciones como “yo percibo algo”, “yo recuerdo algo”, “yo imagino algo”, “yo fantaseo algo”, etc. Ahora bien, el primer aspecto que hay que destacar a propósito de la conciencia intencional, independientemente de su carácter específico y peculiar²³, es que tiene como objeto una unidad idéntica, un correlato único de diversas modalidades de conciencia *noemático-noéticas*. Dicho con otras palabras, la “conciencia de algo”, no es posible sin la intervención de una *síntesis* que se abre paso a través de las complejidades multiformes de las diferentes modalidades del acto y de los aspectos del objeto en cuestión. Importa sobremanera observar que la síntesis consciente no sólo opera en las *cogitationes*

²² Con razón se nos podría advertir que Husserl utiliza el término “psicología” para designar una ciencia que estudia los datos de la experiencia interna en calidad de “hechos naturales” —los cuales ya distinguimos de los “hechos fenomenológicos” o “trascendentales”. Una ciencia semejante por definición no es eidética, ni mucho menos trascendental. No sólo no atiende las invariantes esenciales, sino que ni siquiera vislumbra la obra constitutiva del sujeto trascendental. Aquí empleamos la palabra entrecomillada, precisamente para subrayar la laxitud de su sentido. Husserl mismo trataba de establecer una “psicología fenomenológica pura” distinta de la “psicología natural”, para mostrar finalmente que la primera es fundamento de la última. Así, Husserl escribe: “(...) la fenomenología psicológica debe sin duda ser fundada como ‘FENOMENOLOGÍA EIDÉTICA’; está exclusivamente dirigida, pues, a las formas esenciales invariantes. Por ejemplo, la fenomenología de la percepción de cuerpos no es un registro de las percepciones que ocurren fácticamente o que cabe esperar, sino la exhibición del sistema invariante de estructuras sin el cual serían impensables la percepción de un cuerpo y una multiplicidad sintéticamente concordante de percepciones como percepciones de uno y el mismo cuerpo”. Edmund Husserl, *El artículo de la Enciclopedia Británica*, (traducción y edición de Antonio Ziriñón), Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, México 1990, p. 65–66.

²³ Por necesidades del discurso que seguimos en nuestro trabajo, hemos subordinado, al menos verbalmente, la fenomenología de la sensación (llamada por Husserl *fenomenología hiletica*) a la fenomenología de las vivencias intencionales o aprehensiones objetivantes; asimismo, hemos realzado la intencionalidad como propiedad esencial de todos los actos de conciencia. Empero, se trata de aseveraciones provisionarias, y por consiguiente artificiales de alguna manera, sobre todo si tenemos en cuenta que Husserl ha matizado tanto la cuestión concerniente a la *hile* o materia en su relación con la aprehensión o acto, como el asunto del carácter no intencional de algunas vivencias.

particulares, sino además en la vinculación posible entre las mismas²⁴. No se logra mostrar y aclarar el rasgo intencional de la conciencia, nos dice tajantemente Husserl, si no se elucida el carácter original de esta síntesis irreducible a cualquier entrelazamiento natural o composición causal–mundana.

Para Husserl, la forma fundamental de esta síntesis es la *identificación*; más aún, Husserl añade que la identificación transcurre *pasivamente* bajo la forma de la *conciencia interior del tiempo*; incluso nos creemos autorizados a decir que la conciencia del tiempo, en primera instancia, es el transcurso constante de la conciencia sintética de identificación. Esta *duración interior*, escenario de la conciencia intencional o quizá la intencionalidad misma²⁵, no debe ser confundida con la duración de un objeto mundano. No se trata en absoluto de un instante que persiste en la medida que concurren ciertas condiciones y circunstancias, ni de un proceso determinado, en su principio y en su fin, por causas externas, sino de un flujo vivo y constante de fases temporales –no mensurable por un cronómetro–, en el cual y por el cual, se constituye un objeto idéntico.

²⁴ Es difícil lograr un lenguaje adecuado para expresar la unidad de la conciencia trascendental. Justamente por eso debemos precavernos contra el peligro de introducir en ella divisiones y separaciones abstractas: la síntesis de objetos y de las vivencias mismas no es algo así como un "tercer elemento" aparte de las "complejidades del acto" y de los "aspectos del objeto", sino algo que pertenece esencialmente a las vivencias mismas, tanto en calidad de vivencias constitutivas de objetos como en calidad de vivencias que se vinculan entre sí. Por otra parte, la expresión "*cogitationes* particulares" no debe apreciarse más que como un momento metodológico que, *per viam abstractionis*, caracteriza una cierta *cogitatio* como diferente de otra, por ejemplo la percepción como distinta de la imaginación, o la intelección como distinta de la volición. Empero, en la vida del sujeto trascendental no imperan tales oposiciones, sino que se trata de una unidad que constituye una historia personal o historia de sí mismo.

²⁵ Justo ahora nos vemos confrontados con un problema arduo, cuya solución según un cierto sentido u otro distinto, reviste suma importancia para la interpretación correcta de la fenomenología husserliana. Al parecer de Klaus Held "(...) auch die Konstitution der sogenannten 'idealen Gegenstände' eine Zeitigung ist, weshalb sich ihre vermeintlich 'überzeitliche' Seinsweise als 'Allzeitlichkeit' herausstellt". "(...) La constitución de los llamados objetos ideales consiste en una temporalización, por lo cual su modo de ser presuntamente "supra-temporal" se manifiesta como "omnitemporalidad". Klaus Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, (Series Phaenomenologica, 23), Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966, p. IX. En cambio, J.N. Mohanty opina: "Consciousness exhibits also an atemporality and that in two respects: for one thing (...) the intentional act which as an act is in the temporal flux shows an essential correlation with an unreal, nontemporal noema, and consciousness is just this correlation". J.N. Mohanty, "Towards a phenomenology of self-evidence", in: *Explorations in phenomenology. Papers of the Society for Phenomenology and Existential Philosophy*, edited by David Carr and Edward S. Casey, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973, p.212.

Tal objeto no está contenido –nosotros diríamos “empotrado” o “incrustado” realmente²⁶, en la conciencia intencional y temporal. Más bien está en la conciencia de una manera “ideal”, como objeto intencional, que no es, para la conciencia, algo sobreañadido, sino que la vida trascendental misma lo implica a título de *sentido*, es decir de ‘obra intencional’ de la síntesis de la conciencia. Por otra parte, hemos dicho ya que la síntesis trascendental, en su forma temporal, no sólo vincula los estados particulares de la conciencia, sino su vida entera. Husserl nos habla incluso de un *cogitatum* universal que es correlato del *cogito* universal de la conciencia. Éste a su vez sería, en definitiva, la *vida universal*, en su unidad y totalidad indefinidas e ilimitadas. Ahora bien, Husserl insiste en que la vida intencional asume la forma sintética de la conciencia interior del tiempo. Los actos del *ego*, sin excepción, están ordenados en el tiempo interior de la conciencia, en la corriente temporal fluyente; comienzan y terminan dentro del horizonte temporal infinito y permanente, que no es el tiempo cósmico o real–mundano.

Notemos respecto de esto último, que Husserl ha introducido la noción de *horizonte* a propósito de los actos intencionales²⁷. Husserl quiere decir que cada estado de conciencia actual implica posibilidades prefiguradas en él mismo, las

²⁶ Hemos utilizado y contrapuesto los términos “real”, “irreal” e “ideal”, sin aclarar hasta ahora su significación en el contexto de la fenomenología husserliana. Provisionalmente, digamos que “realidad” (El sustantivo *Realität*, y sus derivados, los adjetivos *realer*, *reales*, *reale*, y el adverbio *real*) expresa para Husserl el “ser–mundano”, el “ser–parte–integrante–de–la–naturaleza”, sometido a leyes causales que rigen a los entes individuales y a los procesos “cósicos” y psicofísicos diversos. Las nociones de “irrealidad” e “idealidad” aquí sólo han servido para indicar el contraste entre el ser inmanente del sujeto *trascendental* (con sus actos y sus objetos intencionales) y el ser–mundano *trascendente*. Ahora bien, debe evitarse la tentación de pensar que tales conceptos (“irrealidad” e “idealidad”) nos confrontan con una nada pura o con una abstracción vacía. Por el contrario, apuntan hacia la concreción plena de la vida egológica y su manera peculiar de conocer los objetos, incluso trascendentes y “reales”.

²⁷ Roberto Walton ha estudiado la intencionalidad de horizonte u “horizonticidad”, como él la denomina. Walton nos dice acertadamente que “en relación con la intencionalidad, la conciencia de horizonte tiene una función que exhibe un doble carácter. Por un lado, permite que la donación de sentido sea complementada por una donación de derecho y se prolongue en una transferencia de sentido. Por otro lado, en la forma de un horizonte inicial originario, proporciona una base para los actos intencionales. Este doble papel dentro de la fenomenología trascendental le confiere una peculiar anterioridad y posterioridad respecto de los actos. Es la condición de posibilidad tanto del despertar de la conciencia de un objeto como de la consumación de la validez y el sentido del acto intencional”. Roberto Walton, “Función y significado de la intencionalidad de horizonte”, en *Cursos e Congresos da Universidad de Santiago de Compostela N° 111 (Congreso Fenomenología y Ciencias Humanas)*, 1998, p. 162.

cuales a su vez manifiestan el carácter del “deber ser o haber de ser”²⁸ llevadas a cabo por el *ego*. Husserl define estas “posibilidades prefiguradas en cada acto”, y este “deber ser llevadas a cabo por el *ego*”, como una *protención continua* que necesariamente acompaña a la conciencia intencional. Se trata, sin duda, de una noción muy importante para comprender la vida del *ego*, puesto que justamente con la *protencionalidad*, entra en escena la determinación del *ego* como “yo puedo” (*Ich kann*), “yo actúo”, “yo puedo actuar de tal o cual manera”. Apreciamos a esta protención como “continua” porque constantemente se modifica y adquiere un sentido nuevo. En suma, la protencionalidad nos permite hablar de una conciencia que puede actuar libremente para cumplir los horizontes que están colocados delante de ella. Empero, al menos en el terreno de la vida perceptiva, esa libertad está condicionada por el mundo que nos es dado como correlato objetivo trascendente.

El tema de la relación entre los conceptos de “protencionalidad” y “yo puedo” amerita algunas consideraciones detalladas²⁹. Husserl asevera que en la esfera egológica no sólo encontramos meras vivencias individuales, de las cuales tendríamos certeza como *presentes*. No sólo disponemos de la capacidad (*Fähigkeit*) de reconocer con certeza como *habiendo sido* un objeto que alguna vez experimentamos, como objeto idéntico tanto en su duración temporal como en

²⁸ “Deber-ser” no significa aquí “necesidad absoluta”, ni siquiera “obligatoriedad ética”. Más bien denota, nos parece, una cierta *necesidad hipotética*, justamente como la ha comprendido Leibniz: los horizontes que rodean el campo de conciencia actual *han de ser cumplidos* por la obra sintética del sujeto trascendental, bajo la *hipótesis* de que el sujeto trascendental decida cumplir tales o cuales horizontes. Ahora bien, tan sólo hay que señalar que la vida intencional, por necesidad de esencia, implica los procesos de modificación retencional y protencional, por tanto la constitución permanente de horizontes de “pasado” y de “futuro”, del “irse” (*gehen*) de, y del “llegar” (*ankommen*) de los objetos en el campo de la conciencia presente. Pero no se trata tanto de una necesidad coercitiva o de una especie de imposición a un *ego* muerto (como pudiera sugerir una interpretación precipitada de las expresiones de Husserl referentes a la “pasividad del sujeto respecto de la conciencia del tiempo”), como del reconocimiento de la “necesidad” que equivale a una vivacidad en grado sumo, a una estructura pasiva y necesariamente dada, sí, pero que es *condición de posibilidad* de la conciencia y de la libertad.

²⁹ Klaus Held ha advertido la vinculación esencial entre conceptos como “protencionalidad”, “cumplimiento” y “satisfacción”: “Der Urmodus der Intentionalität, in der sie auf die ihr gemäßeste Weise verwirklicht wird, ist die Urnähe des Bewußten, die Erfüllung der Intention durch Selbstgebung, Präsentation, d.h. die ‘Befriedigung’ der gleichsam instinktiven Erfüllungstendenz jeder Wahrnehmung”. “El modo primitivo de la intencionalidad en el cual la protención es realizada de la manera más apropiada, es la proximidad originaria (*Urnähe*) de lo consciente, el *cumplimiento* de la intención mediante la donación de algo en sí mismo, la presentación, es decir la ‘satisfacción’ de la tendencia de cumplimiento instintiva, por así decirlo, de cualquier percepción”. Klaus Held, *Lebendige Gegenwart...*, p. 41.

su lugar temporal (proceso que, dicho sea de paso, exige esencialmente que los objetos pasados sean rememorados dentro de un horizonte que se despliega hacia un futuro recuerdo adecuado, término de la rememoración). Además las vivencias apuntan hacia posibilidades (*Möglichkeiten*), probabilidades (*Wahrscheinlichkeiten*) de datos, relaciones, estados de cosas (*Sachverhalte*) y generalidades. Dicho con otras palabras, las vivencias apuntan hacia algún *ser anticipado*, hacia lo que *ha de llegar* a la motivación originaria; pero no con evidencia apodíctica, sino con evidencia presuntiva, supuestas ciertas condiciones.

Desde el punto de vista noético hay que hablar del fenómeno “yo puedo” (*Ich kann*), el cual acontece dentro de un “espacio libre” o “margen de movimiento” (*Spielraum*). Al considerar un objeto percibido yo muevo así o así los ojos, la cabeza, quizá el cuerpo entero. Esta acción subjetiva necesariamente está acompañada de la conciencia del “yo puedo”, la cual a su vez está acompañada de la conciencia del “espacio libre” o “margen de movimiento” que acabamos de mencionar. Se trata de un espacio o margen de movimientos posibles, *cuyo ser es esencialmente anticipado*, y más importante aún, es *a consecuencia de...* (*Infolge*) Husserl nos invita a examinar el ejemplo de la visión de una casa³⁰: si yo muevo los ojos de cierta manera, *a consecuencia de* ello debe transcurrir tal o cual serie de aspectos de la casa, tal superficie, tal ángulo, etc. Ahora bien, aquí la relación fenomenológica del “yo puedo” con el “ser-anticipado” y “ser-a-consecuencia-de...”, no es en absoluto una relación causal o hipotética. No es causal (en sentido de necesidad) porque si bien el “yo puedo” expresa una evidente *anticipación práctica*, no por eso la evidencia de tal anticipación incluye la evidencia de la futura entrada en escena del objeto anticipado: el futuro no es deducible a partir del presente, sin embargo el futuro es sostenido, en su “ser que llega”, puramente por la motivación de la voluntad. Cada acción (“yo hago”, “yo actúo”, *Ich tue, Ich handle*) lleva consigo, continuamente, anticipaciones prácticas que gozan de la

³⁰ Cf. *Hua XXXV*, 161, 8–24.

evidencia de que, en caso de “cumplirse” o ya cumplidas, serían o fueron realizadas voluntariamente por el *ego*³¹.

Por consiguiente, no hay que explicar mediante argumentos *causales trascendentes* el “cumplimiento” de una anticipación práctica, como si hiciera falta una teoría de las condiciones objetivas físicas o psicológicas exteriores a, o al margen de, la acción libre ya terminada para dar razón de la misma. El cumplimiento de la anticipación práctica, considerado fenomenológicamente, no requiere el soporte de una teoría psicológica o psicofísica que purifique al sujeto mundano de todos los condicionamientos, o de algunos condicionamientos, para conferirle una cierta facultad de “libre albedrío” (una teoría que, por demás, podría concluir que tales condicionamientos pesan hasta tal grado sobre el *ego*, que en última instancia la libertad es imposible; pero tal aseveración sólo se plantea situándose por completo fuera de la esfera inmanente del “yo puedo” y del “ser—a-consecuencia—del—yo—puedo”; el defecto de tales argumentaciones teóricas que tratan de desenredar la libertad de los nexos causales, o por el contrario de embrollarla cada vez más en los mismos, consiste en que se despliegan ignorando los datos intuitivos primarios que el fenomenólogo quiere descubrirnos mediante la reducción). El cumplimiento práctico tampoco requiere del recurso a una certeza introspectiva, meramente psicológica, del yo como “causa” de tal o cual acción. Por esencia el cumplimiento práctico sólo es tal en la medida que ha sido llevado a cabo libremente por el yo.

³¹ El análisis fenomenológico de la protencionalidad y de la co-presencia de potencialidades en la vida trascendental debe conducirnos a una concepción del modo de ser del *ego* en la cual la voluntad ocupa un primer lugar en la aclaración genética de la subjetividad, en tanto que es el motor de la vida que *pro-tiende* o está orientada hacia el futuro, la fuente de las posibilidades de vivencias intencionales de nivel superior (estética, ética, teórica). Incluso nos atreveríamos a decir que la voluntad, como sostén de la vida más allá del presente puntual que entra en escena por obra de la asociación, de la atención o de la reflexión, es el indicativo de una especie de auto-afección o experiencia originaria e inmediata de sí mismo, antes de cualquier manifestación objetiva en “presente”. Se trata de una línea de investigación que ya ha sido señalada por Klaus Held, y que merecería ser ahondada por la fenomenología contemporánea: “Thus events in everyday life can strike us as identical and persisting objects. But in the co-presence of potentialities the completely uncertain future lies concealed, and the presence of the object’s identity stretches into this future. It is for this reason that the ordinary assumption of objective identity is an anticipation of the unexpected transition into a present. This anticipation does not acquire its right from that which appears at present. It can be motivated only by the human will, which is in the position to stretch itself into the absolutely unknow. Objective identity results from the will’s positing”. Klaus Held, “World, Emptiness, Nothingness: A Phenomenological Approach to the Religious Tradition of Japan”, *Human Studies*, (20), 1997, p. 157. El subrayado es nuestro.

En suma, podemos concluir que la fenomenología husserliana no hace de la conciencia trascendental un momento de percepción entretelado con un cúmulo de recuerdos que se vacían progresivamente hasta hundirse por completo en la oscuridad. El *ego* no sólo “puede” lograr intuiciones de los lados no percibidos de un objeto; además “puede” rememorar la cadena de recuerdos que arrastra consigo. Esto es así porque la conciencia siempre está “pro-tendida” o “pro-tensa” hacia potencialidades, prefiguradas en la percepción y en el recuerdo, que son susceptibles de ser actualizadas por el *ego*. Si tuviéramos que definir con pocas palabras la *conciencia protencional*, tal como la comprende Husserl, diríamos que es la conciencia en tanto que apunta hacia “espacios libres” u *horizontes de posibilidades*³². Cada horizonte puede ser interrogado sobre lo que está implícito en él, sobre el sentido objetivo que está indicado en él, pero no-presente, o presente sólo de una manera potencial.

Husserl nos comenta que la conciencia protencional apunta hacia el *cogitatum* en su plenitud de manifestación, en su “ser en persona” –aunque, *de facto*, éste jamás se llegue a presentar como dado definitivamente–. Empero, no hay que juzgar por ello que las prefiguraciones implicadas en los estados actuales de conciencia, son absolutamente indeterminadas. Husserl considera que las susodichas prefiguraciones están investidas con una cierta estructura de determinación que da lugar a “anticipaciones” o “expectativas” que son cumplidas ulteriormente, o bien por el progreso de la percepción, o bien por la fidelidad de la rememoración que se cumple mediante “re-presentaciones” (*Vergegenwärtigungen*)³³. La conciencia intencional puede acercarse a un objeto

³² Incluso si hemos de hablar de una pasividad del sujeto respecto de la estructura temporal fluyente de proto-impresiones, retenciones y protenciones, amén de una imprevisibilidad del contenido real del futuro que se aproxima inminentemente, lo cierto es que esa pasividad y esa imprevisibilidad son las condiciones del ejercicio del “yo puedo”. Por eso nos parece acertado el comentario siguiente de Klaus Held: “(...) Das Strömen ist jedoch, wie noch einmal betont sei, keine beklagwürdige Einbuße an einem ausdenkbaren Idealzustand weiterführenden Lebens; eröffnet es ihm doch als Konstituens der urpassiven Übergangssynthese alle seine horizonthaften Möglichkeiten (...)”. “(...) Sin embargo el flujo, como alguna vez se subrayó, no es una pérdida lamentable de un estado ideal imaginable de la vida que experimenta el mundo; el flujo, como constituyente de la síntesis de transición proto-pasiva, manifiesta a la vida todas sus posibilidades de horizonte (...)” Klaus Held, *Lebendige Gegenwart*..., p. 44.

³³ La representación en el sentido de *Vorstellung*, como justamente indica A. Zirión, es una “(...) vivencia intencional estructurada del modo más simple y como soporte de todas las demás vivencias intencionales”. Antonio Zirión, *Ideas / en*

idéntico según perspectivas nuevas, poniendo así en juego la actividad donadora de sentido por parte del sujeto. Ahora bien, tales modificaciones de la conciencia sólo son posibles en calidad de *cumplimiento* (*Erfüllung*) de horizontes de intencionalidad: "(...) Todo lo aparente propiamente dicho es cosa aparente sólo debido a que está rodeado de, y entremezclado con, un horizonte intencional vacío; debido a que está circundado por un halo de vacío aparicional. Este vacío no es una nada, sino un vacío que hay que llenar. Es una indeterminación determinable, puesto que no hay que llenar el horizonte intencional arbitrariamente; es un horizonte que tiene el carácter fundamental de la conciencia como 'conciencia de algo'. Este halo de conciencia, a pesar de su vacío, tiene sentido bajo la forma de una prefiguración que prescribe una regla para la transición hacia nuevas apariciones actualizadoras"³⁴.

En esta etapa de nuestro trabajo advertimos una peculiaridad muy importante del objeto intencional como es concebido por Husserl: el objeto es un *polo de identidad* que no se limita a ser dado intuitivamente en el acto respectivo, por ejemplo una percepción o una re-presentación de la imaginación; además, el objeto posee un sentido "prefigurado" y "por llevar a cabo". Según Husserl, el objeto es *índice* para una intencionalidad noética que puede y debe ser buscada y explicitada. Justamente por eso Husserl estima que el análisis fenomenológico de la conciencia intencional consiste principalmente en revelar las potencialidades implicadas en las actualidades de la conciencia. Sólo así puede explicitarse, precisarse y esclarecerse lo que es "significado" por la conciencia intencional, esto es, su sentido objetivo. Digamos que el análisis intencional es presidido por una

español...", p. 325. En cambio la re-presentación en el sentido de *Vergegenwärtigung* (que se ha traducido también como "presentificación" o "representación") es siempre una modificación reproductiva de la percepción, ya se trata de un recuerdo, de una expectativa, de una fantasía o de una imagen. La diferencia entre estas últimas vivencias consistirá en el modo como el objeto es "puesto" por la aprehensión: como "habiendo sido", como "posible", como "irreal", etc.

³⁴ "(...) alles eigentlich Erscheinende ist nur dadurch Dingerscheinendes, daß es umflochten und durchsetzt ist von einem Intentionalen Leerhorizont, daß es umgeben ist von einem Hof erscheinungsmässiger Leere. Es ist eine Leere, die nicht ein Nichts ist, sondern eine auszufüllende Leere, es ist eine bestimmbare Umbestimmtheit. Denn nicht beliebig ist der intentionale Horizont auszufüllen; es ist ein Bewußtseinshorizont, der selbst den Grundcharakter des Bewußtseins als Bewußtseins von etwas hat. Seinen Sinn hat dieser Bewußtseinshof, trotz seiner Leere, in Form einer Vorzeichnung, die dem Übergang in neue aktualisierende Erscheinungen eine Regel vorschreibt". Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1925*. Herausgegeben von Margot Fleischer, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966 (Husserliana Band XI), 6, 2-13. En lo sucesivo citado como *Hua XI*.

evidencia fundamental: todo *cogito* es significación o sentido objetivo de aquello hacia lo que apunta, hacia lo que “pro–tiende”. Esta significación excede por completo lo dado intuitivamente en el ahora presente; está repleta, por así decirlo, de un *plus* que siempre va más allá del dato de evidencia palmaria que aparece en el instante. Husserl nos habla, para caracterizar la protención, de un *desbordamiento de la intención en la intención misma*, como momento esencial de toda conciencia. Constatamos, pues, que la descripción fenomenológica no se circunscribe a la descripción estática de la correlación *cogito–cogitatum*; además, nos constriñe a penetrar en la vida dinámica del sujeto trascendental, a descubrir el progreso sintético que franquea las modalidades diversas de conciencia, y a desvelar los modos de proceder propiamente *egológicos*.

Por consiguiente, cuando el fenomenólogo pretende establecer una teoría trascendental de la percepción, de la imaginación o de la fantasía, no debe estancarse en el análisis descriptivo del acto singular según su manifestación presente. Más bien su esfuerzo requiere orientarse hacia la explicitación de los horizontes intencionales que envuelven a dichos actos. Las potencialidades que el fenomenólogo descubre desempeñan un papel constitutivo en la formación del sentido del *cogitatum*, sea éste percibido, imaginado o fantaseado. Sólo un análisis semejante nos descifra el enigma de cómo en la *corriente temporal y fluyente de la vida trascendental* llegan a ser conscientes *unidades objetivas*.

Por razones metodológicas el análisis fenomenológico se refiere en primer lugar al esquema general *cogito–cogitatum* (aprehensión objetivante). En la descripción de tal estructura, el objeto intencional, situado del lado del *cogitatum*, ejerce la función de *hilo conductor trascendental*. Es forzoso partir del objeto dado pura y simplemente, de ahí remontar hacia el modo de conciencia correspondiente y a los horizontes de las potencialidades en él implicadas; después, hay que ascender a otros modos de conciencia posibles, en los cuales el objeto podría exhibirse como “él mismo”.

§2. LOS PROBLEMAS CONSTITUTIVOS A PROPÓSITO DE LAS VIVENCIAS DE PERCEPCIÓN E IMAGINACIÓN.

En lo que a nosotros concierne, nos interesa exponer detalladamente la teoría trascendental husserliana de la fantasía y de la imaginación, la cual es fundamento de teorías constitutivas superiores (por ejemplo de la consideración artística y de la conceptualización científica). Las reflexiones que hasta ahora hemos llevado a cabo, sobre el *ego* trascendental y el campo de experiencia trascendental, nos sirven para demarcar el contexto de nuestro trabajo y para indicar los lineamientos metodológicos husserlianos que trataremos de aplicar con fidelidad.

El idealismo trascendental, que no es más que la fenomenología de la conciencia intencional³⁵ gira en torno del concepto, sumamente importante y complejo, de *constitución*. Éste, en principio, denota la correlación trascendental *cogito–cogitatum*. Pero no se trata tanto de una mera correlación estática entre el acto y el objeto intencional, como de un "posibilitar" la manifestación del ser trascendente. Para ser más exactos, Husserl ha forjado el concepto de *constitución* partiendo de la constatación fenomenológica de que una cosa trascendente no nos es dada sino en apariciones múltiples y según perspectivas muy variadas. Pero no se trata, nos dice Husserl, de enunciar esta tesis general, sino de seguirla en sus configuraciones singulares. Digamos con Husserl que la *fenomenología constitutiva* analiza las esencias implicadas en los fenómenos noéticos y noemáticos donde se configura la experiencia intuitiva de las cosas, y en principio de las cosas que aparecen en el espacio, puesto que para Husserl la experiencia fundamental u originaria es la representación espacial. "(...) El problema de la constitución significa únicamente esto: es posible abarcar mediante la intuición y captar teóricamente las series reguladas de apariciones que convergen *necesariamente* en la unidad de una cosa que aparece (...) estas series pueden ser analizadas y descritas según su originalidad *eidética*, y la *función de*

³⁵ Empero la fenomenología trascendental implica que las vivencias intencionales sean enfocadas conforme a una actitud peculiar: ya no como simples "vivencias de...", sino como *obras constitutivas* por parte del sujeto.

correlación, conforme a reglas, entre la cosa determinada que aparece, tomada como unidad, y la infinidad diversa pero determinada de apariciones, puede ser sometida a una evidencia plena y así despojada de cualquier misterio³⁶.

Husserl ha considerado también el problema de la constitución de objetividades de "nivel superior" como los objetos de valor, los objetos prácticos, las instituciones concretas del mundo civilizado como son el Estado, el Derecho, la Iglesia, etc. Tales objetividades, señala Husserl, han de ser descritas justamente como nos son dadas. Ahora bien, Husserl nos dice que la constitución de las objetividades de nivel superior remite a la constitución de las cosas espaciales y de los sujetos psíquicos, y en última instancia remite a la constitución de la naturaleza material. Empero, Husserl descarta que las objetividades de nivel superior, entre las cuales hemos de numerar al objeto estético, equivalgan a la simple suma de realidades naturales. Así, cada síntesis objetiva nueva exige una fenomenología constitutiva *sui generis*, que estudie las modalidades específicas de la dación de un objeto.

Ahora bien, para ahondar en el concepto de constitución en relación con las vivencias de percepción e imaginación, debemos ahora considerar que hay *síntesis* de la conciencia que verifican o cumplen la intención de un acto, mientras que otras por el contrario la debilitan o incluso la destruyen. Así pues, el dominio objetivo de la conciencia está dividido por la "razón" y la "sinrazón", por el "ser" y el "no ser". Razón no significa aquí una mera facultad psíquica además de otras sobre las que estaría yuxtapuesta, o a las que "informaría". Más bien quiere decir posibilidades de confirmación, de verificación y de cumplimiento. En suma, la razón significa, en sentido fuerte, la posibilidad de la *evidencia*, comprendida ésta como una "presencia del ser—en—sí—mismo" ante la conciencia, pero no en sentido objetivo o metafísico, sino precisamente en sentido intencional.

³⁶ "(...) le problème de la constitution signifie uniquement ceci: il est possible d'embrasser par l'intuition et de saisir théoriquement les séries réglées d'apparences qui convergent *nécessairement* dans l'unité d'une chose qui apparaît (...) ces séries peuvent être analysées et décrites selon leur originalité *éidétique*, et la fonction de *corrélation, conforme aux règles, entre la chose déterminée qui apparaît, prise comme unité, et le divers infini, mais déterminé des apparences (...)*". Edmund Husserl, *Idées directrices...*, p. 507.

Así, se comprende que el tema por excelencia de la investigación fenomenológica sea la evidencia. Husserl califica a ésta como un fenómeno general y último de la vida intencional. La evidencia se opone a la conciencia abstracta, simbólica e indirecta. Digamos que la evidencia es, para Husserl, el modo de conciencia en el cual una cosa o un "estado de cosas" se presentan en sí mismos, en "persona". Husserl añade que se trata de un "modo final", en la medida que el *ego* ya no apunta confusamente, "en vacío", hacia algo. Por el contrario, está próximo de la cosa misma. La evidencia, en definitiva, es *experiencia*. La conciencia intencional tiende hacia una experiencia plena y omnilateral de las cosas. No hay, para Husserl, conciencia o acto de conciencia que no admita ser considerado como evidencia, o que no esté ordenado a posibilidades de evidencia (veremos que es, de alguna manera, el caso de la imaginación en sentido amplio). En última instancia, toda conciencia intencional está subordinada a síntesis o cumplimientos que pertenecen al dominio del "yo puedo" (aunque para Husserl hay la conciencia de un fondo de pasividad por el cual un objeto nos es dado sin que el *ego* intervenga; se trata de objetos que no pertenecen a la esfera práctica o axiológica, de las "cosas" despojadas de los atributos que sólo tienen razón de ser por una obra del espíritu).

Aquí conviene que introduzcamos un matiz importante que desempeñará un papel decisivo a lo largo de nuestro trabajo: la evidencia no sólo corresponde a los conceptos "ser" y "no ser"; también corresponde a las variaciones modales del ser como "ser-possible", "ser probable", "ser dudoso". Más aún, la evidencia corresponde a variaciones cuyas fuentes son la *conciencia afectiva* y la *conciencia volitiva*. Así pues, del objeto intencional no sólo podemos predicar o bien que es o no es, o bien que es, sí, pero "dudoso" o "probable". Además podemos predicar que es un *valor* o un *bien*. En cierto momento de nuestro trabajo estos matices, mejor aún estas distinciones fenomenológicas, adquirirán una importancia capital.

Ahora bien, Husserl nos dice que la conciencia intencional está atravesada por una oposición entre lo *real* y lo *imaginario* (ficción de realidad). No hay acto

"posicional"³⁷ que no pueda ser modificado según el modo de lo imaginario, de lo ficticio, del "como si" (*als ob*). La imaginación y la ficción "duplican" los "modos existenciales", esto es, los actos posicionales de certeza de una realidad, pero con modos puramente "irreales". Cualquier modo de conciencia de posición admite un duplicado imaginario y ficticio, un modo de "quasi posición", que no es más que una "sombra", una "réplica" del acto que efectivamente "pone" el ser. El punto que aquí nos interesa subrayar es que la ficción ofrece un concepto nuevo de posibilidad. Para comprender esta idea importante, conviene contrastar la *posibilidad que nos ofrece la variación libre de la fantasía* con la *posibilidad real*. Supongamos –el ejemplo es de Husserl– que estamos frente a un objeto rojo, y libremente fantaseamos que el objeto es azul. El objeto *realmente* es rojo, pero es posible que fuera azul. El "repinte" ficticio de azul admite el carácter de "posible" en la medida que pudiera ser visto intuitivamente. La única "imposibilidad" aquí consiste en que el objeto sea rojo y azul a la vez, o rojo y verde a la vez. Empero, la percepción del objeto rojo "desmiente", "entra en conflicto" con, el azul fantaseado, el cual por lo mismo, en tanto fantaseado y "desmentido" por la percepción presente, siempre adolecerá el carácter de "nulidad", de "nulo", de "invalidación" por la percepción. No obstante, en la medida en que la fantasía *nos da una posibilidad* (que siempre conserva el estatuto de "nulidad" por ser posibilidad fantaseada y en conflicto con la percepción actual), bien podemos "creer" en ella, concederle una "certeza", puesto que no infringe el principio de contradicción. Husserl distingue esta *posibilidad ideal* de la *posibilidad real*, la cual está fundada en la diferencia entre la certeza que nos da apodóticamente la percepción y la certeza de una expectativa que está motivada originariamente por la percepción o un recuerdo claro. En el último caso, podemos ver ciertos procesos causales, por ejemplo, nos dice Husserl, el forjamiento del hierro o la

³⁷ En *Ideas 1* Husserl nos habla de "caracteres" que modifican la estructura *nóesis-nóema* (acto-objeto), entre ellos los *caracteres de ser*. En el caso de la percepción, encontramos la *creencia* de que tal o cual objeto es real, la *certeza* de que el objeto es real, etc. Para Husserl se trata de actos que "ponen" el ser. Husserl ha definido la "posicionalidad" como "(...) une certaine aptitude potentielle à opérer actes doxiques qui posent l'être de façon actuelle". *Ideas directrices*, p. 386. "(...) una cierta aptitud potencial para operar actos dóxicos que ponen el ser de manera actual". Ahora bien, es importante notar que Husserl ha empleado la noción de "posicional" en un sentido amplio, para indicar que una vivencia cualquiera es una "posición" operada activamente. Cf. *Ideas directrices...*, § 114.

colocación de los neumáticos de un automóvil. Podemos *prever* con certeza que de tales procesos resultarán un cierto instrumento o adorno y el funcionamiento óptimo del vehículo, es decir su marcha. Esto es así porque no sólo disponemos de la percepción del presente, sino de pre-expectativas (*Vorerwartungen*) que anticipan lo que está por llegar y lo “ponen” con certeza. Ahora bien, incluso si suponemos que tal certeza es inequívoca (como puede serlo nuestra certeza de que la pared de la estancia de nuestra casa seguirá siendo blanca en unos cuantos minutos o el día siguiente) ya que no se entrecruzan anticipaciones que entran en conflicto mutuamente, en última instancia hay que aseverar que esta pre-certeza es meramente anticipada, así como es meramente anticipada la exclusión de que sea de otra manera. Sólo cuando entra en escena lo que está por llegar, se ve absolutamente confirmada la anticipación, y por ende la posibilidad hacia la cual aquélla apuntaba. Con todo, la diferencia entre la posibilidad de la fantasía y la posibilidad real es manifiesta: la primera adolece siempre un carácter de “nulidad” por obra de la percepción presente, aunque indica algo que pudiera darse a la intuición sin contradicción alguna; la segunda equivale a un acto de expectativa que “pone” su objeto, es decir lo sitúa en la realidad, aunque no admita el mismo grado de certeza que la percepción presente³⁸.

Ahora bien, Husserl ha asignado a la conciencia de imaginación y ficción un papel metodológico de primerísima importancia para la efectuación o realización (en el sentido de realidad de la conciencia opuesta a realidad mundana) de la evidencia cognoscitiva: la “elucidación”, la “aclaración”, la “ilustración” por medio de la cual recorreremos un trayecto sintético que va de una intención confusa a una “intuición figurativa o representativa por imagen”. Podemos decir que “figuramos” para verificar el sentido objetivo de nuestras intenciones. Ahora bien, la intuición figurativa o imaginativa no nos proporciona una evidencia real del ser (es absurdo, para Husserl, que una “irrealidad” cumpla en sentido estricto los horizontes de la percepción y de la significación de objetos reales). Pero en cambio nos ofrece la

³⁸ Estas reflexiones de Husserl referentes a la posibilidad de la fantasía, en contraste con la posibilidad real, pueden confrontarse en *Hua* XXXV, 153–159, § 31.

posibilidad de tal evidencia real (posible para la percepción, aunque nunca se dé una intuición o donación omnilateral de la cosa). Digamos que su correlato no es el ser, sino la *posibilidad* de ser. Si consideramos que la *obra constitutiva*, esto es la obra de manifestación intencional del ser, es progresiva, debemos atribuir a la fantasía un lugar privilegiado en el contexto de la constitución: a falta de una intuición plena y exhaustiva de la "cosa en sí misma" por el camino de la percepción, la fantasía suple de alguna manera los intervalos y los horizontes vacíos, de modo que gracias a ella confirmamos las invariables eidéticas que nos dan el *quid* o *Was* de las cosas. Sin embargo, justa ahora hay que anticipar una problemática que ocupará la totalidad de nuestro trabajo: ¿La fantasía y la imaginación sólo desempeñan un papel de subalternos de la percepción? ¿En última instancia no corren la misma suerte que la percepción, la cual está obligada a perseguir los horizontes significados que nunca podrán ser cumplidos plenamente?

Algunas veces se ha dicho que Husserl privilegia la percepción y la presencia real de las cosas ante la conciencia, en detrimento de la significación misma, de otras posibilidades intuitivas, de la intencionalidad práctica y axiológica, etc. Sin embargo, tal vez no se ha logrado ahondar lo suficiente, de una parte en la flexibilidad del análisis fenomenológico que pretende mostrarnos la diversidad de los datos tal como son, sin prejuicios o sin confusiones de ninguna índole; de otra parte, en el sentido profundo de la teleología que está dirigida hacia una intuición omnilateral de la "cosa en sí misma", aunque tal intuición en última instancia no sea posible para un sujeto finito que sólo ve en perspectiva. Empero el horizonte vacío que rodea a la percepción no es absolutamente indeterminable. No sólo porque el ejercicio del "yo puedo" conduce al cumplimiento de ciertos horizontes intencionales. Además, puesto que el ideal es la donación completa de la cosa en sí misma (a la cual de hecho accedemos con certeza, pero parcialmente), hay lugar para una fenomenología que en lugar de proponer el dilema: "¿la fantasía y la imaginación son meros subalternos de la percepción?", nos aclare ambas, así como la consideración estética que se funda en la aprehensión imaginativa, de acuerdo con el dinamismo teleológico de la

subjetividad trascendental, el cual apunta hacia una donación completa del ser en sí mismo. Así, aunque haya que afirmar más adelante que el sujeto puede apartarse de la corriente de búsqueda de una percepción omnilateral de la cosa a través de nexos de remisión hacia horizontes vacíos, para volcar su interés hacia la unidad intrínseca de las imágenes (lo cual es *conditio sine qua non* de la consideración estética), no por eso el sujeto "rompe" definitivamente con las exigencias teleológicas que surgen de la esencia de la percepción misma como experiencia básica o fundamental. Incluso habría que decir que tanto en el comienzo del análisis fenomenológico, cuando se acude a la percepción como acto en el cual acontece una *presentación originaria* de las cosas, como en el término hacia el cual apunta el susodicho análisis, a saber el ideal de una donación omnilateral de la cosa misma, ya hay una determinación de las condiciones trascendentales bajo las cuales es posible una manifestación estrictamente fenomenológica donde coincidan el ser y la aparición. Esta problemática, que de alguna manera condiciona los análisis fenomenológicos de cualquier clase de vivencia o de conciencia, es relevante, puesto que el concepto de intencionalidad, para Husserl, corre a la par del concepto de "cumplimiento" de los horizontes intencionales de la conciencia.

PARTE II: EL PROBLEMA DEL "CUMPLIMIENTO PRÁCTICO" (PRAKTISCHE ERFÜLLUNG) EN LA
FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL HUSSERLIANA.

§ 3. MARCO DE DISCUSIÓN. EDMUND HUSSERL Y MICHEL HENRY: EK-STASIS, FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA Y SENSIBILIDAD ESTÉTICA.

A) LA CRÍTICA DE MICHEL HENRY A LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL HUSSERLIANA.

Hemos dicho que nuestro trabajo se coloca en el marco general de una fenomenología de la subjetividad trascendental. Hemos puesto de relieve los rasgos distintivos del *ego* trascendental, cuyo ser concreto es, en última instancia, el tema de nuestra indagación: su carácter no-mundano, no-natural; su relación específicamente intencional con el mundo; su vida interior como donación de sentido objetivo dentro de una corriente temporal interior; su protencionalidad como forma esencial del “yo puedo” y de sus posibilidades de cumplimiento. Finalmente, hemos estudiado someramente el concepto de constitución, y hemos visto qué papel desempeña la fantasía en la obra constitutiva de la conciencia que aspira o desea la evidencia, “conocer por intuición”. Pero también nos hemos cuestionado si la ficción está subordinada a no ser más que el subalterno de la percepción, a fantasear e “imaginar”³⁹ objetos en un puro *Ek-stasis*, para usar la terminología de Michel Henry que enseguida explicaremos.

Nuestro propósito ahora consiste en puntualizar los mencionados rasgos del *ego* trascendental, en responder esas interrogantes que nos hemos planteado, mediante un estudio del *ego* trascendental que *imagina objetos imaginados* y *fantasea objetos fantaseados*. Nos interesa mostrar, en última instancia, que tal juego de palabras, en apariencia redundante o tautológico, no hace más que enunciar el lema fenomenológico, incomprendido o tergiversado con frecuencia: *zu den Sachen selbst!* No se trata, en modo alguno, de regresar al realismo objetivista que desconoce las fuentes subjetivas de la intuición. Por el contrario, se trata de describir la experiencia en donde acontece el encuentro del sujeto con el mundo, mejor aún, con los distintos “mundos” posibles, pues el ser no se circunscribe a la realidad natural. No por carecer de una “posición” real en el

³⁹ Los conceptos de fantasía e imaginación no son sinónimos para Husserl, aunque haya ciertos elementos comunes que permiten en ocasiones utilizar indiscriminadamente uno y otro concepto. Ya tendremos oportunidad de aclarar las diferencias entre una y otra manera de aprehensión.

mundo natural, los valores éticos y estéticos son menos consistentes que un ave, un árbol, una piedra o un modelo atómico. Incluso el carácter "irreal" (es decir de no-posición en la realidad mundana natural) de tales objetividades o valores nos invita a considerar más de cerca la vida trascendental en y por la cual se manifiestan.

No ansiamos disimular los problemas que han surgido alrededor de la fenomenología de la subjetividad trascendental. Las discusiones se suscitan de una parte en el nivel de los conflictos de hoy en día en torno de la exigencia, propugnada por la filosofía y psicología cognitivas, de una naturalización de la conciencia, y de otra parte en el seno mismo de la fenomenología contemporánea, la cual conviene en la necesidad del reconocimiento de un ámbito trascendental distinto radicalmente del ámbito natural o mundano, pero alberga discrepancias considerables acerca del modo como hay que comprender la subjetividad trascendental y su vida interior.

Nuestro trabajo atenderá exclusivamente a las disputas que han tenido lugar dentro de la filosofía de corte fenomenológico. Nuestro proyecto consiste sobre todo en exponer con fidelidad la fenomenología de la fantasía y de la imaginación, tal como ha sido llevada a cabo por Husserl en las *Vorlesungen aus dem Wintersemester 1904/5 über "Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis"*⁴⁰. No obstante, la exposición no será absolutamente imparcial, ni estará desligada de una interpretación personal, en la medida en que intentaremos responder predilectamente dos interrogantes críticas que incumben directamente a la viabilidad filosófica del idealismo trascendental husserliano. La primera interrogante ha sido formulada por Michel Henry, quien admite su deuda con Husserl, pero se considera obligado a comparar y confrontar su propia *fenomenología material o de la Vida* con la fenomenología de la conciencia intencional. La segunda interrogante ha sido planteada por Klaus Held, quien ha advertido acertadamente, a nuestro parecer, un problema que hiere en el corazón

⁴⁰ Nos referimos a una parte importante de la obra de Edmund Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1893-1925)*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, 1980 (Husserliana Band XXIII). En lo sucesivo citaremos este texto, fundamental para nuestro trabajo, como *Hua* XXIII. Hay que señalar que este tomo de la serie Husserliana no ha sido traducido aún al castellano.

a la fenomenología husserliana, hasta el punto de exigirle la recepción de *complementos* aportados por la analítica existencial de Martín Heidegger, sin que por eso haya que suponer una ruptura categórica con el idealismo trascendental, ni un desprecio de sus virtualidades más relevantes.

A decir verdad la *fenomenología material o de la vida* de Michel Henry ha comenzado como una indagación sobre el sentido del ser del *ego*. Así lo declara Henry en las primeras páginas de su obra *L'essence de la manifestation*, donde escribe que intenta dilucidar "(...) lo que nosotros entendemos cuando decimos en toda proposición, y cada vez que es cuestión de nosotros mismos: yo"⁴¹. Empero, Henry introduce un matiz importante cuando nos expone abiertamente que el problema del ser del *ego* debe estar subordinado al problema del sentido del ser en general: "(...) El verdadero objeto de una investigación primera no debería ser el *ego* mismo, sino el ser del *ego* o, más precisamente, el ser en y por el cual el *ego* puede surgir a la existencia y adquirir su ser propio"⁴².

Ahora bien, con el fin de aclarar cómo comprende Henry la relación entre fenomenología y ontología y por ende las nociones de "*ser del ego*" y "*ser en y por el cual el ego se manifiesta*", conviene que resaltemos previamente algunas ideas del filósofo francés que están implicadas en los pasajes que hemos citado. Ante todo, Henry ha criticado acremente la presunta *indeterminación* de un pilar básico de la fenomenología tradicional, a saber, el principio que establece formalmente una proporcionalidad u homogeneidad entre el "aparecer" y el "ser", *esse est percipi*. Para Henry tanto la filosofía occidental como la fenomenología han planteado este principio de manera tal que el aparecer termina por anular completamente al ser: "identidad de esencia quiere decir justamente que aquí no opera más que un solo y mismo poder, pero este poder es el del aparecer"⁴³. Ni la

⁴¹ « (...) ce que nous entendons lorsque nous disons à tout propos, et chaque fois qu'il est question de nous-mêmes : je, moi. » Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, (2^e édition en un volume ; 1^{re} édition en 2 tomes, 1963), Presses Universitaires de France, Paris, 1990, p. 1.

⁴² « (...) le véritable objet d'une recherche première ne devrait-il pas être l'ego lui-même, mais l'être de l'ego ou, plus précisément, l'être dans et par lequel l'ego peut surgir à l'existence et acquérir son être propre. » Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, p. 3.

⁴³ « Identité d'essence veut bien dire ici qu'il n'y a à l'œuvre qu'un seul et même pouvoir, mais ce pouvoir c'est celui de l'apparaître. » Michel Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, (1), 1991, p. 4.

filosofía realista ni la filosofía de la conciencia, al parecer de Henry, han logrado plantear la pregunta auténtica por el sentido del ser, en la medida que éste se reduce al *aparecer ya en la luz del mundo, ya en la luz de la conciencia*.

Ahora bien, en el fondo Henry no pone en tela de juicio la emergencia del ser sólo en un aparecer o en una manifestación, como quiere la fenomenología husserliana. Eso equivaldría a un retorno al realismo objetivista que Henry ha descartado en diversas ocasiones. Más bien Henry estima una falta el que, por la fascinación de un "aparecer" espurio, no se haya elucidado la *esencia del aparecer*, la *esencia de la manifestación*, la *"fenomenalidad del fenómeno"*. La manifestación verdadera del ser, estima Henry, de ninguna manera "anula" o "anonada" el ser que manifiesta. El problema consiste precisamente en que la fenomenología histórica, según piensa Henry, se ha nutrido con una noción de *fenómeno* que implica una *diferencia radical entre el aparecer y el contenido del aparecer*. Es verdad que la fenomenología pregonaba la identidad del *esse* y del *percipi*, por lo cual la afirmación tajante de Henry más bien parece un contrasentido. Empero, Henry asume la perspectiva de que el aparecer en la luz del mundo o en la luz de la conciencia, da lo mismo, equivale a aparecer meramente como objeto o representación, lo cual significa no aparecer "en sí mismo", "resguardado afectivamente"⁴⁴. Así, en la medida en que el ser es degradado a la categoría de "objeto", "cosa" o "representación", no se ha establecido correctamente la interrogante por el sentido del ser del *ego* o de cualquier ente. La contrapropuesta de Henry es una fenomenología, una "ontología" que indague el *cómo* de la manifestación no sólo de la Vida misma, sino del ser en la Vida. En suma, para Henry la ontología universal sólo tiene lugar cuando la pregunta por el aparecer, por la manifestación, toma en cuenta que el ser sólo "es" realmente en tanto que no resulta *indiferente*, en sentido afectivo

⁴⁴ Henry insiste en advertir que la filosofía realista y la filosofía de la conciencia no difieren en el fondo, en la medida en que para el realista y el idealista las cosas y los objetos "están fuera" o "están ahí delante". La fenomenología tal como Henry la comprende, más bien debe indagar la immanencia de la vida donde "(...) no hay forma separada de un contenido y opuesta a él, sino solamente la presencia de este contenido como su propia presencia en sí mismo, como su auto-afección". "(...) il n'y a aucune forme séparée d'un contenu et opposé à lui, mais seulement la présence de ce contenu comme sa propre présence à lui-même, comme son auto-affection." Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 189.

pero también ontológico, para el aparecer fenomenológico, el cual en última instancia es una especie de "abrazo afectivo".

Por ese motivo Henry hace de la *ontología universal* (llamémosle *fenomenología de la Vida* o *fenomenología material* que estudia la substancialidad fenomenológica del fenómeno) la condición de posibilidad de una *egología fenomenológica*⁴⁵. La originalidad de la fenomenología material, si hemos de conceder crédito a Henry, estriba en que indaga el *modo como está hecha la fenomenalidad*, la *materialidad fenomenológica pura*, en un terreno que es absolutamente distinto del terreno del *Ek-stasis* o aparecer en un horizonte de visibilidad indiferente respecto del ser en sí mismo de la Vida y de los entes. Para Henry la esencia originaria del "fenómeno" consiste en un *aparecer* que conserva afectivamente *lo que aparece*. Dicho de otra manera, *el ser sólo se manifiesta en y por la Vida que es afectividad pura*. Es comprensible, por tanto, que Henry critique duramente la tradición que ha subordinado la Vida al ser, como si la Vida no delimitara más que una parcela del ser, por demás concebido como exclusivamente mundano. Según Henry el ser que no es abrazado afectivamente por la Vida en un *pathos* inmediato, sino que pasa o transcurre indiferentemente a través del *Ek-stasis*, no es más que un ser muerto.

En opinión de Henry el problema del ser del *ego* no ha sido colocado en su contexto ontológico debido a la admisión tácita de ciertos presupuestos. Para la fenomenología husserliana, como observa Henry y como nosotros ya hemos dicho, los grados de evidencia están en función del cumplimiento de las intenciones significantes por la presencia, mayor o menor, de la cosa en sí misma, "en persona", "en carne y hueso". Según Husserl, interpreta Henry, la conciencia

⁴⁵ Michel Henry desde el comienzo proclama la necesidad de una elucidación del "ser universal" para aclarar el ser del *ego*, e insiste en la necesidad de una ontología universal. Empero, si es verdad que Henry pretende llevar a cabo una interpretación propiamente ontológica, ello no sucede sino a cambio de abandonar las categorías de la ontología de la conciencia o del mundo. Por eso Rudolf Bernet ha podido decir, a propósito de la filosofía del cristianismo, que "(...) Michel Henry, for his part, will refuse to submit the Revelation to the regime of Being and of ontological difference". Rudolf Bernet, "Christianity and philosophy", *Continental philosophy Review* (32), 1999, p. 326. "(...) Michel Henry, por su parte, rechazará someter la Revelación [cristiana] al régimen del Ser y de la diferencia ontológica". La clave de la "ontología" de Henry no es más que el concepto de "afectividad", y en última instancia ésta es, para Henry, la Vida que se "experimenta", que se "padece" a sí misma. Se trata, pues, de una ontología que identifica el "ser universal" (con frecuencia una mera abstracción) con la manifestación de la Vida y de los entes en la Vida.

siempre tiende hacia la obtención de una evidencia apodíctica, y justamente por eso el *ego* es, en última instancia, el tema por excelencia de la fenomenología, y el punto de partida para cualquier disquisición ulterior sobre el ser del mundo y de los objetos mundanos⁴⁶.

Ahora bien, Henry considera que la ontología universal no debe limitarse a las tareas que Husserl asignaba a la *egología trascendental*. Por principio, ésta se orientaría hacia una estructura del ser muy determinada, y se apoyaría en una experiencia o intuición finita, rodeada por horizontes indeterminados. Dicho con otras palabras, la egología trascendental estaría conformada según el modelo de una forma particular, a saber, la percepción cotidiana de los objetos del mundo. A esta forma particular, según Henry, Husserl le habría otorgado un carácter arquetípico como estructura general del aparecer. No olvidemos que la percepción, para Husserl, no se restringe a un contenido intuido, sino que implica la conciencia de horizontes que reclaman el cumplimiento mediante protoimpresiones o datos intuitivos presentes. Ahora bien, opina Henry, incluso si supusiéramos como dado *de facto* el cumplimiento de las intenciones significativas de la conciencia (cumplimiento que a decir verdad Husserl considera imposible), nos encontraríamos enfrentados con un ideal quizá conseguido, pero peligroso, ya que nos haría olvidar el problema originario del ser del *ego* y de la conciencia misma.

Nosotros hemos insistido en la importancia que Husserl concede a los horizontes que circundan la actualidad de la conciencia; hemos subrayado que la conciencia intencional es, por esencia y no por azares empíricos, una *conciencia protencional* que se apoya en prefiguraciones que solicitan el ejercicio del "yo puedo". Por su parte, Henry reprocha a la fenomenología husserliana haber examinado la estructura de los horizontes particulares diversos, con el fin de indicar los caminos de cumplimiento posible, descuidando la cuestión decisiva concerniente a *la esencia del horizonte fenomenológico como tal*, donde acontece

⁴⁶ Sin embargo, se podría observar a Henry, con razón, que Husserl no ha privilegiado al *ego* tan sólo por el deslumbramiento provocado por la certeza apodíctica del mismo. Más bien el *ego* ocupa un lugar central porque él *da* un sentido al mundo y a los entes. La evidencia egológica es de rango secundario, si se nos permite la expresión, comparada con la concreción y carácter originario de la vida trascendental que constituye el mundo.

la manifestación efectiva del ser universal, incluido el ser del *ego* mismo. En suma, Henry acusa a la fenomenología husserliana de haberse restringido al problema del cumplimiento de horizontes particulares, cuando se precisaba estudiar el problema, más fundamental, de cómo se lleva a cabo la manifestación fenomenológica.

En el marco del intuicionismo, sostén de la fenomenología husserliana – añade Henry –, esto no equivale a un descuido o una omisión, sino a la prueba de una incapacidad congénita para aclarar la esencia del horizonte fenomenológico. El intuicionismo busca el cumplimiento de un horizonte determinado, y así, abatido por una ceguera ontológica radical, no se encuentra finalmente más que ante una singularidad eidética. “El análisis del horizonte está hecho solamente para mostrar cómo lo que es mentado en tal horizonte debe ser susceptible de transformarse en el dato intuitivo correspondiente, cómo y bajo qué condición una transformación tal puede y debe operarse cada vez. El contenido del horizonte substituye, como tema de reflexión, a la forma misma de este horizonte, es decir, a su esencia”⁴⁷.

La ontología universal, en última instancia, según Henry, una *fenomenología de la Vida*⁴⁸ en donde acontece la manifestación efectiva del ser, exige que este horizonte no sea concebido *psicológicamente*, a pesar de las protestas contrarias; esto es, que no sea confundido siempre con los contenidos que lo cumplen o con los objetos marginales de la conciencia⁴⁹. Lo que interesa a la ontología universal es captar este horizonte como “(...) la condición trascendental de un objeto en general, como la forma pura de la objetividad que

⁴⁷ “L’analyse de l’horizon est seulement faite pour montrer comment *ce qui est visé* dans un tel horizon doit être susceptible de se transformer dans la donnée intuitive correspondante, comment et dans quelle condition une telle transformation peut et doit chaque fois s’opérer. Le contenu de l’horizon s’est substitué comme thème de la réflexion à la forme même de cet horizon, c’est à dire, à son essence. » Michel Henry, *L’essence de la manifestation*, p. 21.

⁴⁸ Sin embargo, y este es una de los matices importantes que señalaríamos a propósito de la crítica de Henry, no parece que sea posible hablar de subjetividad trascendental sino en términos de una vida que se experimenta a sí misma. Tendremos oportunidad de volver sobre este punto tan importante.

⁴⁹ Dicho sea de paso, aquí podría introducirse un matiz importante respecto de esta cuestión: Husserl no indaga los tipos de horizontes particulares (de pasado, de futuro, de contigüidad espacial, etc.), con el fin de atender exclusivamente a su cumplimiento mediante *contenidos intuitivos*. Más bien tal indagación sirve para determinar la estructura de la conciencia, sin que ello reste importancia al problema de la finalidad de la motivación universal de la vida subjetiva.

prefigura y precede, volviéndolo posible, todo objeto como tal⁵⁰. Para Henry, el horizonte fenomenológico (ya no el horizonte de la conciencia intencional, sino el horizonte donde acontece la manifestación de la Vida y del ser) que rodea cualquier conciencia intuitiva es un medio donde todo ser puede manifestarse y volverse “fenómeno”, pero se trata de un medio irreducible a una intuición o a una representación. “Es finito el ver trascendental mismo, más bien su fundamento, el horizonte de visibilidad abierto por el *ek-stasis*, y en cuya luz se anticipa la mirada del ver, este lugar puro de la fenomenalidad extática (...) Es la finitud de este horizonte lo que obliga a la intuición –el ver, el *intueri*– a no percibir en él más que una cosa a la vez, de tal manera que la concentración, sobre esta cosa, de la luz en la cual se da en la claridad de un conocimiento verdadero, implica el ensombrecimiento de todo lo que no es tal cosa”⁵¹.

Así pues, y de acuerdo con los matices que hemos puesto de relieve, el pensamiento de la esencia del ser, en suma la ontología universal, al parecer de Henry, no se distinguiría de la consideración del horizonte trascendental u *horizonte fenomenológico universal* (horizonte ya no de la síntesis universal de la conciencia intencional, sino de la Vida auto-afectiva). Ahora bien, ¿qué sucede cuando hacemos del *ego cogito* y de sus *cogitata* el trasfondo permanente del horizonte que pretende esclarecer la ontología universal? Con frecuencia, advierte Henry, se sucumbe ante la tentación de derrocar las estructuras universales del ser a favor de lo óntico (el ser determinado, el ente). La respuesta del problema del ser es exigida a un ser determinado, lo cual es absurdo. El idealismo trascendental, según Henry, concibe la conciencia, por una parte como el poder que despliega el horizonte de visibilidad, por otra parte, en definitiva, como un

⁵⁰ « (...) la condition transcendantale d'un objet en général, comme la forme pure de l'objectivité qui préfigure et précède, en le rendant possible, tout objet comme tel. » Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, p. 24.

⁵¹ « C'est le voir transcendantal lui-même, plutôt c'est son fondement, l'horizon de visibilité ouvert par l'ek-stasis et dans la lumière duquel s'avance le regard du voir, c'est cette place de la pure phénoménalité extatique qui est finie (...) C'est la finitude de cet horizon qui contraint l'intuition –le voir, l'*intueri*– à ne percevoir en lui qu'une chose à la fois, de telle manière que la concentration sur cette chose de la lumière en laquelle elle se donne alors dans l'évidence et la clarté d'une connaissance véritable, implique le retrait dans l'ombre de tout ce qui n'est pas elle. » Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, Paris, 1985, p. 49.

mero existente singular en donde se despliega la trascendencia —entendida como el poder de la conciencia de dirigirse hacia objetos y acceder a ellos—.

En suma, para Henry la significación propia de la “trascendencia” (el problema ontológico, si por “trascendencia” hemos de comprender el auténtico “ser en sí” de los entes y de la Vida misma) no es salvaguardada si se asimila a un carácter de la conciencia. Desde luego esta crítica conmueve, o parece conmover hondamente a la fenomenología husserliana, la cual ha definido la conciencia como escenario del movimiento hacia la trascendencia, pero a título de *conciencia de...*, como intencionalidad. De nada sirve, prosigue Henry, tratar la subjetividad como trascendencia absoluta si no se manifiesta su ser a la luz de la ontología universal (la fenomenología de la Vida, según Henry). La trascendencia, nos dice Henry, es una especie de quebrantamiento que funda cualquier existencia y cualquier singularidad, pero a la vez la rompe y la destruye. De ahí que no pueda ser colocada o puesta como propiedad de un ente singular, llámese sujeto, espíritu, conciencia. “El ser es un acontecimiento impersonal. El existente humano no puede reivindicarlo como suyo. Su blasfemia es un absurdo. El sujeto, el espíritu, la persona, la subjetividad no pueden desplegar su existencia, por particular o privilegiada que sea su estructura, más que sobre el fondo del ser en ellos”⁵².

La fenomenología husserliana se ha comprendido a sí misma como una descripción, sin prejuicios y sin invenciones constructivas, de la conciencia y de sus objetos intencionales. No olvidemos que Husserl no pierde el mundo después de la reducción fenomenológica. Así, las evidencias del sentido común y las teorías científicas son conservadas a título de *datos*, de *fenómenos*, aunque ya no puedan reivindicar la pretensión de una evidencia apodíctica. La reducción fenomenológica permite así que el mundo sea “descubierto” y “analizado” en cuanto correlato intencional de la vida de conciencia. El mundo no se pierde, sino que cambia de signo. Sólo en tales condiciones la fenomenología es capaz de llevar a cabo su obra de fundamentación, preservando el *sentido de ser* de las

⁵² « L'être est un événement impersonnel. L'existant humain ne peut le revendiquer comme sien. Son blasphème est une absurdité. Le sujet, l'esprit, la personne, la subjectivité ne peuvent déployer leur existence, si particulière ou si privilégiée qu'en soit la structure, que sur le fond de l'être en eux. » Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, p. 29.

convicciones espontáneas y del objeto de la ciencia⁵³. Este sentido de ser, he ahí el recordatorio constante de la fenomenología, es obra de la experiencia subjetiva, en la medida que por la subjetividad se constituye la correlación trascendental con el mundo de la experiencia natural, aun cuando el sujeto, antes de la reducción, no se percate de ello. En suma, la fenomenología husserliana, no duda en reconocer Henry, ha impedido meritoriamente que el positivismo científico se erija en una especie de metafísica del ser absoluto, al recordarnos las fuentes originarias de cualquier fenómeno.

Ahora bien, Michel Henry observa que "si el concepto de fenomenología es fácil de captar en su significación negativa, en tanto que implica la puesta entre paréntesis de todas las interpretaciones y construcciones que el pensamiento teórico superpone a lo real hasta el punto de considerar sus propios productos como la realidad e hipostasiarlos bajo una forma absoluta, su determinación positiva, precisamente porque apunta a introducirnos en el reino de la *positividad*, reclama un análisis"⁵⁴. La tarea imperiosa, ineludible, *eminente* positiva, que

⁵³ Con razón Lévinas ha escrito: «(...) Husserl aborde le problème de la certitude et le fondement du savoir d'une façon étrangère à Descartes. Il s'agit pour lui moins d'assurer la certitude des propositions que de déterminer le sens que peut avoir la certitude et la vérité pour chaque domaine de l'être». Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1994, p. 8. "Husserl aborda el problema de la certeza y el fundamento del saber de una manera extraña para Descartes. Para Husserl no se trata tanto de asegurar la certeza de las proposiciones, como de determinar el sentido que la certeza y la verdad pueden tener para cada dominio de ser". Miguel García-Baró ha expresado una idea similar cuando nos dice que "en general, la filosofía trascendental es aquella que, en vez de aspirar ante todo a efectuar, por así decirlo, el recuento perfecto de los seres que realmente hay, separándolos de los que sólo parece haber (metafísica), o en vez de pretender clasificar los modos de los seres que realmente hay (ontología), pone su meta en *aclarar el sentido de toda posible clasificación metafísica u ontológica*, sin renunciar, de paso, a decidir qué sentidos o conglomerados de sentidos son *legítimos* y cuáles son *ilegítimos*". Miguel García-Baró, *Vida y mundo...*, p. 185.

Nosotros quisiéramos tan sólo indicar dos ideas que con frecuencia descuidan los críticos de la fenomenología husserliana:

a) La fenomenología abandona definitivamente la metafísica y la ontología que pretendían fijar en conceptos el ordenamiento del cosmos, ya fuera éste considerado como el absoluto metafísico, ya se hiciera derivar de un Dios o Ente Supremo. El sujeto cognoscente no está ahí en el mundo para "reflejar" como un espejo la estructura del mundo al que pertenece como parte integrante. El mundo no es un dato del cual habría que abstraer, mediante "facultades" naturales, "esencias" o "especies" pertenecientes a los seres diversos. Más bien al sujeto le es dado un mundo, el cual prescribe la orientación de sentido que ha de cumplir o donar el yo que indaga.

b) La temporalidad como forma universal de la vida subjetiva no es tanto un ek-stasis, como un escenario o campo del esfuerzo que ha de llevar a cabo el sujeto para cumplir la donación "en persona" de los objetos y del mundo, lo cual no excluye, sino que por el contrario posibilita, una donación de índole práctica o afectiva.

⁵⁴ « Si le concept de phénoménologie est facile à saisir dans sa signification négative en tant qu'il implique la mise entre parenthèses de toutes les interprétations et constructions que la pensée théorique superpose au réel au point de prendre ses propres produits pour la réalité et de les hypostasier sous une forme absolue, sa détermination positive, précisément

la fenomenología debe cumplir, no es otra que elucidar la idea, la esencia del *fenómeno*, de lo que se manifiesta tal como se manifiesta. Henry está de acuerdo con Husserl, si atendemos sólo a las expresiones generales, en que el *problema ontológico* es inseparable del *problema fenomenológico*, pues el ser no es en absoluto para nosotros, incluso no es en sí mismo, si no “aparece”, si no se “manifiesta”. Así, el reproche dirigido hacia la fenomenología husserliana no atañe tanto a su labor crítica de las pretensiones metafísicas u ontológicas, a veces inadvertidas, de las ciencias particulares; tampoco concierne a la vinculación necesaria del ser con el aparecer. Más bien toca al modo *como* es comprendida la *fenomenalización del fenómeno*, la *manifestación de lo que se manifiesta*.

Henry sigue a Husserl hasta el punto donde éste instaura la aparición (*Erlebnis*) como un “comienzo absoluto”, como “principio de fundamentación” de cualquier conocimiento que pretenda legitimidad. Husserl había esbozado ya el *leitmotiv* de cualquier proyecto fenomenológico: después de denunciar y disipar las ilusiones que ocultan lo propiamente manifiesto, describir fielmente el fenómeno, la “aparición”⁵⁵. Además Husserl, como ya lo mencionamos, hace de la intencionalidad la nota esencial de las vivencias, de las apariciones. Henry, por su parte, protesta contra el dogmatismo que hace de la conciencia de (*Bewußtsein-von*) un absoluto. Henry argumenta, ante todo, que la aparición así concebida está rodeada por una zona de sombra (*zone d'ombre*) que el método fenomenológico (que partiría presuntamente de principios indeterminados y meramente formales), no está en condiciones de iluminar por completo.

Ahora bien, la falta grave en que ha incurrido la fenomenología husserliana, prosigue Henry, reside en no haber intentado el esclarecimiento de la ley que prescribe la imposibilidad de alumbrar de una vez por todas, al modo de la

parce qu'elle vise à nous introduire dans le royaume de la positivité, réclame une analyse. » Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, p. 60–61.

⁵⁵ Como justamente observa Dan Zahavi al comentar los aspectos centrales de la filosofía de Henry: “The task of phenomenology is not to describe the objects as precisely and meticulously as possible, nor should it occupy itself with an investigation of the phenomena in all their ontic diversity. No, its true task is to examine their very appearance or manifestation and to disclose its condition of possibility.” Dan Zahavi, “Michel Henry and the phenomenology of the invisible”, *Continental Philosophy review*, (32), 1999, p. 223. “La tarea de la filosofía no consiste en describir los objetos tan precisa y meticulosamente como sea posible, ni debe ocuparse de una investigación de los fenómenos en toda su diversidad óntica. No, su verdadera tarea consiste en examinar su aparición o manifestación y revelar su condición de posibilidad.”

intencionalidad o "visibilidad", el entorno oscuro de la "aparición". Henry quiere decir que justamente la esencia de la aparición, de la manifestación, de la fenomenalización, prescribe la ley de que lo aparente, lo manifiesto, el fenómeno (no importa de qué indole) no sean dados, ni puedan ser dados "en persona", en la exteriorización o *Ek-stasis* de la conciencia intencional y sus horizontes, una conciencia que "ve intuitivamente". Husserl se habría equivocado al utilizar la reducción para designar la "aparición", esto es, la *vivencia intencional* o *aprehensión objetivante*, como un fenómeno privilegiado, motivado por la idea de la evidencia apodíctica; más bien, nos dice Henry, era necesario discernir en ese residuo de la reducción —el *ego cogito* y su correlato el *cogitatum*— la esencia omnipresente del fenómeno como tal, o dicho con otras palabras, la esencia de la aparición en el acto mismo de aparecer (la cual no es más que la auto-afección de la Vida misma, inconfundible, según Henry, con la conciencia intencional *ek-stática*). "La verdad trascendental a la cual nos introduce la reducción fenomenológica no es una realidad misteriosa = x; es la verdad misma, identificada con el ser, en tanto que 'ser' y 'verdad' no designan más que la aparición como tal"⁵⁶.

En el libro titulado *Incarnation*⁵⁷, Henry asevera incluso que Husserl ha malinterpretado el *cogito* cartesiano. La consecuencia cruda del equívoco husserliano no es otra sino la denigración de la Vida, la cual así habría sido sustituida por la "esencia" de la vida. Henry denuncia como un contrasentido masivo (*contresens massif*) la lectura que hace Husserl de Descartes, cuando aquél afirma que el filósofo francés hizo de la evidencia el modo de donación originaria de la *cogitatio*. Al parecer de Henry, Husserl habría creído seguir a Descartes al declarar que la *clara et distincta perceptio* funda el ser y la disposición de la *cogitatio*. Empero el *cogito* cartesiano, nos dice Henry, antes que una intuición cierta de algo que está rodeado de horizontes, es un *sentirse a sí mismo*, una auto-revelación, una auto-afección inconfundible con la visión

⁵⁶ « La vérité transcendante à laquelle nous introduit la réduction phénoménologique n'est pas une réalité mystérieuse = x, elle est la vérité même identifiée avec l'être, en tant qu' 'être' et 'vérité' ne désignent rien d'autre que l'apparence comme telle. » Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, p. 65.

⁵⁷ Cf. Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris, 2000, p. 103–110, § 12.

evidente de un objeto. Así, leemos en *Généalogie de la psychanalyse*: “Así pues, Descartes descifra en el sentir la esencia original del aparecer expresada en el *videor* e interpretada como el fundamento último (...) Descartes no ha cesado de afirmar que sentimos nuestro pensamiento, sentimos que vemos, sentimos que entendemos, sentimos que recibimos calor. Este sentir primitivo, en tanto que es lo que es, esta aparición pura idéntica a sí misma y al ser, es justamente lo que define al ser. Yo siento que pienso, por tanto yo soy”⁵⁸.

Sin embargo Husserl, quien, según Henry, no habría llegado hasta ese punto, concede a la mirada intencional la capacidad de descubrir el ser originario de la *cogitatio*, e incluso hace de tal *cogitatio* la esencia de la vida misma. Así pues, la percepción intuitiva podría presentar el ser originario de la vivencia, y más aún: el ser de la vivencia misma, para ser descubierto o develado, exige una mirada perceptual que lo coloque en un horizonte de visibilidad. El problema de fondo, comenta Henry, es que Husserl, en última instancia, se inscribe en la tradición que otorga al *pensamiento* la función de manifestar la *Vida* y toda *realidad* que la *Vida* experimenta. Husserl habría supuesto la identidad del método intencional y su objeto, conforme al lema que norma la tradición filosófica de Occidente: *adaequatio rei et intellectus*.

Ahora bien, para Henry la *Vida* se ausenta de cualquier visión intencional. La pretensión de captar la *Vida* por medio del método intencional, en suma por medio del pensamiento, equivale en definitiva a consagrar la heterogeneidad del método intencional y su objeto, muy a pesar de las ambiciones en sentido contrario. La reflexión, ya sea trascendental, ya sea natural, no capta ni conoce la *Vida*, por el contrario: lo que es asido no es la “presencia originaria” de la *Vida*, sino el lugar vacío de su ausencia; más aún, lo que se manifiesta ante la conciencia intencional es el desvanecimiento, la desaparición de la *Vida*. Para emplear términos husserlianos, diríamos que no hay un “presente viviente” donde

⁵⁸ “C'est donc dans le sentir que Descartes déchiffre l'essence originelle de l'apparaître exprimé dans le *videor* et interprété comme l'ultime fondement (...) Descartes n'a cessé d'affirmer que nous sentons notre pensée, nous sentons que nous voyons, que nous entendons, que nous nous échauffons. Et c'est ce sentir primitif, pour autant qu'il est ce qu'il est, c'est cette apparence pure identique à elle-même et à l'être qui définit justement celui-ci.”, Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 28–29.

haya un encuentro del sujeto consigo mismo y con el "ser" del mundo, sino una ausencia completa de la Vida que es reticente a ser asimilada de una manera intencional. Por otra parte, la "retención" de que nos habla Husserl como condición de la reflexión sobre sí mismo (la retención además acompaña necesariamente la percepción de un objeto idéntico, "reteniendo" a título de momentos "pasados" los momentos presentes que se suceden en la conciencia) sería la expresión por antonomasia de la disolución de la Vida que es operada por la visión intencional, por el pensamiento⁵⁹.

Según la interpretación que hace Henry de la fenomenología husserliana, la reflexión sobre la Vida no tiene lugar si una conciencia propiamente retencional no dirige su mirada hacia el fragmento de vida que, ya por el solo hecho de "llegar a ser objeto de la reflexión", ha ensombrecido en el pasado. La retención efectúa una especie de escisión en la Vida, en tanto que "separa" o "fractura" la impresión originaria de sí de la Vida. El "flujo heracliteano" de la conciencia del tiempo, no es más que una sucesión interminable de "presentaciones", "momentos del ahora" y actos de retención que "fijan", asimismo durante un instante en definitiva inasible, el momento "transcurrido" para que sea objeto de la reflexión.

En opinión de Henry, la imposibilidad de encontrar la Vida mediante el método intencional ha provocado que Husserl desacredite la Vida singular que,

⁵⁹ En nuestra opinión, Henry sigue encadenado a una interpretación de la "conciencia del tiempo" que hace del presente un "punto del ahora" inasible y en definitiva vacío. Justamente Klaus Held, con base en textos de los *Bemauer Manuskripten* (Hua XXXIII) nos proporciona otra clave de lectura de la fenomenología del tiempo interior, al hablar de una determinación del "presente viviente" en Husserl, ya no a partir de un punto del ahora condensado y disminuido hasta el punto de perder toda sustancia, sino de un campo viviente de presencia que es co-determinado por el pasado y futuro de la subjetividad trascendental; se trataría, por tanto, de una vida personal dueña de alguna manera de su pasado, orientada hacia el futuro como horizonte del cumplimiento de la voluntad y de las decisiones libres. El "presente viviente" resultaría incomprensible como un punto evanescente sin un contexto de vida actual, de tradición y de posibilidades. Las observaciones siguientes nos parecen sumamente instructivas: "Bei seiner Erklärung des Jetztbewußtseins aus dem Zusammenspiel von Protention und Retention stützt sich Husserl sich auf einen Grundbegriff der Intentionalanalyse seit den 'Logischen Untersuchungen', die 'Erfüllung'. Das ermöglicht ihm zugleich, näher auf die Protention einzugehen, die er in den früheren Texten fast gänzlich zugunsten der Retention vernachlässigt hatte. Wie schon der in Analogie zu 'Intention' gebildete Begriff 'Protention' zeigt, hat die Protention etwas mit der Intention gemeinsam, nämlich die Tendenz auf Erfüllung". Klaus Held, "Phänomenologie der 'eigentlichen Zeit' bei Husserl und Heidegger", promanuscrito, p. 6. "En su aclaración de la conciencia del ahora a partir del juego de conjunto de la protención y de la retención, Husserl se apoya en un concepto fundamental del análisis intencional ya desde las *Investigaciones lógicas*. Esto le posibilita, a la vez, abordar de cerca la protención, la cual Husserl, en los textos anteriores, había descuidado a favor de la retención. Como ya muestra el concepto 'protención', formado en analogía de 'intención', la protención tiene algo en común con la intención, a saber la tendencia hacia el cumplimiento".

conforme a su procedimiento fenomenológico, es imposible captar (no obstante, añade Henry que la Vida sólo puede ser de alguien singular, jamás de "nadie"). Con cierta ironía Henry comenta así la postura de Husserl: "(...) finalmente la fenomenología no es una novela que nos quiera relatar la historia de Pierre e Yvette. La fenomenología no tiene interés en que Pierre tenga hambre, ni en que Yvette se angustie al enterarse de que tiene una enfermedad grave. La fenomenología es una ciencia"⁶⁰. De ahí que Husserl reemplace las "*cogitationes* singulares" (con su contenido concreto ofrecido a la sensibilidad), únicas que podrían asimilarse a la Vida en su pertenencia a personas concretas, por la "esencia de la vida trascendental". La única verdad que Husserl habría encontrado respecto de la vida, consiste en la "permanencia" del flujo, en palabras de Henry la permanencia de una estructura ek-stática tridimensional (pasado, presente y futuro) que expulsa "fuera de sí" todo contenido sensible.

Henry admite que Husserl ha vislumbrado de alguna manera que la Vida sólo puede consistir, esencialmente, en *cogitationes* reales y singulares que preservan y conservan los "contenidos sensibles", las "impresiones". Por eso, explica Henry, Husserl intenta apoyar la "ideación eidética" en *imágenes*, las cuales desempeñan al menos el papel de re-presentar las *cogitationes* reales invisibles (definidas así por Henry en razón de su vitalidad reticente a manifestarse ante una "visión intencional"). Es de sobra conocido que Husserl ha atribuido a la ficción un lugar privilegiado en el marco del método fenomenológico. Sólo en la medida que se ejerce la ficción, se proveen los datos singulares con base en los cuales la conciencia discierne cuáles caracteres de cierta realidad estudiada son necesarios y cuáles otros no son necesarios (de manera que tal realidad es *posible* sin los susodichos caracteres contingentes).

Empero, advierte Henry, se trata de una falsa salida para toparse con la esencia concreta y singular de la realidad viviente. Ante todo, pregunta Henry, ¿qué *valor fenomenológico* atribuye Husserl a los datos en imagen de las *cogitationes* singulares? Husserl ha creído que, por el sólo hecho de constituir una

⁶⁰ «Car enfin la phénoménologie n'est pas un roman voulant nous raconter l'histoire de Pierre ou d'Yvette. Que le premier ait faim, que la seconde s'angoisse en apprenant qu'elle a une grave maladie, ne présente aucun intérêt pour le phénoménologue. La phénoménologie est une science ». Michel Henry, *Incarnation...*, p. 107.

cierta “presentación” (ya veremos en qué sentido ha sido modificada por la conciencia), la imagen puede servir como substrato de la visión de esencias. Por eso Husserl ha insistido en que la imagen no es una especie de simulacro interior degradado, sino una auténtica re-presentación del objeto imaginado, incluso, en cierto sentido, una aparición originaria, “en persona” del objeto, aunque a la manera de la imaginación. Al parecer de Henry, se trata en última instancia de un subterfugio, puesto que Husserl pretende que “la visión” se cumple en ausencia del contenido real de lo presuntamente visto, sea el sujeto mismo, sea una realidad cualquiera. ¿Cómo, pregunta Henry, es posible siquiera forjar una imagen de algo de lo que no se sabe nada, puesto que no se le ve? Así pues, lo imaginario no es en última instancia más que un medio de exterioridad; el mundo que el fenomenólogo busca analizar eidéticamente mediante el servicio de la ficción no es más que una *Imago*⁶¹.

Henry ha reiterado en muchas ocasiones el fondo de su crítica a Husserl, la cual es abordable desde diversos ángulos. En un libro relativamente reciente titulado *C'est Moi la Vérité*⁶², Michel Henry ha intentado caracterizar *la verdad de*

⁶¹ Cf. Michel Henry, *Incarnation...*, p. 120.

⁶² Michel Henry, *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Éditions du Seuil, Paris, 1996. Nos parece recomendable la lectura del artículo de James G. Hart, « Michel Henry's Phenomenological Theology of Life: A Husserlian Reading of *C'est moi Vérité* », *Husserl Studies*, (15), 1999, p. 183–230. Hart discierne correctamente uno de los puntos álgidos de la crítica de Henry a la fenomenología de Husserl: « Henry argues that even phenomenologists who uncover the distinctive and unique nature of non-reflexive awareness of the life of the mind succumb to an inherent temptation to understand consciousness and phenomenality in terms of reference, transcendence, ecstasis, exteriority, intentionality, etc., i.e., in terms of consciousness' directedness beyond itself to what is other than itself (...) Henry sees Husserl wanting to maintain that because the primal presencing itself is not now it is only self-present through its ecstasis in retention and in what it makes present in its 'vertical intentionality', i.e., the stream of acts and sensa ». « Michel Henry's Phenomenological Theology of Life... », p. 183–184. Henry argumenta que incluso los fenomenólogos que han descubierto la naturaleza única y distintiva de la conciencia no reflexiva de la vida de la mente, han sucumbido a una tentación inherente de comprender la conciencia y la fenomenalidad en términos de referencia, transcendencia, éxtasis, exterioridad, intencionalidad, etc., es decir, en términos de la dirección de la conciencia más allá de sí misma a lo que es distinto de ella misma (...) Henry considera que Husserl quiere mantener eso, porque la presencia primigenia en sí misma no es ahora, sino que sólo se presenta a sí mismo mediante el éxtasis en la retención y en lo que le hace presente en su 'intencionalidad vertical', es decir, la corriente de actos y de datos de sensación ». Empero, como el mismo Hart indica, « (...) Husserl (and, e.g., Blondel) can echo what is basic for Henry: For them also there is a fundamental passivity in the receiving of this basic will and the way it informs ineluctably the flux of our life » (...) « Husserl (y por ejemplo Blondel) pueden hacer eco de lo que es básico para Henry: para ellos también hay una pasividad en la recepción de esta voluntad básica y la manera como informa inevitablemente el flujo de nuestra vida ». James G. Hart, « Michel Henry's Phenomenological Theology... », p. 200. Esta cita nos parece de suma importancia, puesto que nosotros, a lo largo del trabajo, insistimos en la libertad (incluso condicionada por la

la Vida en contraste con la *verdad del mundo*, la primera constituyendo nada menos que la *esencia de la manifestación*, de la cual hablamos hace un momento. En opinión de Henry, la fenomenología, junto con la tradición filosófica de Occidente, han referido siempre la verdad a una “aparición”. Si decimos –los ejemplos son propuestos por Henry–, que en *verdad* el cielo está sombrío, o que en *verdad* los radios de un círculo son iguales, en ambos casos aludimos a una verdad como *aparición*.

Ahora bien, el concepto de verdad es susceptible de un desdoblamiento apenas perceptible, pero respecto del cual la filosofía está obligada a proveer una aclaración de fondo: de una parte, la verdad es *lo que se muestra*; de otra parte, la verdad es *el hecho de mostrarse*; de una parte la *verdad óptica* y de otra parte la *verdad fenomenológica*. “Lo que se muestra, es el cielo gris, o la igualdad de los radios. Pero el hecho de mostrarse no tiene nada que ver con lo que se muestra, con el gris del cielo o con las propiedades geométricas; ese hecho resulta totalmente indiferente. La prueba de ello es que un cielo azul se mostraría también a nosotros, lo mismo que otras propiedades geométricas, otras figuras, o incluso el furor de pueblos que se matan entre sí, la belleza de un cuadro, la sonrisa de un niño. El hecho de mostrarse es tan *indiferente* respecto de lo que se muestra como la luz respecto de todo lo que ilumina, luciendo, según la Escritura, tanto sobre los justos como sobre los injustos”⁶³.

Debemos recordar que Henry alude con estas palabras al hecho de mostrarse en un horizonte de exterioridad, en un horizonte intencional, en suma, en el horizonte del mundo. En este caso el hecho de mostrarse, nos dice Henry, es absolutamente *indiferente* respecto de lo que se muestra en la medida en que es absolutamente *diferente* de lo que se muestra. El hecho de mostrarse carece

pasividad respecto del mundo pre-dado) como característica determinante del ser originario de la subjetividad trascendental.

⁶³ « Ce qui se montre, c'est le ciel gris, ou l'égalité des rayons. Mais le fait de se montrer n'a rien à voir avec ce qui se montre, avec le gris du ciel ou avec des propriétés géométriques, il leur est même totalement indifférent. Preuve en est qu'un ciel bleu se montrerait tout aussi bien à nous, de même que d'autres propriétés géométriques, d'autres figures, ou encore la fureur des populations qui s'entre-tuent, la beauté d'un tableau, le sourire d'un enfant. Le fait de se montrer est aussi indifférent à ce qui se montre que la lumière à tout ce qu'elle éclaire, luisant, selon l'Écriture, sur les justes aussi bien que sur les injustes. » Michel Henry, *C'est Moi la Vérité...*, p. 22. El subrayado es nuestro.

de *tonalidades afectivas* –en el sentido ontológico fuerte que Henry propone para la “afectividad”–, puesto que no preserva el ser de lo que aparece como distante en un horizonte intencional, sometido a la ley de la exteriorización temporal. La distinción entre el aparecer puro y lo que aparece (que el propio Henry reconoce, pero que trata de referir a una auto–afección originaria de la Vida), se convierte, en esta situación, en un abismo insalvable. En el horizonte del objeto, del mundo exterior, del objeto intencional –da lo mismo que se profese un realismo o un idealismo–, el ente, el sujeto mismo que se muestra, no es conservado o protegido afectivamente. La fenomenología husserliana, admite Henry, ha discernido con claridad que la verdad no radica ni puede radicar en los objetos considerados aisladamente o en conjunto, sino en el medio de visibilidad donde se manifiestan, en el acto de mostrarse. Éste requiere, por tanto, un examen particular: “es la filosofía moderna, más precisamente la fenomenología de Husserl, la que ha planteado por primera vez esta cuestión de manera enteramente explícita”⁶⁴.

Ahora bien, tanto para Husserl como para la filosofía occidental, según Henry, los entes sólo se muestran en el horizonte de luz que denominamos “mundo”. Más aún, añade Henry describiendo los rasgos de la postura que critica: el mundo, tal como lo ha comprendido la filosofía occidental, es la verdad misma, en tanto que presuntamente es el campo de la manifestación, de la revelación de los entes. *Así pues, el mundo es la Verdad misma, y los fenómenos del mundo son las cosas en tanto que se muestran en el mundo*. Dicho de otra manera, para la tradición filosófica de Occidente, el mundo es la aparición, la manifestación, la revelación de las cosas. Éstas no son sino en tanto que se muestran en la luz del mundo, en tanto que son fenómenos o “entes” en calidad de fenómenos visibles en la luz del mundo⁶⁵.

⁶⁴ « C'est la philosophie moderne, plus précisément la phénoménologie de Husserl, qui a posé pour la première fois cette question fondamentale de manière tout à fait explicite. » Michel Henry, *C'est Moi la Vérité*, p. 23.

⁶⁵ Así nos describe Zahavi la postura que adopta Henry frente a la fenomenología clásica en su tratamiento de la *aparición*: “According to Henry, it has focused almost exclusively on its *self-transcending* nature; no appearance is independent and self-reliant, it always refer to something different from itself. On the one hand, every appearance is characterised by a dyadic structure; it is an appearance of something for someone. Every appearance has its genitive and its dative. On the other hand, every single appearance is characterized by its horizontality, that is by its reference to a plurality of other appearances.” Dan Zahavi, “Michel Henry and the phenomenology...”, p. 223–224. “Según Henry, [la fenomenología clásica] se ha enfocado casi exclusivamente a la naturaleza de la *auto-trascendencia* [de la aparición]; ninguna aparición es

Según esta interpretación –predominante desde la filosofía griega– la verdad en última instancia es lo que se muestra. Si consideramos la filosofía moderna, nos dice Henry, reparamos en que ésta reduce los entes a lo que se muestra ante la conciencia: *representaciones, objetos*. El verbo representar (*das Vorstellen*) es poner delante. *Ob-jeto* designa lo que está *puesto delante de...* “(...) de tal manera que el hecho de ser puesto delante de, es lo que hace manifiesto al objeto”⁶⁶.

La *conciencia*, asevera Henry, no es en suma sino la manifestación que consiste en el *hecho de ser puesto delante de...* ¿Y qué es lo que se pone delante de...? El ob-jeto, lo que es verdadero, lo que se muestra, el fenómeno. *Ahora bien, el hecho de ser puesto delante de... no es en esencia distinto del hecho de “poner fuera”*. Para Henry, el “exterior” no es distinto del “mundo”. “(...) La expresión ‘la verdad del mundo’ es tautológica. El mundo, el ‘exterior’ es la manifestación, la conciencia, la verdad”⁶⁷. En esta filosofía de la conciencia, añade Henry, todo lo que es verdadero, todo fenómeno, está sometido a la verdad del mundo, “(...) sea que se trate de una realidad sensible como el azul del cielo, o inteligible como la igualdad de los radios del círculo, todo lo que podamos percibir, concebir, *imaginar* o denominar por el lenguaje. *Una cosa no existe para nosotros más que si se muestra a nosotros en tanto que fenómeno. Y ella no se muestra ante nosotros más que en este ‘exterior’ primordial que es el mundo*. Poco importa

independiente y auto-suficiente, siempre se refiere a algo distinto de sí misma. Por una parte, cada aparición está caracterizada por una estructura *diádica*; es una aparición de algo para alguien. Cada aparición tiene su genitivo y su dativo. Por otra parte, cada aparición singular está caracterizada por su horizontalidad, esto es, por su referencia a una pluralidad de otras apariciones.” La filosofía que podemos denominar “transcendental” no pone reparos a la idea de que los objetos aparezcan con la estructura diádica y horizontal que Zahavi describe. Empero, ¿qué sucede con la manifestación de sí de la subjetividad, del ser del *ego*? La fenomenología de la vida surge con una especie de *ultimátum* dirigido hacia la fenomenología clásica: “Unless phenomenology were able to show that there is in fact a decisive and radical difference between the phenomenality of constituted objects and the phenomenality of constituting subjectivity, i.e., a radical difference between object-manifestation and self-manifestation, its entire project would be threatened.” Dan Zahavi, “Michel Henry and the phenomenology...”, p. 225. “A menos que la fenomenología sea capaz de mostrar que de hecho hay una diferencia radical y decisiva entre la fenomenalidad de los objetos constituidos y la fenomenalidad de la subjetividad constituyente, esto es, una diferencia radical entre la manifestación del objeto y la manifestación de sí, su proyecto entero se vería amenazado.”

⁶⁶ « (...) de telle façon que c'est le fait d'être posé devant qui le rend manifeste. » Michel Henry, *C'est Moi la Vérité*, p. 24.

⁶⁷ « Mais l'expression 'la vérité' est tautologique. C'est le monde, c'est l' 'au dehors' qui est la manifestation, la conscience, la vérité. » Michel Henry, *C'est Moi la Vérité*, p. 25.

a final de cuentas que la verdad del mundo sea comprendida a partir de la conciencia o a partir del mundo si, en uno y en otro caso, lo que constituye la capacidad de mostrarse, la verdad, la manifestación, es el 'exterior' como tal"⁶⁸.

Para Henry el concepto de *exteriorización* expresa la idea de que la "verdad del mundo", el "mundo mismo", no guarda, no ama, no conserva lo que es verdadero. La diferencia ontológica entre lo interior y lo exterior, entre la conciencia y su ob-jeto, entre el pensamiento y el mundo, implica una indiferencia afectiva respecto de la intimidad del ser que se manifiesta. Pero más aún: "En las filosofías que colocan la conciencia como fundamento de la verdad, *aquella se define como una transcendencia activa que arroja más allá del ente al horizonte en el cual aquél se tomará visible*"⁶⁹. Henry quiere decir que la *ob-jetividad* o el "poner delante de..." no son posibles más que por la producción de este horizonte de visibilidad que no es sino el mundo mismo. El mundo *no es en sí mismo*, sino que deviene constantemente como un horizonte cuyo trasfondo es un poder que no cesa de proyectarlo. En Kant, por ejemplo, este poder es la *imaginación trascendental* ("es la puesta en imagen de un mundo que no es más que esta puesta en imagen")⁷⁰.

El mundo, tal como lo comprendían los griegos, en el fondo no es más que la auto-exteriorización de la exterioridad. En lo que concierne a la filosofía de la conciencia, pongamos por caso la fenomenología husserliana, ha comprendido a la conciencia como *intencionalidad*, como "conciencia de..." La conciencia, para Husserl, es un constante excederse, un constante tener ante la mirada un ob-jeto,

⁶⁸ « (...) qu'il s'agisse d'une réalité sensible comme le bleu du ciel ou intelligible comme l'égalité des rayons du cercle, tout ce que nous pouvons percevoir, concevoir, imaginer ou nommer par le langage. Une chose n'existe pour nous que si elle se montre à nous en tant que phénomène. Et elle ne se montre à nous que dans cet 'au-dehors' primordial qu'est le monde. Peu importe en fin de compte que la vérité du monde soit comprise à partir de la conscience ou à partir du monde si, dans l'une et l'autre cas, ce qui fait la capacité de se montrer, la vérité, la manifestation, c'est l' 'au-dehors' comme tel. » Michel Henry, *C'est moi la Vérité*, p. 25. Los subrayados son nuestros.

⁶⁹ « Dans les philosophies que placent au fondement de la vérité la conscience, celle-ci se définit comme une transcendence active qui jette au-delà de l'étant l'horizon dans lequel il deviendra visible. » Michel Henry, *C'est moi la Vérité*, p. 26. Los subrayados son nuestros.

⁷⁰ « (...) c'est la mise en image d'un monde qui n'est autre que cette mise en image. » Michel Henry, *C'est moi la vérité*, p.26.

el "exterior", el mundo. Ahora bien, observa Henry, tal exteriorización o auto-exteriorización es, en última instancia, el *tiempo*.

En efecto, el horizonte del mundo se despliega ante nosotros bajo la forma de tres dimensiones temporales (presente, pasado y futuro). Heidegger, por ejemplo, nos habla de tales dimensiones como "ek-stasis" temporales que no son fijos, sino que se deslizan los unos hacia los otros, del futuro hacia el presente, y del presente hacia el pasado: el transcurso del tiempo es un flujo continuo, como ya afirmaba Husserl. Todo lo que torna visible para nosotros, asume necesariamente la forma temporal. La verdad del mundo, señala Henry, se apodera de lo verdadero, de lo que es, para manifestarlo en el presente, y después lo arroja fuera de sí. Pero no se trata, agrega Henry, de un simple desplazamiento para que lo verdadero se muestre como "pasado". "La llegada al aparecer en el 'fuera de sí' del mundo significa más bien que la cosa misma se encuentra arrojada fuera de sí, fracturada, rota, escindida de sí misma, despojada de su realidad propia, de tal manera que, privada desde entonces de esa realidad que era la suya, vaciada de su carne, ya no es, en tanto que está fuera de sí misma, en la imagen del mundo, más que su propio despojo, una simple imagen en efecto (...)"⁷¹.

Para la fenomenología husserliana la "llegada a la aparición" debía conferir el ser a todo lo que se muestra. Pero esta "llegada a la aparición", según Henry, es justamente la que aparta del ser concreto a todo lo que se muestra. El "hacer ver" fenomenológico, como Husserl presuntamente lo plantea, en última instancia el tiempo, consiste en un *anonadamiento*. En este tiempo, nos dice Henry, no hay presente. "En el tiempo las cosas llegan a la apariencia pero, en tanto que esta llegada a la apariencia consiste en la venida al exterior, las cosas no surgen en la luz de este 'exterior' más que arrancadas de sí mismas, vacías de su ser, muertas

⁷¹ "La venue à l'apparaître dans le 'hors de soi' du monde signifie plutôt que c'est le chose elle-même qui se trouve jetée hors de soi, fracturée, brisée, scindée d'avec soi, dépouillée de sa réalité propre, de telle manière que, privée désormais de cette réalité qui était la sienne, vidée de sa chair, elle n'est plus au-dehors d'elle-même, dans l'image du monde, que sa propre dépouille, une simple image en effet (...)" » Michel Henry, *C'est Moi la Vérité*, p. 28.

ya⁷². Los entes son anonadados porque jamás se dan en sí mismos, en su concreción viviente, sino como meras “imágenes” u “objetos”. La “visión” en el horizonte del mundo, según Henry, no es posible sino a condición de colocar a la Vida y a los seres “fuera” de sí mismos, despojados de esa intimidad que sólo se manifestaría ante un poder “afectivo”, capaz de resguardar la interioridad de los seres que jamás se reducen a ser “vistos” o “representados”⁷³.

B) LA VIDA COMO AUTO-AFECCIÓN SENSIBLE EN MICHEL HENRY. IMPORTANCIA DE LA SENSIBILIDAD ESTÉTICA.

La filosofía de Henry, por su parte, se propone como tema la *Vida fenomenológica que manifiesta al ser en sí mismo y no despojado de su realidad*. Ahora bien, la Vida que antes de manifestar algo debe manifestarse ante sí misma⁷⁴, no es la vida tal como la estudia y comprende la biología. “Lo que

⁷² “Dans le temps les choses viennent à l'apparence mais, pour autant que cette venue à l'apparence consiste dans la venue au-dehors, les choses ne surgissent dans la lumière de ce 'dehors' qu'arrachées à elles-mêmes, vidées de leur être, mortes déjà. » Michel Henry, *C'est Moi la Vérité*, p. 29.

⁷³ Como acertadamente advierte Zahavi, la crítica de Henry a Husserl, puede situarse en el contexto de la llamada “fenomenología de lo invisible”, la cual pretende ir más allá de los análisis de la manifestación del objeto, o de la correlación acto-objeto intencional, para revelar una dimensión más profunda original, ya se llame el otro radical (Lévinas) o la inmanencia pura (Henry). Cf. “Michel Henry and the phenomenology of invisible”, p. 234-235. Zahavi nos dice, con razón, creemos, que esta tendencia de la “fenomenología de lo invisible” ya encuentra un precedente en la fenomenología husserliana: “(...) Husserl (...) often talked of his own investigation into time-consciousness as an analysis of the absolute dimension. Husserl very well knew that every description of this passive and anonymously functioning constitutive dimension were beset with difficulties, mainly because the concepts we have at our disposal all originates from our interaction with intra-mundane and intra-temporal objects”. “Michel Henry and the phenomenology of invisible”, p. 235. “(...) Husserl (...) con frecuencia habló de su propia investigación de la conciencia del tiempo como de un análisis de la dimensión absoluta. Husserl sabía muy bien que toda descripción de esta dimensión constitutiva que funciona pasiva y anónimamente estaba repleta de dificultades, principalmente porque los conceptos de los que disponemos se originan todos a partir de nuestra interacción con los objetos intra-mundanos e intra-temporales. El problema decisivo consiste en saber si es posible describir y conceptualizar la condición de la manifestación sin tratarla como objeto, por consiguiente falsificándola decisivamente”. Más circunspecta es la opinión de Miguel García-Baró, quien escribe: “La principal verdad histórica en este asunto es que Husserl afirma que la intencionalidad del tiempo fenomenológico, que subyace a toda otra intencionalidad, es el lugar más hondo al que puede ir el buscador de la verdad. El horizonte de ésta no es el mundo, sino el tiempo. La distancia de la temporalización es la misma distancia de la intencionalidad fundamental. Pero se mantiene en pie que la condición esencial de toda *aletheia* es la distancia, el fuera. ¿Y la manifestación de la manifestación? ¿No ha quedado así pospuesto el problema del conocer del conocer? Ésta es la pregunta básica del pensamiento de Michel Henry (...)”. Miguel García-Baró, *Vida y mundo...*, p. 308.

⁷⁴ Desde el punto de vista de la fenomenología husserliana, es posible objetar que la subjetividad sólo se experimenta plenamente a sí misma al vivenciar su objeto intencional o su poder objetivante. O dicho con otras palabras: que la conciencia del objeto intencional equivale a una especie de auto-afección suprema. Así, Rudolf Bernet ha podido escribir:

caracteriza a esta última, ya se trate de neuronas, de corriente eléctrica, de cadenas de ácidos, de células, de propiedades químicas o incluso de sus constituyentes últimos que son las partículas materiales—, es lo que se encuentra en sí mismo extraño a la fenomenalidad”⁷⁵. Todos estos elementos —físicos, químicos, biológicos— designan fenómenos o remiten hacia *fenómenos*. Pero estos fenómenos, nos dice Henry, por sí mismos no tienen el poder de manifestarse, sino que presuponen un poder de manifestación que les es extraño (la verdad del mundo). Considerados puramente en sí mismos, tales elementos son “ciegos”.

Así pues, la *materia fenomenológica* de la cual está hecha la Vida difiere de la materia no fenomenológica de los elementos constitutivos de las propiedades químicas o biológicas. Se objetará que la ciencia moderna nos ha instruido, con un rigor sin precedentes, sobre la esencia de la vida. *Pero esta ciencia*, advierte Henry, *parte de la decisión de no acudir al conocimiento sensible, de no considerar las propiedades sensibles de las cosas*. Más bien la ciencia moderna propugna por una aproximación físico—matemática a las partículas materiales que constituyen la realidad de nuestro universo. La biología orienta su búsqueda hacia los subsuelos químicos y físicos de los fenómenos biológicos. Por su parte, Henry precisamente desea rescatar o justificar el conocimiento sensible que el hombre, el sujeto encarnado, posee sobre sí mismo y sobre los demás seres. Aquí el

(...) Husserl n'ira pourtant jamais jusqu'à dire, comme le fera M. Henry, que l'essence de la subjectivité est une affectivité dépourvue de tout lien originaire avec une quelconque forme d'intentionnalité. S'il est vrai que la vie du sujet transcendantal ne se réduit pas à l'intentionnalité objectivante, ni même à l'attachement préintentionnel au monde, il est non moins vrai que pour Husserl le sujet qui éprouve son Soi ne s'évade jamais tout à fait hors du cadre de l'intentionnalité". Rudolf Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur la phénoménologie husserlienne*, PUF, Paris, 1994, p. 299. "Empero, Husserl jamás llegará a decir, como M. Henry, que la esencia de la subjetividad es una afectividad desprovista de todo vínculo originario con cualquier forma de intencionalidad. Si es verdad que la vida del sujeto trascendental no se reduce a la intencionalidad objetivante, ni siquiera al apego pre-intencional al mundo, no es menos verdad que para Husserl el sujeto que experimenta su Sí mismo jamás se evade por completo del marco de la intencionalidad". James G. Hart ha expresado una idea parecida: "Whereas I believe he [Henry] is correct in holding that this original non-reflexive manifestation does indeed dispense with this manifestation of... to—, i.e., it does not need the genitive and dative of manifestation, he seems to be claiming that there is possible a non-intentional retrieval of this realm of immanence. I do not believe we may regard this realm of immanence by itself and bereft of intentionality as the fulfilment of philosophy nor do I think that its philosophical sense is apart from acts of reflection, i.e., acts of intentionality". James G. Hart, "A phenomenological theory and critique of culture: A reading of Michel Henry's *La Barbarie*", *Continental Philosophy Review*, (32), p. 256, 1999.

⁷⁵ « Ce qui caractérise ce dernier —qu'il s'agisse de neurones, de courant électrique, de chaînes d'acides, de cellules, de propriétés chimiques ou encore de leurs ultimes constituants que sont les particules matérielles—, c'est qu'il se trouve en soi étranger à la phénoménalité. », Michel Henry, *C'est Moi la Vérité*, p. 47.

“sentir” es comprendido como un “experimentarse a sí mismo”, como auto-revelación original o auto-afección de la Vida. Nada puede ser sentido o experimentado sin un previo “auto-sentirse” o “auto-experimentarse”. Y nada más distante de los procesos físico-químicos de la biología que esta auto-afección o auto-experiencia íntima. No podrían colocarse en el mismo nivel, sin incurrir en una contradicción, el “experimentarse a sí mismo” y tales procesos físico-químicos. El hecho mismo de vivir no es reducible a los elementos que sólo aparecen en la medida en que se les despoja de toda cualidad sensible y de toda auto-afección.

En suma, Henry ambiciona conducirnos a la consideración fenomenológica del mundo sensible “antes de la reducción galileana”, al mundo de la vida (*die Lebenswelt*) anterior a la ciencia, esto es, el mundo de los colores, de los olores y de los sonidos, de las cualidades táctiles, “(...) donde las cosas no se dan jamás a nosotros sino revestidas de cualidades axiológicas tales como lo dañino, lo ventajoso, lo favorable o lo peligroso, lo amable o lo hostil”⁷⁶. Para Henry la Vida concreta se manifiesta en nuestra *carne*, noción que significa justamente lo contrario de un *cuerpo inerte*: “Un cuerpo inerte semejante a los que se encuentra en el universo material (...) no siente ni experimenta nada. No se siente y no se experimenta a sí mismo, no se ama ni se desea. Menos aún siente o experimenta, ama o desea alguna de las cosas que lo rodean (...) Lo propio de un cuerpo como el nuestro (...) es que siente cada objeto próximo de él; percibe cada una de sus cualidades, ve los colores, escucha los sonidos, respira un olor, mide con el pie la dureza de un terreno, con la mano la suavidad de una tela. Y no siente todo esto (...) sino porque ante todo se experimenta a sí mismo”⁷⁷.

⁷⁶ « (...) où les choses ne se donnent jamais à nous que revêtues de qualités axiologiques telles que le nuisible ou l'avantageux, le favorable ou le dangereux, l'aimable ou l'hostile (...) ». Michel Henry, *C'est Moi la Vérité*, p. 54.

⁷⁷ “Un corps inerte semblable à ceux qu'on trouve dans l'univers matériel (...) un tel corps ne sent pas et n'éprouve rien. Il ne se sent pas et ne s'éprouve pas lui-même, il ne s'aime ni ne se désire. Encore moins sent-il ou éprouve-t-il, aime-t-il ou désire-t-il aucune des choses qui l'entourent (...) Le propre d'un corps comme le nôtre, au contraire, c'est qu'il sent chaque objet proche de lui; il perçoit chacune de ses qualités, il voit les couleurs, entend les sons, respire une odeur, mesure du pied la dureté d'un sol, de la main la douceur d'une étoffe. Et il ne sent tout cela (...) que parce qu'il s'éprouve d'abord lui-même (...) » Michel Henry, *Incarnation...* p. 8.

En opinión de Henry la *ideología científicista o positivista* –no la ciencia con sus logros considerables y genuinos– se ha definido, y ha definido su campo de investigación, por la exclusión de la sensibilidad o de la Vida sensible. Ahora bien, no nos interesa tanto participar en este debate, que de suyo conformaría el tema de otro trabajo, sino ahondar en la tesis fenomenológica que sostiene Henry cuando considera que el arte (en el cual la *imaginación* y la *fantasía* a su manera, desempeñan un papel de primerísima importancia), en contraste con la ciencia, es una actividad de la Vida como *sensibilidad*, un *cumplimiento* de sus poderes intrínsecos: un “sentir” la naturaleza que presupone el “sentirse a sí misma” de la Vida. Henry observa ante todo que el *gozo estético* no forma parte del trabajo científico ni de sus producciones. El propio Henry alude a una objeción posible que nos invitaría a considerar la extrañeza y la armonía de los clichés fotográficos obtenidos con la ayuda del microscopio, que poco o nada distan, en lo que se refiere a la calidad artística, de los cuadros clásicos o de vanguardia. Henry mismo nos recuerda que Kandinsky, por ejemplo, se habría inspirado, para la realización de algunas obras suyas, de las representaciones gráficas de la teoría atómica de Bohr.

Empero, se pregunta Henry, ¿esta aproximación entre las producciones estéticas y las producciones científicas, no posee una significación contraria de la que nos vemos tentados a atribuirle en primera instancia? “(...) No es en calidad de ‘científicas’ y reveladoras de una verdad científica, en calidad de documentos para la validación o tachadura de las teorías puras, que esas reproducciones de estructuras cristalinas, vegetales u otras, tienen un valor estético, sino en la medida que se ofrecen a una sensibilidad humana”⁷⁸. En la sensibilidad estética asistimos, pues, al acontecimiento de la manifestación del ser natural en la Vida que no es tal sino porque se experimenta a sí misma. En principio, para Henry la *auto-afección de sí* y la *auto-afección sensible* no se distinguirían entre sí. Notemos que la filosofía de Henry ha comenzado con una indagación acerca de

⁷⁸ « (...) ce n'est pas en tant que 'scientifiques' et révélatrices d'une vérité scientifique, en tant que documents pour la validation ou le biffage de théories pures que ces reproductions de structures cristallines, végétales ou autres ont une valeur esthétique, c'est en tant qu'elles se donnent à une sensibilité humaine. » Michel Henry, *La barbarie*, (1^{re} édition : 1987, Éditions Grasset & Fasquelle), Quadrige/PUF, Paris, 2001, p. 45–46.

las relaciones entre el *ego* y el cuerpo, cuyo propósito era mostrar que la subjetividad necesariamente es encarnada⁷⁹. De ahí el interés que, para la filosofía henryana del *ego*, reviste el tema de la sensibilidad estética, y el tema de la sensibilidad en general. (Por nuestra parte, anticipemos que una de las enseñanzas husserlianas que hemos de subrayar, consiste en la tesis de que la consideración propiamente estética presupone no sólo la *aprehensión intuitiva del objeto dentro de la imagen*, sino además el *goce subjetivo de la manera de representar el objeto en la imagen*. No nos parece que tal goce de la aparición sensible inmanente diste radicalmente de la auto-afección o auto-experiencia sensible que Henry pretende mostrarnos.)

A nuestro parecer, Henry tiene razón no sólo al distinguir categóricamente las leyes estéticas de la sensibilidad (en sentido amplio, *aesthesis*: la sensibilidad considerada en su conjunto, no sólo el goce artístico) de las leyes matemáticas o físicas, sino también al afirmar que las primeras no son aclaradas en su esencia si se explican a partir de principios heterogéneos de la vida sensible misma⁸⁰. La obra de arte no solicita la metodología abstracta del sabio, sino la sensibilidad del artista o del espectador estético. Más aún, el goce estético que los colores y las

⁷⁹ Nos referimos al texto de Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, PUF, Paris, 1965. En la mencionada obra Henry intenta mostrar que la egología trascendental no debe prescindir de una fenomenología del *cuerpo subjetivo*. Según Henry, "le premier philosophe et, à vrai dire, le seul qui, dans la longue histoire de la réflexion humaine, ait compris la nécessité de déterminer originairement notre corps comme un corps subjectif est Maine de Biran, ce prince de la pensée, qui mérite d'être regardé par nous, au même titre que Descartes et Husserl, comme l'un des véritables fondateurs d'une science phénoménologique de la réalité humain.", p. 12. "Maine de Biran es el primer filósofo y, a decir verdad, el único que en la larga historia de la reflexión humana, ha comprendido la necesidad de determinar originariamente nuestro cuerpo como un cuerpo subjetivo. Este príncipe del pensamiento merece ser considerado por nosotros, con el mismo derecho que Descartes y Husserl, como uno de los verdaderos fundadores de una ciencia fenomenológica de la realidad humana". Más allá de la cuestión de la validez general de la interpretación henryana de la filosofía de Maine de Biran, estamos de acuerdo, después de haber estudiado durante algún tiempo la obra del expositor del "hecho íntimo", en que se trata quizá del caso más notable, y más inadvertido a la vez, del abandono en la sombra de un autor que, sin duda, está a la altura de los considerados "clásicos".

⁸⁰ "Aunque se llegara a proveer una formulación matemática rigurosa a las formas y a las relaciones que mantienen entre sí los diversos elementos plásticos de una composición, esta jamás sería más que la aproximación ideal de proporciones y equilibrios que juegan en el interior de la sensibilidad, encontrando en ella y en sus leyes propias su posibilidad..." « Lors même qu'on parviendrait à donner aux formes et aux relations qu'entretiennent entre eux les divers éléments plastiques d'une composition une formulation mathématique rigoureuse, celle-ci ne serait jamais que l'approximation idéale de proportions et d'équilibres qui jouent à l'intérieur de la sensibilité, trouvant en elle et dans ses lois propres leur possibilité... » Michel Henry, *La barbarie*, p. 47-48.

formas nos proporcionan, como justificadamente alega Henry, se apoya más en nuestro encuentro primario e intuitivo con el mundo sensible, con la naturaleza, que en la explicación abstracta y derivada que la ciencia nos procura⁸¹. "(...) La naturaleza real es la naturaleza sensible y no el universo de idealidades por el cual la ciencia la substituye en sus construcciones y en sus teorías"⁸².

Ahora bien, Henry trata de ir más a fondo al sugerirnos que la naturaleza – el mundo–, es esencialmente sensible porque la auto–afección sensible de la vida precede cualquier relación, objetiva, intencional o *ek–stática* con el mundo. Henry conviene con Kant en que las condiciones de toda experiencia posible deben indagarse en el terreno originario de la sensibilidad; empero, Henry reprocha a la filosofía trascendental constatar esta vinculación fundamental entre experiencia y sensibilidad en el nivel del mero *factum*, mientras que en verdad requería de una elucidación estrictamente fenomenológica y genética. Dicho con otras palabras, Henry estima que la fenomenología de la sensibilidad nos debe permitir asistir al nacimiento del mundo en y por la Vida. "(...) El mundo es un mundo sensible ya que, como mundo–de–la–vida y no de una conciencia pura, es afectivo en su fondo (...)"⁸³.

⁸¹ Por nuestra parte consideramos que el goce estético no se yuxtapone a la experiencia sensible del mundo. Ante todo, el goce estético es goce de nuestra experiencia sensible y originaria de la naturaleza. En la unidad concreta de la "historia de sí mismo" o identidad del sujeto, en el "mundo de la vida", para utilizar la expresión de Husserl, encontramos que hay continuidad entre la "sensibilidad general" y la "sensibilidad estética", puesto que la subjetividad, siempre en posesión de sí misma, aunque sea de manera no–reflexiva, por necesidad esencial se torna a sí misma, a su manera de experimentar sensiblemente, y adquiere gozo en este "regreso" inmediato. Desde luego el análisis fenomenológico, desde el punto de vista estético, distingue entre las estructuras de la sensibilidad de colores, sonidos, formas, etc., y la sensibilidad artística, la cual presupone la entrada en escena de una conciencia y de un juicio axiológicos: "Esto es bello". Empero, la fenomenología no puede perder de vista que la experiencia sensible más primitiva siempre se ha visto acompañada de un cierto goce estético. El arte expresado históricamente en obras artísticas de alguna manera es "posterior" al goce inmediato que el sujeto experimenta por su propia manera de representar sensiblemente la naturaleza. En este sentido es justo decir que el arte sólo nace como "imitación creativa" de la inmediatez que une la concreción dinámica del mundo con la "belleza" de sus figuras, contornos y cualidades sensibles, concreción y belleza que no creamos, sino que nos son *dadas*. Sin embargo, la estética realista que nos habla del arte como mera *imitatio naturae* no llega a comprender cómo el goce estético acaece originariamente en una sensibilidad subjetiva.

⁸² « (...) La nature réelle est la nature sensible et non l'univers des idéalités que la science lui substitue dans ses constructions et dans ses théories. » Michel Henry, *La barbarie*, p. 46.

⁸³ « (...) Le monde est un monde sensible parce que, comme monde–de–la–vie et non d'une conscience pure, il est affectif en son fond, selon la possibilité la plus intérieure de son déploiement extatique. » Michel Henry, *La barbarie*, p. 47.

Por consiguiente, experimentamos un mundo en la medida que somos sujetos sensibles. Pero la sensibilidad no sólo es la condición *a priori* de la experiencia perceptiva del mundo intuido con colores, sonidos y formas, sino además, de la consideración estética de las obras de arte. Desde luego, como insistiremos al considerar los textos de Husserl, el goce estético arraiga en nuestra experiencia sensible del mundo. Incluso, nos atreveríamos a decir que la consideración estética, en términos husserlianos, “cumple” en mayor medida las potencialidades de la percepción –aunque mediante una cierta ruptura o conflicto con la misma– que la reflexión científica o metafísica. “Así, el mundo de la vida, el mundo real donde viven los hombres, cae enteramente bajo las categorías de la estética y no es comprensible más que por ellas. Es un mundo que es bello o feo, necesariamente”⁸⁴.

C) DIGRESIÓN: LAS NOCIONES DE AUTO-AFECCIÓN, “ESPECTADOR FENOMENOLÓGICO” Y “CINESTESIAS” EN EDMUND HUSSERL.

Estas meditaciones de Henry son importantes para nuestro trabajo, ya que plantean a la fenomenología de la conciencia intencional un problema relevante: el mundo *exterior* o *trascendente* –que no podría ser una exterioridad pura⁸⁵– presupone la “auto-afección del *Ek-stasis* de la exterioridad”, o dicho con otras palabras, presupone que la Vida sensible se experimente a sí misma “antes” (hay que notar que este adverbio no significa aquí una antecendencia cronológica en sentido objetivo) de cualquier objetivación del mundo trascendente, o para ser más precisos, que experimente afectivamente su propio “poner en el mundo”, su “hacer exterior” u “objetivar”. No nos parece poco importante mostrar que en la fenomenología husserliana hay algo semejante a una *auto-afección* por parte del

⁸⁴ « Ainsi le monde de la vie, le monde réel où vivent les hommes tombe—il entièrement sous les catégories de l'esthétique et n'est il compréhensible que par elles. C'est un monde qui est beau ou qui est laid, nécessairement. » Michel Henry, *La barbarie*, p. 48.

⁸⁵ « Il n'y a pas de monde possible comme monde pur, pas d'extériorité radicale réduite à elle seule. Dans un milieu d'extériorité radicale chaque élément serait si étranger à tous les autres qu'il ne pourrait entretenir avec eux aucune relation, pas même d'extériorité, en sorte qu'un tel milieu, justement, n'est pas concevable. » Michel Henry, *La barbarie*, p. 50. “No hay mundo posible como mundo puro, ni exterioridad radical reducida a ella sola. En un medio de exterioridad radical cada elemento sería tan extraño a todos los demás, que no podría mantener con ellos ninguna relación, ni siquiera de exterioridad, de modo que un medio tal no es concebible.”

espectador desinteresado, que “mira” su obra de constitución sin participar en la misma. Pero tal interrupción de la vida natural volcada hacia el mundo, no es comprensible sino como la observación desinteresada del *cómo* (*Wie*) de la dación (*Gegebenheit*) de los objetos y del mundo.

Con todo, cabe preguntarnos si la mirada del espectador fenomenológico hacia su propia vida trascendental equivale a una especie de auto-afección justamente como la comprende Henry. La objeción principal que podría dirigirse contra la susodicha tesis, alude a que la puesta en marcha de la reflexión sobre sí mismo por parte del espectador fenomenológico es ya un acto intencional complejo, mientras que la noción henryana de auto-afección designa más bien un *pathos*, esto es una pasividad pre-intencional de la Vida ante sí misma. Para salir al paso de esta observación crítica, válida en gran medida, quisiéramos meditar sobre algunas consideraciones de Rudolf Bernet, quien ha consagrado algunas páginas de su magnífico estudio *La vie du sujet* precisamente al tema que ahora nos ocupa, a saber, la distinción, en la unidad concreta del sujeto, entre una vida interesada en el mundo e imbuida en la obra constitutiva, y una vida que se “auto-afecta” de alguna manera, en tanto que ya no participa de la constitución del mundo. Bernet nos advierte que “el primer sujeto se aparece ante sí mismo a través de la obra que lleva a cabo en y para el mundo, el segundo sujeto se aparece ante sí mismo de una manera inmediata, es decir, fuera de toda referencia al mundo”⁸⁶. Desde luego, Bernet no omite que el espectador fenomenológico ejerce un acto reflexivo, empero, he aquí el punto, “Mirándolo de cerca, este pasaje del fenómeno natural al fenómeno fenomenológico es la obra de una reflexión o de una ‘tematización’ de un género completamente particular. *Más bien que colocar ante la mirada al sujeto constituyente separándolo del objeto constituido, y más bien que hacer de la conciencia constituyente el objeto de una segunda conciencia constituyente, la reflexión fenomenológica hace intervenir la mirada de un espectador que supervisa la obra de la constitución sin participar en*

⁸⁶ “Le premier sujet s’apparaît à lui-même à travers l’œuvre qu’il accomplit dans et pour le monde, le second sujet s’apparaît à lui-même d’une manière immédiate, c’est-à-dire en dehors de toute référence au monde”. Rudolf Bernet, *La vie du sujet*..., p. 9.

*la misma*⁸⁷; más aún, "la mirada de la reducción es ontológica. 'Reflexionar' como fenomenólogo sobre la obra de la constitución del mundo, no solamente es despertar a la conciencia trascendental de su adormecimiento en el mundo, sino también y sobre todo es *poner de manifiesto la diferencia ontológica entre el sujeto trascendental y el mundo*".⁸⁸

Nosotros deseamos añadir tan sólo que la reflexión fenomenológica —en la medida en que la reducción "desconecta" cualquier "posición" del sujeto empírico en el mundo concebido como totalidad del ser—, no podría equipararse a una reflexión natural que siempre presupone al yo como mero fragmento del mundo objetivo (una reflexión que por consiguiente es una "objetivación"). Es verdad que la "reflexión" por parte del espectador fenomenológico supone un acto intencional sumamente complejo, pero aquí el sujeto no aparece del mismo modo que los objetos constituidos. Más bien lo que aparece o se manifiesta ante la mirada del espectador fenomenológico, es el sujeto cuya vida de experiencia trascendental es la fuente del sentido del ser del mundo. No se trata en absoluto del sujeto cuyo ser se determina a partir de su actividad teórica y práctica dentro del mundo. En la medida en que la intencionalidad de la mirada del espectador fenomenológico ya no está dirigida hacia los objetos "puestos" en el mundo, ni siquiera hacia el sujeto cuya vida está en función de tal actividad "ponente", sino hacia sus "fenómenos" o "hechos trascendentales puros" o "vivencias", como los hemos denominado también, ya no hay *stricto sensu* una participación del sujeto en la obra constitutiva. Ahora bien, la pregunta que aquí se impone es la siguiente: ¿Qué puede ser, en sentido radical, un sujeto que es capaz de tomar distancia respecto de su obra constitutiva?

⁸⁷ "A y regarder de plus près, ce passage du phénomène naturel au phénomène phénoménologique est cependant l'œuvre d'une réflexion ou d'une 'thématisation' d'un genre tout à fait particulier. Plutôt que de porter devant le regard le sujet constituant en le séparant de l'objet constitué, et plutôt que de faire de la conscience constituante l'objet d'une seconde conscience constituante, la réflexion phénoménologique fait intervenir le regard d'un spectateur qui supervise l'œuvre de la constitution sans y participer". Rudolf Bernet, *La vie du sujet...*, p. 13. El subrayado es nuestro.

⁸⁸ "La visée de la réduction phénoménologique est donc bien ontologique. 'Réfléchir' en phénoménologie sur l'œuvre de la constitution du monde, ce n'est pas seulement réveiller la conscience transcendante de son engourdissement dans le monde, c'est aussi et surtout faire apparaître la différence ontologique entre le sujet transcendantal et le monde". Rudolf Bernet, *La vie du sujet...*, p. 13. El subrayado es nuestro.

Por otra parte, la vida trascendental que se descubre ante la mirada del espectador fenomenológico no es algo así como un producto que podríamos denominar sujeto–objeto u objeto–sujeto. Nos parece que la intencionalidad descubre aquí una vida concreta, plena, autárquica en cierta manera, que ya “presidía” no sólo la obra de la constitución, sino también la reflexión que simple y sencillamente la manifiesta, sin producirla o crearla (en términos husserlianos sería más exacto decir que la obra constitutiva y la reflexión fenomenológica son ante todo “vivenciadas”, *erlebt*, “tenidas”)⁸⁹. Más que una *intencionalidad extática*, aquí entra en juego una especie de *intencionalidad auto–afectiva*, puesto que el sujeto no aparece ante sí mismo en el mismo nivel de los objetos constituidos, sino como es o como se *vive* unitaria y concretamente, ya constituya el mundo, ya deje de constituirlo para contemplar desinteresadamente su obra constitutiva. En suma, el espectador fenomenológico tiene delante *de sí mismo*, por así decirlo, su *vida trascendental pre–dada*, y esto en un sentido muy radical. La reflexión natural o científico–natural puede darnos ocasión para “distanciar” irremisiblemente el sujeto objetivado de nuestra experiencia íntima de nosotros mismos. Así, no “sentimos” que se hable de nosotros mismos cuando se nos explica el drama personal de la ruptura de una relación amorosa mediante procesos neurofisiológicos objetivos que serían la base de la memoria, de los estados de ánimo de tristeza, angustia y desesperación⁹⁰. Empero, no sucede lo mismo con la

⁸⁹ En este punto, Husserl podría conceder a Henry que “la distinction d’un cogito réflexiv et d’un cogito pré-réflexiv est équivoque. Il convient en tout cas d’apercevoir qu’avant d’être une connaissance thématique de quoi que ce soit et, par exemple, de l’ego lui-même, la réflexion est d’abord une expérience interne transcendante (...)”. Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 76, “la distinción entre un *cogito* reflexivo y un *cogito* pre–reflexivo es equívoca. En cualquier caso conviene advertir que antes de ser un conocimiento temático de lo que sea, por ejemplo del *ego* mismo, la reflexión es primeramente una experiencia interna trascendental (...)”

⁹⁰ La tarea de la fenomenología no sólo consiste en “reducirnos” a la experiencia originaria de nosotros mismos, la cual es *inobjetivable* en un sentido naturalista, a menos que estén de por medio ciertos *intereses* cuya fuente es, en última instancia, la vida misma. Además, nos debe “reducir” a la experiencia originaria del mundo (igualmente *inobjetivable* en sentido naturalista), la cual jamás está despojada de tonalidades afectivas y axiológicas. Cómo debe conducirse el fenomenólogo que está consciente de estas directrices, nos lo muestra con un ejemplo profundo el notable filósofo japonés Keiji Nishitani: “On a summer’s night, a mosquito flies into my room from the outside. It buzzes about merrily, as if cheering itself for having found its prey. With a single motion I catch it and squash it in the palm of my hand, and in that final moment it lets out a shrill sound of distress. The sound it makes is different from the howling of a dog or the screams of a man, and yet in its ‘essence’ it is the selfsame sound of distress. It may be that each of these sounds is but vibrations of air moving at different wavelengths, but they all possess the same quality or essence that makes us hear them as signals of distress”. Keiji

reflexión fenomenológica, la cual no crea, produce o deduce, sino que nos revela una vida que, para ser tal, hace falta que en su unidad concreta se experimente a sí misma y experimente su obra constitutiva. En este sentido, nos parecen exactas las palabras de Michel Henry, situadas en otro contexto pero aplicables a nuestro tema: "El *ego*, por el contrario, no es constituido, no puede serlo mientras su ser se confunde con la categoría, es decir con el poder de constitución en general, mientras que el *ego* en sí mismo es tal poder"⁹¹.

Así pues, tanto la constitución como la reflexión fenomenológica sobre sí mismo presuponen la "densidad" o "consistencia" ontológica de la vida del sujeto, y no hay motivo para despojar a esta vida de las tonalidades auto-afectivas que caracterizan a la Vida: experiencia de sí misma, posesión plena de sí misma, en definitiva un *pathos* de sí misma. Husserl mismo ya había aludido a esta Vida pura (*inefable* en la medida en que elude cualquier intento de ser captada objetivamente) que es anterior a la reflexión, incluso fenomenológica, y de ninguna manera una deducción a partir de aquélla o un objeto de la misma: "Por tanto en este sentido [la subjetividad viviente] no es un 'ente', sino contraste con todo ente; no es un objeto, sino sede originaria de toda objetividad. El yo en sentido riguroso no debería llamarse 'el yo', y en absoluto debería denominarse, puesto que entonces ya se habría objetivado; el yo es lo inexpresable que está por encima de todo lo captable (...)"⁹².

En nuestra opinión, los análisis fenomenológicos sobre el concepto de cinestesis (*Kinästhesie*) confirman las aseveraciones anteriores. Tales análisis son tanto más importantes cuanto Husserl estaba obligado a aclarar la *subjetividad concreta* y *encarnada* que está detrás de la constitución de nuestra experiencia

Nishitani, *Religion and Nothingness*, University of California Press, Berkeley, 1982, p. 12. Encontramos una aproximación fenomenológica a la filosofía y religión japonesas en Klaus Held, "World, Emptiness, Nothingness: A Phenomenological Approach to the Religious Traditions of Japan", *Human Studies*, (20), 153-167.

⁹¹ "L'ego, au contraire, n'est pas constitué, il ne peut l'être aussi longtemps qu'il se confond dans son être avec la catégorie, c'est-à-dire avec le pouvoir de constitution en general, aussi longtemps qu'il est lui-même un tel pouvoir". Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, p. 52.

⁹² "In diesem Sinn ist es also nicht 'Seiendes', sondern Gegenstück für alles Seiende, nicht ein Gegenstand, sondern Urstand für alle Gegenständigkeit. 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 (...)". Citado por Dan Zahavi en "Michel Henry and the phenomenology of invisible", p. 235.

más básica, a saber la percepción de una cosa espacial. Husserl ha notado que la constitución visual de la espacialidad y de la localidad no es posible sin movimientos corporales (*Leibesbewegungen*) y sensaciones de movimiento (*Bewegungsempfindungen*) que "(...) no pertenecen al género de los contenidos visuales"⁹³ y que "(...) cubren o cumplen una extensión pre-empírica (...)"⁹⁴. En efecto, "(...) el momento extensional de la sensación visual, así como de la sensación táctil, matiza la espacialidad, pero no basta para hacer posible la constitución de la espacialidad, como tampoco el momento cualitativo basta para la constitución de la propiedad objetiva que cumple el espacio. Hacen falta todavía sensaciones nuevas, y hablamos aquí de sensaciones de movimiento, y estas en la 'aprehensión' animada tienen desde luego un lugar y función completamente distintos que los contenidos de exhibición"⁹⁵. Husserl descarta que tales sensaciones de movimiento, cinestésicas⁹⁶, así como el cuerpo egológico o yoico (*Ichleib*), se exhiban originariamente como cosas exteriores. "De una parte el cuerpo orgánico es también una cosa, una cosa física como cualquier otra, es decir en tanto que tiene su espacio cumplido con materia propia y añadida. Es una cosa entre otras cosas, tiene su posición variable entre las mismas, reposa o se mueve como las otras cosas. Por otra parte esta cosa es justamente cuerpo

⁹³ "(...) die doch nicht in die Gattung der visuellen Inhalte gehören". Edmund Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Herausgegeben von Karl-Heinz Hahnengress und Smail Rasic mit einer Einleitung von Smail Rasic, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991, p. 159 (*Hua XVI*, 159, 18–19)

⁹⁴ "(...) bedecken oder erfüllen eine präempirische Ausdehnung (...)". Edmund Husserl, *Ding und Raum...*, p. 159 (*Hua XVI*, 159, 33)

⁹⁵ "(...) das extensionale Moment der Gesichtsempfindung wie auch der Tastempfindung zwar Räumlichkeit abschattet, aber doch zur Ermöglichung der Konstitution von Räumlichkeit nicht ausreicht, ebensowenig, als das qualitative Moment zur Konstitution des objektiven raumfüllenden Merkmals ausreicht. Es bedarf noch neuer Entdeckungen, und wir sprechen hier von den Bewegungsempfindungen, und diese haben in der beseelenden 'Auffassung' natürlich eine ganz andere Stellung und Funktion als die darstellenden Inhalte. Sie ermöglichen Darstellung, ohne selbst darzustellen". Edmund Husserl, *Ding und Raum*, p. 160–161 (*Hua XVI*, 160–161, 29–35, 1–3)

⁹⁶ "Doch muß ich terminologisch gleich bemerken, daß das Wort Bewegungsempfindung für uns unbrauchbar ist, da nicht gemeint soll, daß wir die Bewegung des Dinges empfinden oder auch nur, daß sich in ihnen Bewegung des Dinges darstellt. Bekanntlich bezieht sich das Wort auf den sich Bewegenden und will psychologisch verstanden sein. Wir werden unter Ausschluß der psychologischen Bedeutung das Wort kinästhetische Empfindung, das als Fremdwort weniger beirrend ist, verwenden. Natürlich haben wir es bei 'Augen-, Kopf-, Handbewegungen' usw. mit kontinuierlichen Empfindungsverläufen zu tun, die sich beliebig terminieren und deren jede Phase sich bei unverändertem Inhalt in eine Dauer ausbreiten läßt. Diese unveränderten Empfindungen ergeben uns also die schlichten kinästhetischen Empfindungen im Gegensatz zu den kinästhetischen Veränderungen oder Verläufen". Edmund Husserl, *Ding und Raum*, p. 161 (*Hua XVI*, 161, 3–17)

orgánico, sostén del yo; el yo tiene sensaciones, y estas sensaciones están 'localizadas' en el cuerpo en parte conceptualmente, en parte *inmediatamente a la manera de la aparición*⁹⁷.

Así pues las sensaciones cinestésicas están en la base de la exhibición de los objetos espaciales, pero ellas mismas no son exhibidas a la manera de tales objetos. Digamos, pues, que la *vivencia auto-afectiva de la sensación cinestésica*, e incluso la vivencia auto-afectiva de la *corporeidad orgánica* en general, es anterior a la visión intencional de un objeto situado en el espacio, justamente porque aquéllas hacen posible a esta última. En suma, la auto-afección subjetivo-encarnada, para Husserl, yace en el fondo del movimiento corporal por medio del cual se constituye la espacialidad, la cual, dicho sea de paso y como mostraremos posteriormente, bien puede conformar el escenario de la exhibición propiamente estética de un campo visual. No podemos menos que suscribir las meditaciones siguientes de Rudolf Bernet: "El movimiento del cual dan testimonio las sensaciones cinestésicas no es originariamente ni el movimiento de las cosas, ni el movimiento del cuerpo propio en el espacio, sino la emoción de un sujeto percipiente que es afectado por su carne invisible, es decir, por su ser carnal. Quien jamás ha experimentado su condición carnal jamás podría percibir alguna cosa extensa en el espacio"⁹⁸. Asimismo, hay que destacar las conclusiones de Didier Franck respecto del tema de la corporeidad orgánica o "carne" en la fenomenología de Edmund Husserl: "La carne está en contacto constante consigo misma, y este contacto puro, esta sensación pura e inmediata de sí mismo por sí mismo, la cual se extiende sobre todos los lugares de la carne aparente, no podría

⁹⁷ "Einerseits ist der Leib auch ein Ding, physisches Ding wie irgendeines sonst, nämlich sofern es seinen Raum hat, und mit eigentlicher und anhängender Materie erfüllt hat. Es ist ein Ding unter anderen Dingen, zwischen ihnen hat es seine wechselnde Lage, es ruht oder bewegt sich wie andere Dinge. Andererseits ist dieses Ding eben Leib, Träger des Ich, das Ich hat Empfindungen, und diese Empfindungen werden im Leib 'lokalisiert' teils denkmäßig, teils unmittelbar erscheinungsmäßig". Edmund Husserl, *Ding und Raum*, p. 161-162 (*Hua* XVI, 161-162, 36-37, 1). El subrayado es nuestro.

⁹⁸ "Le mouvement dont les sensations kinesthésiques témoignent n'est donc à l'origine ni le mouvement du corps propre dans l'espace, mais l'émotion d'un sujet percevant qui est affecté par sa chair invisible, c'est-à-dire par son être-charnel. Celui qui n'a jamais éprouvé sa condition charnelle ne saurait jamais percevoir quelque chose comme étendu dans l'espace". Rudolf Bernet, *La vie du sujet...*, p. 321.

estar localizada. Antes de resentir el frío en la punta de mis dedos o en cualquier otra parte, yo me siento pura y simplemente, siempre y constantemente”⁹⁹.

Por de pronto, observemos que los procesos perceptivos mediante los cuales se nos manifiestan intuitivamente los aspectos de un objeto, tienen lugar en lo que Husserl denomina un “horizonte cinestésico práctico”, el cual es “(...) el sistema de mis posibilidades libres de movimiento que se actualiza durante cada transcurso actual conforme a líneas particulares de movimientos provistos con el carácter de ‘conocimiento’, por tanto del cumplimiento”. Husserl nos dice además que, según lo antedicho, “(...) cada posición de los ojos que tenemos ahora mismo, cada posición del cuerpo físico, no sólo es consciente como la sensación momentánea de movimiento, sino que es consciente como lugar en un sistema de lugares, por tanto es consciente junto con un horizonte vacío que es un horizonte de la libertad”; más aún, “(...) cada sensación visual o aparición visual que entra en escena en el campo del tacto está coordinada, a la manera de la conciencia, con la situación momentánea de la conciencia de los miembros del cuerpo, y produce un horizonte de posibilidades ulteriores, coordinadas, de series posibles de aparición que forman parte de las series de posible movimiento libre”. No es casual el uso de términos como “horizonte de libertad” y “horizonte de posibilidades ulteriores” para calificar el entorno que rodea la experiencia perceptiva. Ya habíamos acentuado que el concepto de protencionalidad está vinculado con la conciencia del “yo puedo”. Así, estamos en condiciones de afirmar que el sujeto de alguna manera puede jugar libremente con su espacio viviente. Es verdad que, en la percepción, el objeto prescribe las reglas del movimiento cinestésico, e incluso condiciona el contenido de nuestras expectativas. No cabe esperar que detrás del muro de mi habitación, del árbol que está en el jardín o de la muchedumbre que camina en la calle aparezcan los objetos fantaseados más descabellados e insólitos. Por eso, ya están de alguna

⁹⁹ “La chair est en contact avec elle-même et ce pur contact, cette pure et immédiate sensation de soi par soi, qui s’étend sur tous les lieux de la chair apparaissant ne saurait être différenciellement localisée. Avant de ressentir le froid au bout de mes doigts ou ailleurs, je me sens pure et simplement, toujours et constamment”. Didier Franck, “Le chair et la constitution temporelle”, en *Phénoménologie et métaphysique*, sous la dir. de J.L. Marion et G. Planty-Bonjour, PUF, Paris, 1984, p. 146.

manera mecanizados mis movimientos para abandonar mi recámara e ir hacia la estancia que se encuentra detrás de la pared, para pasear en el jardín y para caminar con paso seguro por la avenida.

Con todo, el juego libre del sujeto con su espacio visual (restrinjámonos a ello) no se limita al progreso indefinido de la percepción y de la síntesis cognoscitiva. La vitalidad del *ego* trascendental, incluso encarnada, sólo se comprende en la medida en que su ser originario es independiente del mundo que constituye, por consiguiente en tanto que no está absolutamente condicionado por el mundo. El anonadamiento de la conciencia ek-stática de que nos habla Henry, bien puede ser ilustrado mediante la "metáfora del insomnio" de que nos habla Jorge Luis Borges en su extraordinario relato "Funes el memorioso". Se trata de un personaje que, a consecuencia de un desafortunado accidente, adquiere una memoria prodigiosa, una capacidad inmejorable para percibir detalles insignificantes. Pero decimos desafortunado porque, a decir verdad, en la conciencia del personaje del cuento nada se "manifiesta", sino que todo se "presenta" por un momento para después ser arrojado fuera de sí mismo. De nada le sirve al personaje en cuestión poseer una memoria más que privilegiada y una capacidad excepcional de rememoración, puesto que la saturación de contenidos intuitivos no hace más que intensificar la catástrofe del ek-stasis temporal que describe Henry. De nada le sirve a Funes tratar de reposar girando sus ojos hacia la obscuridad, con el fin de no "ver", de no "intuir" más, pues al despuntar el día todo aparece de manera abrumadora para desaparecer enseguida sin dejar nada de sí mismo. Empero, se trata de una ficción que alude a la situación imposible de una conciencia subjetiva sin posibilidades de un auténtico cumplimiento de su vida intencional, puesto que estaría hipotéticamente imbuida por completo en el "horizonte del mundo".

Ahora bien, para nosotros la actitud fenomenológica ya supone una especie de auto-afección en la medida en que el *ego* deja de estar interesado exclusivamente en el mundo, en la medida que el *ego* primariamente es un cuerpo orgánico subjetivo. Anticipemos que la actitud estética igualmente supone una posibilidad que arraiga puramente en la posesión inmediata y pre-reflexiva de la

libertad: desconectar la corriente de vida intramundana, a favor de constituir un "mundo estético" cuya *unidad* es esencialmente sensible. Este "mundo" ya no sería tanto un objeto de conocimiento teórico, como "algo" que "afecta al sentimiento y a la emoción". Añadamos que la sensibilidad estética, justamente al romper con el mundo de la sensibilidad cotidiana, nos coloca delante de un objeto imprevisible de alguna manera, un objeto que no podríamos presentir con base en la sola percepción, por consiguiente un objeto que no está detrás de los horizontes vacíos que rodean a la percepción. Ya Eugen Fink ponía de relieve la diversa situación de la libertad egológica, según se ubique en el ámbito de la percepción o de la re-presentación en general –recuerdo, expectativa, fantasía e imaginación–: "El carácter fundamental de la constitución originaria del mundo pre-dado en las percepciones es la pasividad, la cual proporciona el primer terreno de la libertad condicionada del *ego*. Esta archi-constitución está sustraída a la voluntad del *ego*. Muy distinto parece ser el caso de las re-presentaciones. Manifiestamente, el *ego* puro tiene la libertad de la puesta en escena de las re-presentaciones"¹⁰⁰. En suma, nuestra descripción fenomenológica de las vivencias de la fantasía y de la imaginación debe estar subordinada a la aclaración de una vida subjetiva de posibilidades que arraigan en la libertad, de posibilidades de "cumplimiento" de una donación plena de las cosas en sí mismas. Importa sobremanera no perder esto de vista cuando conduzcamos los análisis presentes hacia el tema de la consideración estética.

D) CONTINUACIÓN DEL TEMA DE LA SENSIBILIDAD ESTÉTICA EN MICHEL HENRY.

Por de pronto, retomemos el hilo del discurso de Henry: para éste, la expresión primaria de la auto-afección, además la condición de posibilidad de la unidad del mundo es, en definitiva, la sensibilidad. Henry atribuye a la sensibilidad un poder vinculante que difícilmente discernimos si estamos acostumbrados a

¹⁰⁰ "Le caractère fondamental de la constitution originnaire du monde pré-donné dans les perceptions est la passivité e c'est celle-ci qui fournit son sol premier à la liberté conditionné de l'*ego*. Cette archi-constitution est soustraite à la volonté de l'*ego*. Tout autre semble être le cas des re-présentations. L'*ego* pur a manifestement la liberté de mise en scène des re-présentations". Eugen Fink, *De la phénoménologie*, (Re-presentation et image. Contributions à la phénoménologie de l'irréalité, p. 15–93), Les Éditions de Minuit, Paris, 1974, p. 67. Tendremos oportunidad de ilustrar la peculiar intervención de la libertad en la puesta escena de las re-presentaciones, cuando expongamos la consideración estética.

hacer abstracción de las cualidades sensibles a favor de la exterioridad de los objetos situados en el espacio. "(...) La sensibilidad no delimita un dominio particular de la experiencia humana, un sector del Ser que se podría descuidar para dedicarse al estudio de otro"¹⁰¹. Ahora bien, el arte, para Henry, es el cumplimiento, el acrecentamiento del mundo intuitivo de la vida sensible. Junto con Husserl, Henry admite que la aprehensión estética de la obra de arte supone una cierta ruptura con el mundo de la percepción, la "neutralización", "irrealización" o "nulificación" de los soportes materiales que suscitan una aprehensión propiamente imaginativa.

En efecto, Husserl ya había estudiado en *Ideen 1* la "modificación de "neutralidad" que da lugar a la conciencia del objeto–imagen, la cual está en la base de la consideración estética: "Podemos cerciorarnos, por ejemplo, de que la modificación de neutralidad aplicada a la percepción normal que pone su objeto según una certeza no modificada, es la conciencia neutra del objeto–imagen: nosotros la encontramos a título de componente cuando contemplamos normalmente un mundo 'pintado' mediante una imagen sobre la base de una figuración perceptiva"¹⁰². Para aclarar esto Husserl recurre al ejemplo de la contemplación del grabado de Durero "El caballero, la muerte y el diablo". Fenomenológicamente, nos dice Husserl, hay que distinguir: a) la percepción normal cuyo correlato es la cosa o 'lámina grabada'; b) el conocimiento perceptivo en el cual nos aparecen las figuras incoloras: "caballero montado a caballo", "muerte" y "diablo"; c) la contemplación propiamente estética, la cual ya no está dirigida hacia las figuras como objetos reales, sino como "retratos" o "imágenes". Husserl considera que tanto en el caso de la mera conciencia de imagen (representar mediante un objeto semejante o imagen un objeto que no aparece como presente) como en el caso de la contemplación estética, interviene una

¹⁰¹ « (...) La sensibilité ne délimite pas un domaine particulier de l'expérience humaine, un secteur de l'Être qu'on pourrait en effet négliger pour mieux s'adonner à l'étude de tel autre ». Michel Henry, *La barbarie*, p. 50.

¹⁰² Transcribimos la traducción francesa de Paul Ricoeur: "Nous pouvons nous assurer par exemple que la modification de neutralité appliquée à la perception normale qui pose son objet suivant une certitude non modifiée, est la conscience neutre de l'objet–portrait: c'est elle que nous trouvons à titre de composante quand nous contemplons normalement un monde dépeint par portrait (abbildlichen) sur la base d'une figuration perceptiva (perzeptiv dargestellt)". Edmund Husserl, *Idees directrices...*, p. 373.

modificación de neutralidad, pues el objeto ya no lleva consigo los caracteres posicionales “ser”, “no-ser”, “posible” o “conjeturado”

Henry por su parte escribe: “Sin embargo, desde que comienza la visión estética, el ‘lienzo’ o la ‘madera’ se vuelve un ‘cuadro’ y penetra así en la dimensión propia de la obra de arte; [el material] ha sido ‘neutralizado’, no siendo ya percibido ni puesto como objeto del mundo, sino como una entidad que no tiene otra función que figurar la realidad representada en el cuadro, la cual también ha sido neutralizada, no perteneciendo más al mundo real que los elementos que la representan, constituyendo con ellos una dimensión única y nueva de ser en el interior de la cual están unidos por relaciones de semejanza, la dimensión ontológica del arte”¹⁰³. Dirijamos nuestra atención hacia dos ideas implicadas en este texto: la primera de ellas concierne al *estatuto ontológico* de la obra de arte. Tanto Husserl como Henry parten de la constatación fenomenológica de que el goce estético no sería posible sin el fundamento de la modificación que “neutraliza” los datos de percepción, esto es, los cimientos materiales de la obra de arte. La segunda idea concierne a las peculiares *relaciones ontológicas* de semejanza o afinidad que sostienen entre sí los momentos de la imagen o representación, en tanto que han sido excluidas las relaciones de exterioridad espacial. De alguna manera, así lo sugiere Henry, la neutralización de la posición existencial del soporte material, está acompañada de un apaciguamiento del flujo constante de la atención que encamina la percepción hacia un lado del objeto percibido, hacia una parte o fragmento de la cosa en detrimento de otra parte o fragmento. No se trata de afirmar la idea de que el sujeto está embebido en una especie de contemplación estática que le dispensa de cualquier movimiento o giro alrededor de la obra de arte que considera. Es verdad que yo muevo mis ojos y cambio constantemente mi atención para apreciar los detalles de un cuadro de Kokoshka o una escultura de Rodin. Empero, la consideración estética sólo

¹⁰³ « Dès que commence la vision esthétique toutefois, dès que la ‘toile’ ou le ‘bois’ devient un ‘tableau’ et pénètre ainsi dans la dimension propre de l’œuvre d’art, il est ‘neutralisé’, n’étant plus perçu ni posé comme objet du monde mais comme une entité qui n’a d’autre fonction que de figurer la réalité représentée dans le tableau –laquelle est, elle aussi, neutralisée, n’appartenant pas plus au monde réel que les éléments qui la représentent, constituant avec eux une seule et nouvelle dimension d’être à l’intérieur de laquelle ils sont unis par des rapports de ressemblance et qui est la dimension ontologique de l’art ». Michel Henry, *La barbarie*, p. 55–56.

acontece como *aprehensión de la unidad sensible intrínseca de la obra*, la cual por sí misma es una *composición*, una *totalidad* de los componentes sensibles que no admiten gradaciones o separaciones entre sí, una unidad que, como tal, no está rodeada de los horizontes vacíos que habrían de ser cumplidos mediante intuiciones perceptivas nuevas (aunque haya que suponer el movimiento cinestésico y la obra de la percepción como base de la consideración estética). “Así, nos dice Henry, ante un Frans Hals hay que retroceder algunos pasos hasta el sitio donde estas pinceladas de amplios trazos se transformarán bruscamente en la sangre de una mejilla o, bajo la mirada de este oficial de la milicia de san Adrián que gira lentamente hacia nosotros, en el ojo de la Vida que nos mira a través del tiempo”¹⁰⁴.

Estas ideas nos invitan a reflexionar sobre la obra subjetiva que está detrás de esta nueva dimensión ontológica, junto con las relaciones específicas que ahí se verifican. La originalidad o novedad de la consideración estética respecto de la percepción, en tanto que aquélla supone una “modificación de neutralidad” arraigada en la espontaneidad libre, nos invita a reconocer la vida trascendental auto–afectiva de la que hemos hablado con insistencia: “Así pues la irrealidad del arte es de principio, se debe a que la vida se afirma indefinidamente a sí misma, al no ser nada del mundo, no puede afirmarse en el mundo sino más allá de él, como lo que niega el mundo y lo excede. He ahí por qué el objeto estético no se confunde con su soporte material, puesto que es esta forma imaginaria en el doble sentido que acaba de ser reconocido como negación en la objetividad de la objetividad misma, como representación de la vida”¹⁰⁵. En suma, Henry considera que la unidad sensible de la obra de arte es inconfundible con la unidad del objeto percibido. En efecto, los elementos sensibles, si es que hemos de hablar de *una*

¹⁰⁴ « Ainsi faut-il, devant un Frans Hals, reculer de quelques pas jusqu'à l'endroit où ces touches largement brossées se changeront brusquement en le sang d'une joue ou, sur le visage de cet officier de la milice de saint Adrien qui se tourne lentement vers nous, en l'oeil de la Vie qui nous regarde à travers le temps ». Michel Henry, *La barbarie*, p. 57.

¹⁰⁵ « L'irréalité de l'art est donc de principe, elle tient à ce que la vie qui s'affirme indéfiniment elle-même, n'étant rien du monde, ne peut le faire en lui mais seulement au-delà de lui, comme ce qui le nie et le dépasse. Voilà pourquoi l'objet esthétique ne se confond pas avec son support matériel, parce qu'il est cette forme imaginaire au double sens qui vient d'être reconnu comme négation dans l'objectivité de l'objectivité elle-même, comme représentation de la vie ». Michel Henry, *La barbarie*, p. 66–67.

obra de arte, no están sometidos al régimen de la presentación intuitiva de un lado a condición de que otros lados dejen de ser vistos o estén en espera de ser vistos. Por consiguiente es inconfundible la presentación del objeto estético con la presentación del objeto de la percepción, cuya unidad es en última instancia *ideal* y no sensible; aunque lo cierto es que la aparición de una relativa unidad sensible "imita" el ideal de la percepción, esto es, de una intuición omnilateral de la cosa en sí misma.

Podría objetarse otra vez que cuando veo un cuadro de Rembrandt, por ejemplo, quizá sólo atiendo algún aspecto del tema representado, de manera que sería dudoso hablar de una especie de contemplación de una cierta "unidad sensible autónoma", de una "composición" que no es tal sino porque cada parte es solidaria de las demás. Empero la confusión que pudiera imperar en la objeción entre la representación perceptual y la representación imaginativa propiamente estética, no debe ser obstáculo para que el esfuerzo fenomenológico nos descubra la índole original de las relaciones que sostienen mutuamente los "elementos" del objeto-imagen, con el cual se vinculan los caracteres emocionales de la consideración estética. Henry reconoce que "a la totalidad plástica de la composición, que es la obra misma, corresponde necesariamente una unidad orgánica del substrato; a la semejanza particular que se establece cada vez entre tal parte del lienzo y su equivalente estético corresponde la semejanza global de la obra y de su soporte"¹⁰⁶. No obstante, la unidad de la base material es inconfundible con la unidad interna de la obra de arte. La explicación científica de las contigüidades espaciales, de las relaciones causales físicas o químicas entre los componentes que están sometidos a los procesos de degradación y corrupción, no nos permite aclarar la íntima unión de los colores, matices y formas de las figuras y temas representados en la imagen. *La substancia ontológica de la obra de arte, para Henry, está fundamentada en la sensibilidad pura.*

Finalmente, Henry nos previene contra la tentación de creer que basta contrastar la contemplación estética con la percepción, para comprender la

¹⁰⁶ "A la totalité plastique de la composition, qui est l'œuvre elle-même, correspond nécessairement une unité organique du substrat, à la ressemblance particulière qui s'établit chaque fois entre telle partie de la toile et son équivalent esthétique correspond la ressemblance globale de l'œuvre et de son support". Michel Henry, *La barbarie*, p. 57-58.

“irrealidad” de la obra de arte. Más bien, nos dice Henry, la obra de arte debe ser captada en su conexión original con la esencia de la vida y como su efecto de principio, puesto que la unidad sensible de la obra es un reflejo de la unidad afectiva de la Vida que nada deja perder del “ser en sí mismo”. Nosotros concedemos gustosamente a Henry que difícilmente podría comprenderse la “neutralización” como base de la consideración estética, o lo que significa lo mismo, la aprehensión imaginativa fundamento de la obra de arte, por el solo contraste con la percepción. Pues si sólo de eso tratara, ¿no habría que admitir que en última instancia la imagen está subordinada absolutamente a la función de re–producir con fidelidad el objeto imaginado, que es exterior a ella misma? ¿No estaría entonces condenada la conciencia a perseguir indefinidamente el cumplimiento intuitivo de horizontes de una re–presentación más aproximada al original?

Sin embargo, opinamos que la fenomenología de Husserl ha considerado no sólo las posibilidades del cumplimiento teórico parcial – pero ideal en tanto que una intuición omnilateral de la “cosa en sí misma” es irrealizable o inalcanzable efectivamente¹⁰⁷– de los horizontes que rodean a cualquier acto intuitivo. También ha tenido en cuenta la posibilidad suprema de que la subjetividad se experimente a sí misma generando o donando libremente un *valor* que no es tal sino como expresión de un *cumplimiento práctico*¹⁰⁸ y de una consiguiente *satisfacción afectiva*. Hay que plantearse al menos la hipótesis de que Husserl haya vislumbrado o tratado expresamente una especie de auto–afección de la vida no sólo en su poder de desplegar un medio de visibilidad, una *conciencia de...*, sino

¹⁰⁷ Aunque el cumplimiento no llegue a ser perfecto, se lleva a cabo, se verifica. De hecho encontramos “cumplimientos” incluso en la percepción más simple. Eso nos sugiere que hay una vida en posesión de sí misma detrás de cualquier cumplimiento, incluso en el acto que se considere más rudimentario y más pasivo.

¹⁰⁸ Por el momento vincularemos la consideración estética con el ámbito práctico, con el fin de hacer claro, con base en el párrafo siguiente, en qué sentido la consideración estética admite el calificativo de “cumplimiento práctico”. La filosofía antigua distinguía el orden de la *praxis* o acción inmanente y el orden de la *póiesis* o acción transeúnte, en el cual colocaba la producción estética. Finalmente, uno y otro orden remiten a la acción, y por ende a la práctica. A nosotros nos interesa subrayar cómo la consideración estética arraiga en la libertad del sujeto trascendental, en su esfera de posibilidades. Por eso hacemos equivalentes los términos “cumplimiento práctico” y “consideración estética”, aunque por razones fundamentales haya que distinguir los modos de cumplimiento de la intencionalidad ética y de la consideración estética, como señalaremos posteriormente.

también y sobre todo en su poder de dirigirse intencionalmente ya no hacia objetos percibidos unilateralmente o re-presentados con mayor o menor exactitud y adecuación, sino hacia objetos aparentes unitarios que, en calidad de obra subjetiva, son susceptibles de ser calificados como *valores*.

No queremos decir que la auto-afección sea tan sólo, en Henry o en Husserl, una cierta clase de vivencia. Más bien se trata de indicar que cualquier clase de conciencia, perceptiva, significativa o estética, no es posible sin que sea precedida por la dimensión o nivel de la experiencia inmediata y posesión plena de sí mismo, lo cual equivale en sentido riguroso a una auto-afección. Dicho con otras palabras, la conciencia no es conciencia de..., conciencia de horizontes, sino porque antes que nada es conciencia de sí misma como conciencia viva de objetos, no inertes sino vivenciados o susceptibles de ser vivenciados de alguna manera. A propósito de la consideración estética mostraremos, con base en textos, que Husserl estima, como posibilidad esencial de la subjetividad trascendental libre, una *donación de sentido (Sinngabung)* cuya obra es la constitución de un objeto estético relativamente independiente como *unidad sensible aparente*. La descripción de la consideración estética debe mostrarnos que el sujeto es capaz de ausentarse, por así decirlo, de la *vorágine* cotidiana al contemplar una obra de arte, sólo porque ya es una vida concreta auto-afectiva.

§ 4. KLAUS HELD: EL PROBLEMA DEL CUMPLIMIENTO PRÁCTICO EN LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA.

Nosotros hemos indicado de manera sucinta el camino que Husserl recorre para acceder al ego trascendental. Husserl nos decía que el residuo de la reducción es la vida pura de conciencia, de la cual hay que destacar el carácter propiamente intencional. Por nuestra parte, hemos puesto énfasis en mostrar el vínculo que une a la intencionalidad con la protencionalidad o conciencia que tiende hacia horizontes indeterminados que solicitan, en cierto sentido, la acción libre del ego trascendental. Ahora bien, la crítica de Michel Henry nos motiva a

buscar una interpretación del sujeto trascendental que sea respetuosa de sus rasgos afectivos, de la posesión de la Vida por la Vida misma; tales rasgos afectivos (no en el sentido de ser “afectada” por un objeto sensible) denotan una Vida que no es distante de sí misma, sino que está apegada a sí misma, que se “padece” inmediatamente en el sentido de que se experimenta o se sufre a sí misma sin que haya de por medio el alejamiento que introduce la visibilidad objetiva. Pareciera, si consentimos la valoración que hace Henry de la fenomenología de la conciencia intencional, que desde la perspectiva de ésta sólo nos cabe experimentar la disolución extática y preguntar –con Emil Cioran–, respecto de nuestra propia subjetividad: “¿Conoces esta sensación atroz de disminución, de pérdida de todo vigor para desaguar como un río, de sentir tu ser propio anularse en una licuefacción extraña y como vacía de toda substancia?”¹⁰⁹

Al menos, nos parece que estamos frente a un problema importante relativo al estatuto filosófico de la conciencia intencional. Es verdad, como justamente advierte Klaus Held, que “ante todo, Husserl ha expuesto su concepto de intencionalidad en el contexto de análisis que estaban dedicados a la comprensión de la percepción y de la significación”¹¹⁰. Empero, prosigue Held, Husserl se percató paulatinamente de que el concepto de intencionalidad reviste importancia no sólo para la comprensión de los actos teóricos, sino también para el campo de la *praxis* y del *ethos*. La ética y la axiología, comenta Held, penden del aire si una y otra no han sido edificadas sobre el “(...) principio fundamental del método fenomenológico, el principio de la correlación de lo aparente y del aparecer”¹¹¹.

¹⁰⁹ «¿Connaissez-vous cette atroce sensation de fondre, de perdre toute vigueur pour s'écouler tel un ruisseau, de sentir son être s'annuler dans une étrange liquéfaction, et comme vidé de toute substance ?» Emil Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, (in *ŒUVRES*), Quarto Gallimard, Paris, 1995, p. 27.

¹¹⁰ «Husserl hat sein Konzept von Intentionalität zunächst im Zusammenhang von Analysen entwickelt, die dem Bedeutungsverstehen und der Wahrnehmung gewidmet waren.» Klaus Held, “Intentionalität und Erfüllung”, promanuscrito, p. 1. Nosotros disponemos de una versión –con algunas correcciones del propio Held–, del texto que apareció por primera vez bajo el título “Intentionalität und Existenz Erfüllung” en C.F. Gethmann u. P.L. Oesterreich (Hrsg.): *Person und Sinnerfahrung. Philosophische Grundlagen und interdisziplinäre Perspektiven*, Darmstadt, 1993.

¹¹¹ La cita completa dice así: “Aber eine Theorie der Werte hängt solange in der Luft, als sie nicht vom Grundprinzip der phänomenologischen Methode her aufgebaut wird, dem Prinzip der Korrelation von Erscheinendem und Erscheinen: Was immer dem begegnet, gewinnt seine Bestimmtheit in entsprechenden spezifischen Vollzügen, in denen es für den Menschen zur Gegebenheit kommt.” Klaus Held, “Intentionalität und Erfüllung”, promanuscrito, p. 1. “Empero, una teoría de los valores pende del aire en tanto que no ha sido edificada a partir del principio fundamental del método fenomenológico, el principio

Aventuremos la hipótesis de que tal vez la conciencia intencional que despliega delante de sí horizontes de visibilidad, actuales y posibles, no equivale, sin más, a un poder de exteriorización carente de afectividad. Justamente, como nota Held, el esfuerzo que conlleva la ejecución del “cumplimiento” de un horizonte determinado es lo que confiere a los objetos el carácter de “valiosos” (*wertvoll*), y lo que fundamenta la *satisfacción afectiva*: “Cualquier cosa que el hombre encuentre, obtiene su determinación por ejecuciones específicas correspondientes, mediante las cuales algo llega a la dación para el hombre. En el caso de los ‘valores’, estas ejecuciones son las aspiraciones que conducen a la acción –las intenciones prácticas–, gracias a las cuales resulta posible que un fin cualquiera aparezca como valioso para un agente”¹¹².

Husserl ha descrito a la conciencia intencional –sobre todo en su figura protencional que abarca tanto las posibilidades de la percepción como del recuerdo–, como el escenario del “yo puedo”, del “yo debo llevar a cabo”. Emmanuel Lévinas argumenta, acertadamente en nuestra opinión, que “a pesar de la extensión que confiere la fenomenología a la palabra *intención*, la intencionalidad lleva consigo la traza de lo voluntario y de lo teleológico. La significación es significativa a partir de una carencia, de una cierta negatividad, a partir de una aspiración que apunta de modo vacío, como un hambre –pero de manera determinada– hacia la presencia que debe colmarla”¹¹³. El lenguaje que versa sobre los horizontes intencionales es inseparable del lenguaje que versa

de la correlación de lo aparente y del aparecer: cualquier cosa con la que tope el hombre, obtiene su determinación por correspondientes ejecuciones específicas en las cuales esa cosa llega a la dación para el hombre”. Anticipemos un poco lo que será una constante de nuestra lectura de la fenomenología de la fantasía y de la imaginación: los horizontes intencionales que están delante de la conciencia protencional son indeterminados en sí mismos justamente porque sólo admiten ser determinados –cumplidos– por la actividad del sujeto consciente y libre. El “cumplimiento” de los horizontes intencionales vacíos –que rodean incluso a los actos intuitivos– exige la aportación absolutamente novedosa del *ser donado por la voluntad* (pues es contradictorio, en sentido radical, querer algo ya realizado), aunque esto suceda dentro de los límites de la finitud y pasividad originaria del sujeto trascendental mismo.

¹¹² “Bei den ‘Werten’ sind diese Vollzüge die das Handeln leitenden Strebungen –die praktischen Intentionen–, durch die allein es möglich ist, daß einem Handelnden irgendwelche Ziele als ‘wertvoll’ erscheinen”. Klaus Held, “Intentionalität und Erfüllung”, pro manuscrito, p. 1.

¹¹³ «Malgré l’extension que confère la phénoménologie au mot *intention*, l’intentionnalité porte la trace du volontaire et du téléologique. La signification est significative à partir d’une aspiration qui vise à vide –comme une faim– la présence qui doit la combler.» Emmanuel Lévinas, *Autrement qu’être...*, p. 153.

sobre el esfuerzo del sujeto trascendental por determinar los mismos con un contenido concreto. Es verdad que Husserl reitera que los actos intuitivos de la percepción, de la fantasía y de la imaginación están rodeados por halos de indeterminación. Empero, ¿no nos indica el tema del cumplimiento práctico de la intencionalidad –vislumbrado por Held– un matiz, casi imperceptible, que nos obliga a reconsiderar el transcurso fluente del tiempo interior de la “conciencia objetivante”, menos como un horizonte indefinido de exteriorización, de privación y –en resumidas cuentas– de muerte, que como el escenario (que ciertamente nos ha sido dado pasivamente) donde irrumpe la voluntad del sujeto trascendental para donar un sentido y un ser inéditos?

Por su parte, Held nos dice que el concepto de “cumplimiento” (*Erfüllung*) – que Husserl utiliza en primer lugar para denotar la repleción intuitiva de un horizonte de percepción o de significación–, nos sugiere, por sí mismo, que la fenomenología husserliana comprende también la intencionalidad como una relación práctica del sujeto con el mundo¹¹⁴. Más aún, Held asevera que Husserl además conocería un concepto de “cumplimiento práctico”: “(...) la satisfacción afectiva que hace acto de presencia cuando una acción alcanza el objetivo pretendido”¹¹⁵.

¹¹⁴ «Daß die Intentionalität nicht nur das theoretische, sondern auch das praktische Verhältnis des Menschen zur Welt kennzeichnet, zeigt besonders deutlich der Begriff 'Erfüllung', der für das phänomenologische Verständnis des Begriffs 'Intention' unentbehrlich ist.» Klaus Held, "Intentionalität und Erfüllung", promanuscrito, p. 1. "Que la intencionalidad no sólo señala la relación teórica, sino también la relación práctica con el mundo, lo muestra de manera particularmente clara el concepto 'cumplimiento', que es imprescindible para la comprensión fenomenológica del concepto 'intención'".

¹¹⁵ "(...) die affektive Befriedigung, die sich einstellt, wenn eine Handlung das erstrebte Ziel erreicht". Klaus Held, "Intentionalität und Erfüllung", promanuscrito, p. 2. De hecho, sólo un "interés práctico" es capaz de interrumpir la marcha incesante de la percepción en búsqueda del ideal irrealizable de una dación omnilateral de la cosa en sí misma. Citemos aquí un pasaje de Husserl que nos parece sumamente esclarecedor en relación con el problema que estamos planteando: "Das thematische Interesse, das in Wahrnehmungen sich auslebt, ist in unserem wissenschaftlichen Leben von praktischen Interessen geleitet, und das beruhigt sich, wenn gewisse für das jeweilige Interesse optimale Erscheinungen gewonnen sind, in denen das Ding so viel von seinem letzten Selbst zeigt, als dieses praktische Interesse fordert. Oder vielmehr es zeichnet als praktisches Interesse ein relatives Selbst vor. Das, was praktisch genügt, gilt als das Selbst". "El interés temático que se vive en las percepciones está dirigido, en nuestra vida científica, por intereses prácticos. Se llega a la calma cuando se obtienen ciertas apariciones óptimas para el interés respectivo, en las cuales la cosa muestra tanto de sí misma como exige ese interés práctico. O más bien, a título de interés práctico prefigura un relativo 'la cosa misma': lo que *satisface prácticamente* vale como la 'cosa misma". *Hua* XI, 23, 32–39 (el subrayado es nuestro). Enseguida Husserl propone el ejemplo de una casa, la cual puede darse óptimamente en sí misma, como "valor", a la experiencia práctica del comprador.

Conviene indicar que desde el punto de vista estrictamente teórico, la noción de “cumplimiento” designa la intuición originaria, la donación de la cosa “ella misma” que es “mentada” en la percepción o en la comprensión de una significación. Nos parece exacto el intento de Held por situar la noción de “cumplimiento teórico” en el contexto de la refutación del escepticismo emprendida por Husserl. Por escepticismo debemos entender aquí la negación tajante de la posibilidad de verificar que el “ser-en-sí” del objeto coincida con la “aparición para nosotros” –intermediario inevitable de cualquier conocimiento presunto–.

Ahora bien, la fenomenología constituye una tentativa radical de asegurar la correlación entre la aparición subjetiva y el objeto en-sí-mismo. Para Husserl, como señala justamente Held, el conocimiento primigenio de la determinación objetiva no es posible sin un momento de afirmación subjetiva. La fenomenología frustra la filosofía escéptica, no mediante el retorno a un realismo objetivista ingenuo, sino mediante el recurso a vivencias que nos permitan un acceso a la determinación de los objetos. En esta especie de vivencias (las de percepción) no habría manera de separar el *aparecer* del *ser-en-sí-mismo* de los objetos. Precisamente esta *situación* de vivencia ha sido designada por Husserl como la *dación originaria* o *donación* de la cosa en-sí-misma, lo que desde luego equivale a un “cumplimiento teórico”. Se trata de una *situación* de conocimiento auténtico que soslaya cualquier objeción escéptica, pues incluso las vivencias no originarias, por esencia, *nos remiten* hacia vivencias originarias actuales o posibles.

Nos parece muy acertado el reproche de Held para quienes reiteran, sin mayor ahondamiento, la fórmula de la intencionalidad “*Bewußtsein von Etwas*”, sin reparar en la tendencia profunda de la conciencia –dinámica– hacia un *reposo* en el “cumplimiento teórico”, que en principio designa, no una aparición cualquiera, parcial o limitada, sino la aparición del ser-en-sí-mismo de los objetos. Digamos con Held que el “cumplimiento” no es más que el arribo a la situación de vivencia originaria, a un *presente* del objeto que estaría liberado de remisiones ulteriores. Según Held, Husserl ha aludido a este presente libre de remisiones justo en el

Por el contrario, para el físico o el químico que están interesados *teóricamente* en la cosa como objeto, la aparición dada a quien entra en posesión de su hogar está separada del ser verdadero por un abismo.

momento de caracterizar como *intuición* a la dación o donación del objeto en-sí-mismo. En concreto, Held menciona dos maneras posibles de producción de una situación de vivencia (*Erlebnissituation*) en la cual tendría fin la remisión constante:

1) Ante todo, ahí donde *comienza* el nexo de remisión: si nos topamos con un objeto del cual afirmamos con certeza el “ser-en-sí-mismo” independiente de la conciencia, ello implica, *eo ipso*, la independencia de nexos de remisión. Por eso escribe Held: “La primera forma de la libertad de remisión debe encontrarse en la experiencia originaria del ser-en-sí del objeto”¹¹⁶.

2) Posteriormente, ahí donde *termina*, en cierta manera, el nexo de remisión: cuando *ha transcurrido* por completo, y como tal nos es dado en una vivencia correspondiente. Ahora bien, como nota Held, los nexos de remisión, los “horizontes”, no están desvinculados entre sí. El “horizonte de los horizontes” no admite ser calificado con otras palabras que “el mundo”. En este caso, la posibilidad de una vivencia libre de remisiones no es otra más que la *aparición del mundo mismo*.

Justo ahora Held señala una dificultad que, en el marco de la fenomenología husserliana, traba la posibilidad de una conciencia intencional libre de remisiones: “Aunque un objeto singular nos salga al paso originariamente con su ser-en-sí, esto no quiere decir que surja sin un contexto: se encuentra entre otros objetos, y además sabemos que el objeto podría sernos dado de otra manera que bajo la forma de la donación de sí mismo”¹¹⁷. La conciencia se vería remitida no sólo hacia los objetos co-mentados en el campo de la percepción, sino también hacia maneras distintas de la dación (*Gegebenheit*) del objeto percibido. Por tanto, parece inevitable hablar de “horizontes” de la aparición del objeto, parece inevitable que tenga fin una remisión constantemente renovada. Nuestra sola experiencia de los objetos y del mundo equivale a estar situados ante nexos de remisión interminables. En suma, la vivencia (*Erlebnis*) carece, *in concreto*, del

¹¹⁶ “Die erste Form der Verweisungsfreiheit muß also in der originären Erfahrung vom Ansichsein des Gegenstandes zu finden sein”. Klaus Held, “Intentionalität und Erfüllung”, promanuscrito, p. 2.

¹¹⁷ “Auch wenn uns ein einzelner Gegenstand originär in seinem Ansichsein begegnet, heißt das nicht, daß er ohne Kontext auftaucht: er befindet sich unter anderen Gegenständen, und wir wissen außerdem, daß und derselbe Gegenstand auch anders als in der Form der Selbstgebung gegeben sein könnte”. Klaus Held, “Intentionalität und Erfüllung”, promanuscrito, p.4-5.

carácter de la "donación del objeto o del mundo en sí mismos", y la intencionalidad carece, en última instancia, de un cumplimiento último o definitivo.

Una vez que ha llegado hasta aquí, Held nos sugiere una alternativa de solución al problema: ¿no será que la tendencia hacia el cumplimiento sólo se efectúa en la medida en que los entes singulares y el mundo *no aparecen como objetos*? Para Husserl, advierte Held, "*aparecer como objeto*" equivale a ser "*tema*" de atención por parte de la conciencia intencional. Así pues, la fórmula "no aparecer como objeto o mundo de objetos" sólo puede significar: "no aparecer como tema". La pregunta antedicha reviste importancia para nuestro trabajo¹¹⁸, sobre todo si tenemos en cuenta que es una preocupación constante para muchos que el ser de la subjetividad sea reducido al pensamiento puro. Ya Heidegger en *Sein und Zeit* externaba su inquietud respecto de si el único modo de aparición del ente intramundano es como objeto rodeado por nexos de remisión: "Si definimos el ser del 'a la mano' y quizá la mundanidad misma como un nexo de remisión, ¿no se inserta entonces el 'ser substancial' del ente intramundano en un sistema de relación y, en tanto que las relaciones siempre son 'pensadas', no se disuelve el ser del ente intramundano en el 'pensamiento puro'?"¹¹⁹

Quizá motivado por estas interrogantes, Held acude a la filosofía de Heidegger mismo, para tratar de resolver la dificultad concerniente al cumplimiento posible de la intencionalidad. En opinión de Held, *Sein und Zeit* inaugura una analítica del *Dasein*, del ser en el mundo, la cual presupone un giro del concepto de "cumplimiento teórico" al concepto de "cumplimiento práctico". Heidegger ya no

¹¹⁸ La idea de una aparición de las cosas y del mundo ya no como *objetos*, sino como *valores*, nos ofrece una posible respuesta a la crítica de Henry, quien interpreta la conciencia intencional como un medio de pura exteriorización. Los valores éticos y estéticos son ocasión de una interrupción del movimiento ek-stático, tal como lo describe Henry. De ahí podemos extraer dos conclusiones importantes para el propósito de nuestro trabajo: a) La aparición de un *valor* indica que el sujeto no está sin más sometido a los procesos de exteriorización y al ek-stasis de la pura conciencia de objeto, lo cual significa que antes que ser conciencia de..., el sujeto es una vida auto-afectiva, de una vida que es "vivenciada" (*erlebt*) como donadora de sentido; b) La aparición de un valor indica que de alguna manera se restituye el ser de lo que se manifiesta o aparece en el fenómeno, pues ya no aparece a título de ente u objeto distante, sino como algo *valioso en sí mismo*, en su individualidad resguardada afectivamente.

¹¹⁹ "Wenn wir so das Sein des Zuhandenen (Bewandnis) und gar die Weltlichkeit selbst als einem Verweisungszusammenhang bestimmen, wird dann nicht das 'substanziale Sein' des innerweltlichen Seienden in ein Relationssystem verflüchtigt und, sofern Relationen immer 'Gedachtes' sind, das Sein des innerweltlich Seienden in das 'reine Denken' aufgelöst?". Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 18, p. 117.

privilegiaría las intenciones de la percepción y de la significación, como presuntamente sucedería con Husserl. Por el contrario, Heidegger indagaría el ámbito de la práctica como el terreno propicio para las vivencias de cumplimiento efectivo. Para Heidegger, como indica Held, el "horizonte" que ha de cumplirse, no entra en escena, de manera originaria, en los actos perceptivos y teóricos, sino en *la acción específicamente instrumental*. Los actos de percepción y de significación exigen constantes reflexiones para que haya conciencia de su inclusión en nexos de remisión. Ahora bien Heidegger, nos dice Held, se ha percatado de que cada acción que aspira a realizar un fin determinado mediante el uso de un medio conveniente, está acompañada, ya durante la ejecución misma, por una *conciencia de remisiones*. El instrumento remite a su propia finalidad, así como la finalidad remite al instrumento requerido. Sin embargo, junto con la conciencia de remisiones aparece la peculiar *conciencia de fiabilidad (Verlässlichkeit)* de los instrumentos¹²⁰: no necesitamos, pues, ocuparnos de ellos expresamente para poderlos emplear. Si nos ocupáramos de los instrumentos, comenta Held, para nosotros "estarían ahí"; sin embargo, en la medida en que se manifiestan como "objetos para nosotros", se conforma su ser-en-sí.

Esta aparición del ser-en-sí del instrumento *ya no es temática*. Más aún, podemos aseverar, con Heidegger y Held, que la conciencia de fiabilidad implica "disimular" el instrumento en su calidad de mera cosa intramundana, para desocultar su ser verdadero¹²¹. La no-tematización, lejos de ser oscuridad, es *conditio sine qua non* de una manifestación auténtica del ser-en-sí del instrumento. El objeto sólo solicita nuestra atención temática cuando nos estorba, cuando se estropea. Pero justamente por eso perdería su fiabilidad y su ser-en-sí. Ahora bien, y aquí está el punto que nos interesa, Held considera que con

¹²⁰ La exposición de Held ha de ser confrontada con el § 18 de *Sein und Zeit*, ahí Heidegger nos dice ante todo: "Die Zeugverfassung des Zuhandenen wurde als Verweisung angezeigt", p. 111 ("La condición instrumental del 'a la mano' fue indicada como remisión"). Ahora bien, el "darse por satisfecho" o "conformarse" (*bewendenlassen*) llega a constituir el ser del 'a la mano. Digamos que el "ser" del instrumento se manifiesta o acontece cuando el *Dasein* se "da por satisfecho" o "se conforma" con el uso del instrumento, de tal manera que éste es puesto en libertad (*freigegeben*) de la cadena de remisiones. Así pues, según las meditaciones de Heidegger, sólo cuando se abandona el ámbito de la teoría para considerar el ámbito de la práctica, se encuentra una indicación plausible del auténtico "cumplimiento" (*Erfüllung*).

¹²¹ "Zur Verlässlichkeit gehört nämlich, daß die Zeugdinge unauffällig bleiben". Klaus Held, "Intentionalität und Erfüllung", promanuscrito, p. 6.

estas reflexiones Heidegger ha preparado el camino para la concepción de un *cumplimiento auténtico* (en el cual se manifiesta el ser del ente) que estaría contenido en una vivencia por la cual nos es dada la fiabilidad del instrumento.

Se trata de un cumplimiento que no sólo se verifica en un instrumento singular, sino en el mundo en la medida en que éste no aparece temáticamente. El *mundo de la acción instrumental* es fiable, a menos que surja un obstáculo que reclame nuestra atención. La ausencia de nexos de remisión en el mundo de la acción instrumental, conlleva un ocultamiento de los horizontes temáticos del mundo¹²². Justamente por este ocultamiento del "horizonte temático", mediante el cumplimiento práctico de la acción instrumental, se torna posible que el *Dasein* se comprenda como fuente de los instrumentos, y que estos aparezcan en-sí-mismos (y no con-referencia-a...) en la medida en que por su fiabilidad "dejan satisfecho" al *Dasein*. No hay cabida para un *regressus in infinitum*, como justamente observa Held, puesto que cualesquiera nexos de remisiones de los instrumentos familiares para el *Dasein* tienen como término el "dejar satisfecho" (*bewendenlassen*) a éste.

Así pues, el ser del *Dasein* ya no se manifiesta como un pensamiento puro que se caracteriza por las remisiones continuas de la percepción y de la significación, sino como existencia concreta que se conoce y posee mediante una cierta auto-afección, si se nos permite utilizar esta terminología¹²³. José Gaos ha expresado correctamente este regreso al ser-ahí como principio de la acción

¹²² "Mit der Unauffälligkeit der an sich sienden Zeugdinge geht also eine Unauffälligkeit des Verweisungszusammenhangs, d.h. eine Verborgenheit des Welthorizonts, in den sie hineingehören, Hand in Hand". "Con la disimulación de las cosas-instrumento existentes en sí, va de la mano una disimulación del nexo de remisión, esto es, una oscuridad del horizonte del mundo del cual forman parte". Klaus Held, "Intentionalität und Erfüllung", promanuscrito, p. 7.

¹²³ Heidegger nos dice que la familiaridad (*Vertrautheit*) con el mundo no requiere una transparencia teórica (*theoretische Durchsichtigkeit*) de las referencias (*Bezüge*) que constituyen al mundo como mundo. Esta familiaridad, observa Heidegger, "(...) gründet die Möglichkeit einer ausdrücklichen ontologisch-existenzialen Interpretation dieser Bezüge in der für das Dasein konstitutiven Weltvertrautheit, die ihrerseits das Seinsverständnis des Daseins mit ausmacht". *Sein und Zeit*, § 18, p. 116. "(...) funda la posibilidad de una expresa interpretación ontológico-existencial de estas referencias en la familiaridad con el mundo constitutiva para el ser-ahí, la cual por su parte conforma la comprensión ontológica del ser-ahí". En suma, la experiencia de familiaridad con el mundo (no temática) posibilita que el *Dasein* comprenda existencialmente su ser propio. Ahora bien, la estructura ontológica de las relaciones intramundanas se manifiesta como "impotancia" (*Bedeutsamkeit*) para el *Dasein*. Esta revelación originaria del ser-en-sí "familiar" del mundo y su referencia última al *Dasein*, antecede la formalización y funcionalización matemática de las referencias intramundanas en un sistema de relaciones (*Relationssystem*).

instrumental en su *Introducción a El ser y el tiempo*: “Las ‘referencias’ del ‘para’ del ‘curarse de’ y del ‘con’ y ‘a’ del ‘conformarse’ integran series que acaban en un término que ya no es ningún ‘curarse de’ ‘para’ otro ‘curarse de’, ni ningún ‘conformarse con... a...’, sino el ser mismo de un ‘ser ahí’: el ‘conformarse’ ‘con’ el martillo ‘al’ ‘curarse de’ martillar es ‘para’ ‘conformarse’ ‘con’ el cuadro ‘al’ ‘curarse de’ colgarlo en la pared, el ‘conformarse’ ‘con’ el cuadro ‘al’ ‘curarse de’ colgarlo en la pared es ‘para’ ‘conformarse’ ‘con’ la habitación ‘al’ ‘curarse de’ adornarla, el ‘conformarse’ ‘con’ la habitación ‘al’ ‘curarse de’ adornarla es ‘para’ ‘conformarse’ ‘al’ ‘curarse de’ habitarla de cierto modo, pero el ‘conformarse’ ‘con’ la habitación ‘al’ ‘curarse de’ habitarla de cierto modo ya no es ‘para’ ningún otro ‘conformarse’ ‘con’ ningún otro útil ‘al curarse de’ –nada más; sino que el ‘conformarse’ ‘con’ la habitación ‘al’ ‘curarse de’ habitarla de cierto modo, es ‘por mor’ de habitarla, de vivir en ella, de ‘existir’ en ella, de ser en ella, de ese modo, o de vivir, de ‘existir’, de ser, de cierto modo, un ‘ser ahí’¹²⁴.”

Cabe preguntarnos ahora qué nos autoriza para situar la problemática del “cumplimiento práctico” y de la consiguiente libertad de remisiones en el contexto de la consideración estética. Held, hasta donde sabemos, ha llevado exclusivamente la discusión al terreno de la acción instrumental y de la ética. Sin embargo, nosotros pensamos que Heidegger ha empleado claves filosóficas semejantes al indagar el *origen de la obra de arte*. Examinemos cómo Heidegger contrasta el *instrumento* o *útil* y la *obra de arte*. Notamos ante todo que el instrumento es concebido por Heidegger como un producto confeccionado para algo, mientras que la obra de arte es considerada, desde un principio, como auto-suficiente, sin tendencia alguna. Como ya habíamos constatado con Held, el ser-en-sí del instrumento, según Heidegger, se manifiesta en *el uso confiado* del mismo: “La labriega lleva los zapatos en la tierra labrantía. Aquí es donde realmente son lo que son. Lo son tanto más auténticamente, cuanto menos al trabajar piense la labriega en ellos, no se diga los contemple. Los lleva y anda con

¹²⁴ José Gaos, *Obras completas. X – De Husserl, Heidegger y Ortega*, (prólogo de Laura Mues de Schrenk; coordinador de la edición: Antonio Ziriñón Q.), Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, p. 93.

ellos. Así es como realmente sirven los zapatos"¹²⁵. Held en efecto nos decía que la conciencia de fiabilidad del instrumento equivale a una situación de vivencia del cumplimiento práctico libre de remisiones, una situación de manifestación del ser-en-sí del instrumento, la cual perdura a menos que éste sufra un deterioro o deje de funcionar.

Ahora bien, la obra de arte, asevera Heidegger, de una manera radicalmente distinta de la atención temática e incluso del uso pre-reflexivo del instrumento, manifiesta o revela el ser-en-sí de este último. Así pues, la obra de arte *efectúa una iluminación, dona al ente una situación de "no-ocultación"*, precisamente en la cual consiste la verdad o *alétheia*; Heidegger habla incluso de un "poner" en operación la verdad del ente, donde "poner" significa "(...) asentar establemente. Un ente, un par de zapatos de labriego, se asienta en la obra establemente, a la luz de su ser. El ser del ente se asienta en su apariencia estable"¹²⁶. Este lenguaje evidentemente contrasta con el que habla de nexos de remisión interminables que rodean al objeto perceptual o significado: *el arte opera la verdad estable del ente*. Pero no se trata, para Heidegger, de tratar la obra de arte como una *copia o imagen* estática de lo real, aunque sí está en juego una cierta "reproducción" de la esencia general de las cosas. El acento está puesto en la manera como la obra de arte manifiesta la verdad del ente.

Heidegger admite –como ya había anticipado Husserl– que la *obra de arte* no se confunde con su *base cósmica*, aunque ambas no estén ni puedan estar desvinculadas por completo. Pero por principio la obra de arte, en su "reposar en sí", no se manifiesta en los diversos horizontes objetivos que demandan el interés del restaurador, del científico, del comerciante, del historiador, del psicólogo o del sociólogo. Ello equivale a afirmar que de alguna manera la obra de arte *no está en*

¹²⁵ Martin Heidegger, *Arte y poesía*, (traducción y prólogo de Samuel Ramos), Fondo de Cultura Económica, México, 1958, p. 59. El siguiente pasaje ilustra muy bien la idea de fiabilidad como cumplimiento práctico, el cual implica la manifestación o *desocultamiento* del ser-en-sí mismo del instrumento: "El ser del instrumento consiste sin duda en servir para algo. Pero este mismo servir para algo descansa en la plenitud de un más esencial ser del instrumento. Vamos a llamarlo el 'ser fiable'". Martín Heidegger, *Arte y poesía*, p. 60.

¹²⁶ Martín Heidegger, *Arte y poesía*, p. 63. Heidegger alude al cuadro de Van Gogh que representa los zapatos de una labriega.

relaciones con..., en un sistema de relaciones, o que la obra de arte posee intrínsecamente *relaciones ontológicas peculiares*, como nos indicaba Henry.

Consideremos, para ilustrar lo antedicho, el ejemplo del templo griego, propuesto por Heidegger. La presencia del dios en el recinto sagrado se traduce en una ampliación *in infinitum* del lugar. Empero esa extensión no se confunde con la remisión hacia horizontes vacíos. Más bien es algo parecido a una *experiencia que manifiesta afectiva y unitivamente*¹²⁷ –si se nos permite la expresión–, la cual propicia el reposo y la estabilidad de todo lo que está implicado en y por la obra de arte: “Pero el templo, al establecer un mundo, no hace que la materia se consuma, sino ante todo que sobresalga en la patencia del mundo de la obra; la roca llega a soportar y reposar, y así llega a ser por primera vez roca; el metal llega a brillar y centellar, los colores a lucir, el sonido a sonar, la palabra a la dicción”¹²⁸. Digamos, con Heidegger, que el templo está asentado en “la tierra”, término metafórico que expresa un empuje infatigable que, paradójicamente, ya no tiende a nada.

La piedra como objeto extenso es impenetrable, inviolable en su intimidad, por más que el sujeto que percibe dé vueltas alrededor de la misma. Las medidas abstractas del peso de la piedra, como señala Heidegger, ganan en exactitud y eficiencia práctica, pero la “pesantez en sí misma” queda oculta en un horizonte inalcanzable. Cualquier descubrimiento de índole temático–científica hace retroceder el ser–en–sí de la piedra. La obra de arte, por el contrario, establece la piedra como tal en un mundo donde reposa en sí misma. Ahora bien, aquí debemos eludir el peligro de concebir el reposo o libertad de remisiones como una especie de inmovilidad parmenídea. Del mismo modo que Husserl no verá contradicción alguna entre el carácter unitario del objeto del goce estético y la *progresión* de las emociones por aquél suscitadas, Heidegger no postula una

¹²⁷ Ante el espectador estético no sólo se manifiesta la obra de arte circunscrita en sí misma, sino además la relación que tiene con el tema que re–presenta e incluso con su entorno. José Gaos ha caracterizado acertadamente la índole de esta relación: “En fin, por obra conjunta de la imaginación creadora, el pensamiento creador, la emocionalidad y mocionalidad artísticas, o en cuanto obra de todo ello, la obra de arte, el objeto estético, tiene con los objetos, con la realidad no estética, natural y humana, física y psíquica, individual y colectiva o social, una relación tan especial como importante: no la de la *reproducción* de tal realidad –error de la teoría de la imitación–, sino la de la *revelación* y *potenciación* de ella, de la vida humana y de la naturaleza”. José Gaos, *Obras completas*. –XIII, Del hombre, p. 501.

¹²⁸ Martín Heidegger, *Arte y poesía*, p. 76–77.

oposición radical entre el reposo y el movimiento. Si nos apartamos de la postura ingenua que aprecia el reposo como la consecuencia del desgaste ocasionado por el movimiento, estaremos en condiciones de advertir que el reposo concentra una enorme actividad: la desocultación del ente en su totalidad, la manifestación de la verdad. Nosotros nos percataremos a continuación de que Husserl ya ha bosquejado una parte considerable de esta temática en los parágrafos siguientes de nuestro trabajo.

PARTE III
CONSIDERACIÓN ESTÉTICA Y “CUMPLIMIENTO”

§ 6. ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE LA FANTASÍA Y DE LA IMAGINACIÓN

A) CIENCIA EIDÉTICA Y TEORÍA TRASCENDENTAL DE LAS VIVENCIAS INTENCIONALES.

No hemos examinado las posturas críticas de Michel Henry y de Klaus Held con el propósito de participar en un debate que por sí solo merecería varios trabajos de suma densidad. Más bien nuestro designio consistía en obtener, a partir de esas lecturas, claves para una interpretación fresca de la fenomenología husserliana de la subjetividad trascendental, con base en el estudio particular de la *teoría de la fantasía y de la imaginación*. Tal indagación nos debe mostrar de una parte cómo el sujeto que constituye el objeto fantaseado y el objeto imaginado, se posee plenamente a sí mismo, se experimenta en sus actos, *antes* de que sean desplegados ante él los horizontes que solicitan un cumplimiento gradual e indefinido; de otra parte, cómo en el deambular aparentemente sin término del esfuerzo subjetivo para proporcionar un contenido concreto e intuitivo a los horizontes vacíos, surge la posibilidad de un “cumplimiento práctico” que dé lugar a un *valor* y a la consiguiente *satisfacción afectiva*. Quizá, por algunas razones de fondo que indicaremos en su momento, en el campo de la consideración artística sea más exacto hablar de una especie de “cumplimiento estético” que de un “cumplimiento práctico” (por otra parte, es más acorde con el punto de vista fenomenológico describir la consideración estética como tal, sin mezcla con la consideración teórica o con la acción de fines prácticos).

Hemos sugerido que el sujeto trascendental no está colocado ante horizontes vacíos en los cuales, de manera constante, aparecerían caprichosamente datos intuitivos inéditos. Por el contrario, el sujeto está colocado ante horizontes vacíos porque originariamente está en posesión de sí mismo, mejor aún, ya es un “sí mismo” caracterizado por “un yo puedo” y un “yo debo” que equivalen a experiencias originarias de sí mismo como dueño y responsable de su esfuerzo. La aproximación paulatina a los lados no intuitivos de un objeto percibido, por ejemplo, exige que el sujeto que percibe sea propietario, primigenia y absolutamente, de sus movimientos corporales, mejor aún, de las sensaciones de movimiento o sensaciones cinestésicas, las cuales *tiene* originariamente sin

"objetivarlas", y esto de un modo tal que anteceda, en sentido ontológico, a cualquier reflexión. La pregunta que cabe plantearnos ahora es si esto que hemos dicho puede ser confirmado mediante una consideración del ámbito de la aprehensión imaginativa en su vertiente estética. De alguna manera vislumbramos que la respuesta debe ser afirmativa, ya que la aprehensión estética de un espacio visual, por ejemplo de un cuadro o de un grabado, está en continuidad con los movimientos corporales y la constitución de un espacio percibido, aunque tal aprehensión, como discerniremos, conlleva ciertas modificaciones, la intervención de aprehensiones nuevas, e implica una determinada "ruptura" con la percepción cotidiana.

Ante todo, es menester una exposición detallada de las nociones básicas de la fenomenología de la fantasía y de la imaginación, es decir, de su temática, de la metodología que ahí es empleada y de sus conclusiones teóricas. Husserl nos dice primeramente que tal fenomenología está fundamentada en el *análisis eidético* y la *formación conceptual (Begriffsbildung)* de las vivencias de la fantasía y de la imaginación. Conviene que hagamos algunas observaciones respecto de ello: ante todo, Husserl ha conferido a la fenomenología el estatuto de *ciencia eidética*, diferente por completo de una *ciencia de hechos*. Ésta, por principio, estudia realidades individuales, "pone" una existencia localizada en el espacio objetivo y duradera en el tiempo objetivo, sometida a leyes naturales de causalidad que nos explican por qué bajo determinadas circunstancias reales se producen tales o cuales consecuencias determinadas. Justamente por eso los hechos son contingentes, porque admiten tal o cual descripción contraria, tal o cual *status* contrario, según ocurran los acontecimientos más diversos de acuerdo con ciertas normas que rigen al mundo natural.

Empero, basta con fijar nuestra atención en el sentido de ser del *factum*, en el modo como nos es dado, para advertir que su contingencia es definida como tal por una necesidad de esencia, digamos con Husserl por una *necesidad eidética*. "Un objeto individual de ningún modo es simplemente un '¡esto ahí!', un objeto único; él tiene —en calidad de objeto 'en sí mismo' con tales y cuales propiedades—, su carácter propio específico, su composición de predicables *esenciales* que

deben corresponderle (en calidad de 'ente tal como es en sí mismo') para que puedan corresponderle otras determinaciones accidentales, secundarias"¹²⁹. La fenomenología husserliana, en primera instancia, busca lograr la *visión de la esencia* (*Wesensschauung*), que no es, importa notar, la contemplación de una entidad separada, sino la intuición del *quid* residente en el ser más íntimo del individuo o del hecho individual en cuestión, pero justamente como nos es dado, como nos aparece.

Por otra parte, sería un error grave equiparar esta intuición de esencia o *ideación eidética*¹³⁰ con una especie de visión adecuada, sin resquicios ocultos o sin empañaduras. Para Husserl, hay categorías de esencias que, aún dadas originariamente, jamás pueden llegar a presentarse bajo todos sus aspectos, sino sólo según uno o algunos –como justamente señala Paul Ricoeur, hay que evitar "(...) una confusión posible entre *adecuado* y *originario*: para la intuición no importa el estar acabada, ni agotar su objeto (adecuación), sino darlo en persona (originariedad)"¹³¹-. En concreto, todas las cosas extensas y materiales, todas las realidades naturales (incluidos los seres animales y el yo psicológico), por necesidad eidética, sólo pueden ser percibidas y re-presentadas (es decir, imaginadas o recordadas) en intuiciones empíricas inadecuadas y unilaterales.

Ahora bien, tales intuiciones empíricas e individuales, bien pueden ser convertidas en visión o intuición de una esencia pura mediante una *apercepción* de parte del sujeto. Más aún, tales intuiciones empíricas, una vez que se ha llevado a cabo la ideación eidética, bien pueden funcionar como ejemplos

¹²⁹ "Ein individueller Gegenstand ist nicht bloß ein überhaupt ein individueller, ein Dies da!, ein einmaliger, er hat als 'in sich selbst' so und so beschaffener seine Eigenart, seinen Bestand an wesentlichen Prädikabilien, die ihm zukommen müssen (als 'Seiendem, wie er in sich selbst ist'), damit ihm andere, sekundäre, zufällige Bestimmungen zukommen können". *Hua* III, 12–13, 36–37, 1–5.

¹³⁰ El término técnico *ideación* nos parece sumamente ilustrativo del sentido del intuicionismo eidético de Husserl: no se trata de una ascética para contemplar una idea desnuda, pura, separada, sino de una interiorización, una "donación" que es una "vivencia" del *quid* de los individuos, de los hechos mismos; por tanto no hay pretexto alguno para suponer una ruptura definitiva con nuestra experiencia natural, ni para dirigir a la fenomenología el reproche de ser una especie de "platonismo" disfrazado.

¹³¹ «(...) une confusion possible entre *adéquat* et *originaire*: ce qui importe à l'intuition c'est non d'être achevée, d'épuiser son objet (adéquation), mais de le donner en personne (originarité)». Edmund Husserl, *Idées directrices*, p. 20 (nota 1 de Paul Ricoeur)

ilustrativos de la universalidad de la esencia¹³². Aunque –hay que subrayarlo–, nos encontramos con dos tipos de intuición fundamentalmente distintos: el punto de partida de la ideación eidética es la experiencia natural, ya sea con base en los datos de la percepción, ya sea con base en los datos del recuerdo, ya sea incluso con base en los datos de *la imaginación y la ficción mismas*, las cuales desempeñan aquí el relevante papel metodológico de proporcionarnos muestras de experiencias posibles con base en las cuales hay que extraer las correspondientes necesidades eidéticas que buscamos. Sin embargo, la intuición de esencias debe pasar por una modificación propiamente fenomenológica de los datos de la experiencia individual, que ya no son considerados como “hechos”, sino precisamente como “esencias”. Por eso la ciencia eidética no concluye verdad alguna relativa sólo a hechos, a sujetos o estados individuales en el mundo y dóciles a sus leyes causales.

Así pues, una ciencia eidética –ya sea *formal* porque estudia la “objetividad en general”, ya sea *material* porque estudia una determinada región concreta: por ejemplo, la región “cosa”, la región “conciencia”– no incluye los datos teóricos proporcionados por las ciencias empíricas de la naturaleza física o psíquica. Husserl utiliza también los términos *ontología formal* y *ontología regional* para designar a las ciencias eidéticas cuya labor es absolutamente original respecto de cualquier ciencia positiva. Empero, no hay que perder de vista que las ciencias u ontologías eidéticas constituyen el fundamento de las ciencias empíricas, naturales o psíquicas, “puesto que es muy obvio (...) que no puede ser insignificante para la investigación de los *facta* empíricos el acervo rico en conocimientos que se relacionan de manera pura, *incondicionalmente* válida, con todos los objetos posibles de la región, en la medida en que estos por un lado pertenecen en general a la forma vacía de la objetividad, y por otro lado al *eidos*

¹³² Iso Kern ha aclarado con exactitud la índole y la manera de proceder de la ciencia eidética según Husserl: “Diese Erkenntnis kann nach ihm [Husserl] zwei Formen annehmen: als Urteil über das allgemeine Wesen und als Urteil über die möglichen Individuen als Einzelfälle des allgemeinen Wesens”. Iso Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1964, p. 56. “Según Husserl este conocimiento puede asumir dos formas: como juicio sobre la esencia general y como juicio sobre los individuos *posibles* como casos particulares de la esencia general”.

de la región, el cual, por así decirlo, exhibe una *forma material necesaria* de todos los objetos regionales¹³³.

Así, estamos ya en condiciones de formular la pregunta que justo en este momento nos interesa responder para continuar nuestro trabajo sobre la teoría trascendental de la fantasía y de la imaginación en función de la consideración estética¹³⁴: ¿cómo debemos delimitar el concepto de acto psíquico según su esencia, sea un acto de percepción, sea un acto de la imaginación o un acto de la fantasía? Desde luego, según lo que ya hemos dicho, tal interrogante está planteada inicialmente desde la óptica de la fenomenología como una *ciencia eidética* u *ontología material de la región conciencia*, y de ninguna manera conforme a la perspectiva de la *psicología empírico-fáctica*, si se nos permite utilizar esta expresión. Esta psicología “pone” como sus objetos de estudio a los individuos psico-físicos en calidad de *unidades concretas de conciencia*, de manera tal que ésta, en definitiva, no es aquí más que la característica o propiedad de un individuo real que existe, que es “real”, en el nexo espacio-temporal del mundo natural. Por otra parte, la psicología fáctica considera las vivencias y los contenidos de conciencia como sucesos reales cuya modificación e interpenetración variada genera la unidad real de conciencia del individuo psicofísico. Digamos que las determinaciones del acto psíquico, desde la perspectiva de la actitud natural, son el resultado del examen de los hechos psíquicos como punto de convergencia de las causalidades reales más diversas, física, fisiológica y psicológica. Empero, la psicología empírica nada nos dice del acto como una estructura que admite determinaciones esenciales.

¹³³ «Denn ist (...) ganz selbstverständlich, daß der reiche Bestand an Erkenntnissen, die sich in reiner unbedingt gültiger Weise auf alle möglichen Gegestände der Region beziehen –sofern sie teils zur leeren Form von Gegenständlichkeit überhaupt gehören, teils zum Eidos der Region, welches gleichsam eine notwendig materiale Form aller regionalen Gegenstände darstellt –für die Erforschung der empirischen Fakta nicht bedeutungslos sein kann». *Hua* III, 24, 17–25. La forma material necesaria de la región conciencia, es la aprehensión objetivante o correlación acto-objeto intencional.

¹³⁴ Husserl no considera que la fenomenología se limite a ser una ciencia eidética. Además, están los problemas constitutivos o propiamente trascendentales. Abundemos un poco más en este asunto: la fenomenología no es sólo una ciencia eidética de esta o aquella objetividad. La fenomenología es sólo una cierta ciencia eidética de cierta objetividad, a saber, la *conciencia*, la *intencionalidad*, la *vida intencional*. Pero además de ser una ciencia eidética, la fenomenología se ocupa de problemas constitutivos y trascendentales justo como ciencia eidética, o sea, los estudia y describe en su esencia. Dicho de otra manera, estudia desde un punto de vista eidético el “posibilitar”, por parte del sujeto trascendental, la “manifestación intencional” del ser trascendente.

La fenomenología, por el contrario, pretende comprender, “ver eidéticamente” y determinar conceptualmente el *quid* de la conciencia, la vivencia y los “contenidos” psíquicos, sin por ello hacer referencia alguna al ser—ahí empírico—real de los individuos psíquicos o de los objetos empírico—fácticos. Ya en las *Investigaciones lógicas* Husserl nos muestra el ejemplo claro de la manera de proceder para lograr una ideación o visión de esencia: si atendemos nuestra percepción de un cierto color —fenomenológicamente dicho, se trata de una *aparición de percepción visual*—, cabe distinguir como *componentes esenciales*: a) el *contenido* consciente o vivenciado, esto es, el color rojo “sentido”; b) el *carácter del acto* de percepción y, c) el *objeto aparente*, en este caso el rojo percibido. Importa sobremanera indicar que no son confundibles el contenido “vivenciado” o “sentido” y el objeto percibido. Es verdad que cuando percibimos el color rojo —propiedad objetiva de aquella flor o de aquel libro—, experimentamos o sentimos un “rojo”. Empero, sería mezclar todo decir que “siente” o es “sentido” el color de la flor o del libro, o inversamente, decir que la sensación de color, en su ser inmanente, es “coloreada” o está teñida de rojez.

Estas observaciones, *prima facie* triviales, no sólo nos ayudan a evitar la confusión entre el carácter inmanente de los contenidos sensibles y las propiedades objetivas de las cosas exteriores¹³⁵, confusión que daría lugar a una explicación disolutiva de la sensación inmanente por causas exteriores. Nos sirven además para circunscribir el ámbito “psíquico” interior que la fenomenología pretende describir fielmente: justamente el nexo de conciencia que Husserl menciona en el pasaje de las *Investigaciones lógicas* que hemos citado, esto es, la

¹³⁵ “Die Äquivokation, welche es gestattet, als Erscheinung nicht nur das Erlebnis, in dem das Erscheinen des Objektes besteht (z.B. das konkrete Wahrnehmungserlebnis, in dem uns das Objekt vermeintlich selbst gegenwärtig ist), sondern auch das erscheinende Objekt als solches zu bezeichnen, kann nicht scharf genug betont werden (...) Die Dingerscheinung (das Erlebnis) ist nicht das Erscheinende Ding (das uns vermeintlich in leibhaftiger Selbstheit ‘Gegenüberstehende’). Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. I. Teil. Siebte Auflage, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1993, S. 349–350. “No se puede insistir demasiado en el equívoco que permite designar como *aparición* no sólo la *vivencia*, en la cual consiste el *aparecer del objeto* (por ejemplo la vivencia concreta de percepción, en la cual el objeto presuntamente nos es presente), sino también el *objeto que aparece como tal* (...) La aparición de la cosa (la vivencia) no es la cosa que aparece (que presuntamente ‘está frente a nosotros’ en ipseidad, en persona). Vivenciamos las apariencias como pertenecientes al nexo de la conciencia, las cosas nos aparecen como pertenecientes al mundo fenoménico”.

estructura esencial que aparece como dato fenomenológico: la *correlación entre el acto y el objeto*. Con el fin de llevar a cabo el análisis de las estructuras esenciales de la conciencia, la fenomenología excluye o “desconecta” cualquier trascendencia, esto es, datos que no pertenecen al ámbito interior de la conciencia (el dato esencial que hemos obtenido es la correlación entre acto y objeto) sino al mundo exterior, fenomenal: son trascendencias las cosas y las personas empíricas concebidas como miembros o partes integrantes del mundo. Así, Husserl nos invita a distinguir entre la *relación empírica o fáctica* de un objeto fenomenal o trascendente (por ejemplo un estado psíquico “individual” y “real”) con un sujeto fenomenal o trascendente (el sujeto empírico, el yo psicológico “real”), y el *dato esencial* de la relación de la vivencia (acto singular, contenido sensible y objeto intencional) con la conciencia comprendida como unidad de los contenidos de conciencia, como flujo de las vivencias multiformes y diversas¹³⁶.

En suma, es un error grave confundir el ser inmanente de la vivencia –con su estructura esencial determinada– que fluye en una conciencia unitaria, con un objeto “real” psicológico o físico. El objeto real, correlato del acto consciente, nos aparece intencionalmente, y por consiguiente inhiere “irrealmente” en la conciencia. Digamos que la fenomenología describe la peculiar *aprehensión objetivante* de los complejos vivenciados de sensaciones (o de “fantasmas”, imágenes de las sensaciones) y su peculiar relación (intencional) con el objeto trascendente. Ya hemos dicho que la conciencia intencional no posee, como

¹³⁶ El sujeto psicológico y sus estados interiores son trascendentes respecto del ser inmanente de la conciencia intencional. Empero, según el modo como aparezcan ante la conciencia, ha de ser *constituido el sentido de ser* del sujeto fenoménico *objetivado*, y del *objeto* fenoménico. Así, Dan Zahavi tiene razón cuando escribe: “The central thought as it is developed in the *Logical Investigations* is that our intentional directedness towards an object is of a constitutive character. Our intentionality implies, in its objectifying and identifying performance, a construction of objective identity”. Dan Zahavi, “Constitution and ontology: some remarks on Husserl’s ontological position in the *Logical Investigations*”, *Husserl Studies*, 9, 1992, p. 113. “La idea central, tal como es desarrollada en las *Investigaciones lógicas*, es que nuestra dirección intencional hacia un objeto es de carácter constitutivo. La intencionalidad hacia fuera implica, en su función identificadora y objetivante, una construcción de identidad objetiva”. Importa sobremanera comprender cómo la descripción del fenómeno *qua* fenómeno, y sobre todo la fenomenología constitutiva, no están involucradas en el litigio entre un realismo y un idealismo cualesquiera –estas nociones utilizadas aquí con una significación muy general. Para la fenomenología no constituye un problema insoluble la existencia extra-mental del mundo y sus objetos. Husserl no pretende establecer un puente que nos conduzca de la interioridad de la conciencia a la exterioridad absoluta del mundo. En cualquier caso, el dato interior apunta hacia el ser que permanece irreduciblemente trascendente, independientemente de sus modos de aparición ante la conciencia.

partes integrantes suyas, los acontecimientos u objetos con los que está relacionada intencionalmente. De ningún modo se trata de una relación real y causal entre una y otros, sino de una correlación propiamente *transcendental*, este último un término que alude al *cómo* de la aparición de los objetos ante la conciencia. Husserl escribe: "Lo que la conciencia encuentra en sí misma, lo que realmente (*reell*) está presente en ella, son los actos respectivos del percibir, del juzgar, etc., con su material de sensación variable, su contenido de aprehensión, su carácter de posición, etc., (...) Vivenciar los sucesos exteriores quiere decir: tener ciertos actos del percibir, del saber (como quiera que haya que determinarlo), etc., dirigidos a estos sucesos"¹³⁷.

Notemos como idea fundamental para nuestro trabajo, que "vivenciar" como "tener" aquí ya no significa una especie de contención real de partes integrantes; más bien significa justamente que las "partes" múltiples del flujo de conciencia son experimentadas conforme a una relación que no implica un *distanciamiento* entre el sujeto y su vivencia, la cual está compuesta por los elementos que hemos mencionado (acto, contenido, objeto); significa además que el sujeto está en plena posesión viviente de su manera peculiar de relacionarse con los objetos, de interiorizarlos¹³⁸ no sólo teóricamente, sino incluso afectivamente (de hecho el "tener" aquí equivale a una auto-afección, si por tal entendemos una "experiencia originaria e inmediata de sí mismo"). Husserl ha dicho incluso que, primigeniamente, lo que la conciencia experimenta al experimentar el objeto intencional, es en definitiva su propia vivencia, digamos nosotros: su modo específico de "vivir", su "vida pura". Más aún, Husserl asevera

¹³⁷ "Was es in sich findet, was in ihm reell vorhanden ist, das sind die betreffenden Akte des Wahrnehmens, Urteilens usw. mit ihrem wechselnden Empfindungsmaterial, ihrem Auffassungsgehalt, ihren Setzungscharakteren usw. (...) Die äußeren Vorgänge erleben, das heißt: gewisse auf diese Vorgänge gerichtete Akte des Wahrnehmens, des (wie immer zu bestimmenden) Wissens u.dgl. haben". Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, p. 352.

¹³⁸ Nos referimos a una interiorización viva que no sólo es la "inherencia irreal" del objeto en la conciencia intencional, semejante a la inherencia de la especie sensible de una piedra que no está contenida realmente en el ojo, según el ejemplo aristotélico de implicaciones profundas. Nos referimos además a una interiorización que consiste en la vivencia inmediata de las sensaciones, de los actos intencionales, del "yo puedo" y del "yo debo" cumplir los horizontes que me son dados junto con la impresión originaria.

que no hay diferencia alguna entre el contenido vivenciado y consciente –distinto del objeto real– y la vivencia¹³⁹.

En un artículo reciente Dan Zahavi se plantea el problema de cómo Husserl ha comprendido, en las *Investigaciones lógicas*, la conciencia de sí mismo o conciencia interior (*das innere Bewußtsein*)¹⁴⁰. Al parecer, nos dice Zahavi, tal conciencia no se distinguiría, según Husserl, de una percepción interior (*innere Wahrnehmung*) que puede acompañar nuestras experiencias actuales tomándolas como objetos. Ahora bien, si admitimos que es una exigencia filosófica hablar de una conciencia interior que acompaña o puede acompañar a todas nuestras experiencias actuales, ¿cómo, sin embargo, conjurar el peligro de una regresión infinita, puesto que la experiencia de percepción interior, en tanto que es independiente, requeriría a su vez de otra percepción interior para ser captada, etcétera? Para Brentano, quien antes de Husserl ya se había preocupado por esta dificultad, la única respuesta posible consistía en postular una conciencia no temática de las vivencias, distinta de la conciencia temática de los objetos vivenciados. Ante todo Brentano descarta que la conciencia interior demande una especie de desdoblamiento del fenómeno psíquico, por ejemplo la percepción de un tono: de una parte como representación objetiva del tono, de otra parte como representación interna del percibir mismo. “Más bien la experiencia interior parece mostrar indudablemente que la representación del tono está vinculada de una manera tan peculiarmente íntima con la representación de la representación del tono, que mientras aquélla existe a la vez aporta interiormente el ser de la otra”¹⁴¹. Ahora bien, añade Brentano, esta representación de la representación no es una

¹³⁹ “Zwischen dem erlebten oder bewußten Inhalt und dem Erlebnis selbst ist kein Unterschied. Das Empfundene z. B. ist nichts anderes als die Empfindung”. “No hay ninguna diferencia entre el contenido vivenciado o consciente y la vivencia. Lo sentido, por ejemplo, no es distinto de la sensación”. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Herausgegeben von Ursula Panzer, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1984. *Hua* XIX, p. 165.

¹⁴⁰ Cf. Dan Zahavi, “The three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen*”, *Husserl Studies* (18), 2002, p. 51–64.

¹⁴¹ “Vielmehr scheint die innere Erfahrung unzweifelhaft, daß die Vorstellung des Tones mit der Vorstellung von der Vorstellung des Tones in so eigentümlich inniger Weise verbunden ist, daß sie, indem sie besteht, zugleich innerlich zum Sein der anderen beiträgt”. Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Erster Band. Mit Einleitung, Anmerkungen und Register* herausgegeben von Oskar Kraus, Verlag von Felix Meiner in Hamburg, 1955, p. 179.

“observación” (*Beobachtung*): “Podemos escuchar los tonos que observamos; no podemos observar la audición del tono, porque sólo durante el escuchar del tono es captada la audición misma”¹⁴².

Husserl por su parte ha rechazado esta teoría brentaniana al argumentar que la idea de una constante percepción interior no está fundamentada en una evidencia fenomenológica. Empero, más que esta interpretación histórica, nos preocupa en este momento averiguar si, a pesar de lo que hemos dicho, Husserl finalmente no se contenta con una postura que nos dice que las experiencias sólo se tornan conscientes cuando son *objetivadas* por una percepción interior, en suma, por una “reflexión”. De ser así, nos parece, la postura de Husserl estaría sometida a todos los inconvenientes que ya hemos señalado al estudiar la crítica de Michel Henry. Dan Zahavi expresa con exactitud la situación en que se estancaría la fenomenología trascendental: “En consecuencia la crítica estándar de Husserl estaría garantizada: debido a su preocupación por la intencionalidad, Husserl habría tomado la conciencia de objeto como el paradigma de cualquier clase de conciencia, y por consiguiente se habría conformado con un modelo de conciencia de sí mismo basado en la dicotomía sujeto–objeto, con su diferencia implícita entre el intencionar y lo intencionado. Por consiguiente, Husserl nunca descubrió la existencia de una conciencia de sí mismo pre–reflexiva, sino que permaneció detenido en el modelo tradicional, pero muy problemático, de reflexión teórica”¹⁴³. Ahora bien, el propio Zahavi añade inmediatamente: “Sin embargo, mediante una inspección más cuidadosa, uno puede encontrar una serie de declaraciones dispersas a través de las *Logische Untersuchungen* que van a contrapelo de esa interpretación y que pueden garantizar una lectura nueva”¹⁴⁴. Zahavi nos remite a un texto significativo de Husserl que nos obliga a una

¹⁴² “Die Töne, die wir hören, können wir beobachten, das Hören der Töne können wir nicht beobachten; denn nur im Hören der Töne wird das Hören selbst mit erfaßt”. Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen...* 1, p. 181.

¹⁴³ “As a consequence the standard criticism of Husserl appears warranted: Due to his preoccupation with intentionality Husserl took object–consciousness as the paradigm of every kind of awareness and therefore settled with a model of self–awareness based upon the subject–object dichotomy, with its entailed difference between the intending and the intended. As a consequence, Husserl never discovered the existence of a pre–reflective self–awareness, but remained stuck in traditional, but highly problematic reflection–theoretical model of self–awareness”. “The Three Concepts...”, p. 57.

¹⁴⁴ “On closer inspection, however, one can find a number of statements scattered throughout *Logische Untersuchungen* which runs counter this interpretation, and which might warrant a new reading”. “The Three Concepts...”, p. 57.

consideración atenta de la posibilidad de una conciencia de sí mismo pre-reflexiva: "Que el transcurso de sensaciones o fantasmas sea *vivenciado y consciente en este sentido*, no quiere decir y no puede querer decir que sea *objeto de una conciencia* en el sentido de un percibir, representar, juzgar dirigido hacia..."¹⁴⁵

La clave aquí, nos indica Zahavi, es que las sensaciones no son conscientes (*bewußt*), sino vivenciadas (*erlebt*) o experimentadas sin la mediación de una objetivación. Pero esto no sólo hay que decirlo de las sensaciones, sino también de los actos intencionales en general, los cuales, como ya mencionamos son *tenidos* antes de estar dirigidos hacia... Zahavi lo dice muy bien así: "Aunque no estoy intencionalmente dirigido hacia el acto (esto sólo sucede en la reflexión subsecuente, donde es tematizado el acto), el acto no es inconsciente sino consciente, es decir dado pre-reflexivamente"¹⁴⁶. Justo en este momento conviene que recordemos lo ya dicho del espectador fenomenológico. Es verdad, sin duda, que el espectador ejerce un acto intencional reflexivo, pero ese acto difiere radicalmente de una reflexión natural donde siempre está presupuesto que el yo es parte integrante del mundo, de manera que el acto de reflexión natural equivale a una "objetivación". Ahora bien, con el acto de reflexión fenomenológica no aparece un sujeto trascendental que sólo es tal a título de objeto de la reflexión. Más bien lo que se manifiesta, como absolutamente pre-dado, es la *vivencialidad* que está en el fondo de cualquier sensación y de cualquier vivencia intencional, sea perceptiva, estética o conceptual. Digamos que, para Husserl, la auto-afectividad o auto-vivencialidad antecede, en el sentido de pre-dación originaria, tanto la obra constitutiva como la reflexión fenomenológica cuya finalidad no es producir o poner "objetivamente" el ser del sujeto, sino simplemente hacer explícito su ser originario. Justamente por estas razones, no podríamos estar de acuerdo con José Gaos, quien al interpretar a Husserl, establece una equivalencia entre la

¹⁴⁵ "Daß der zugehöriger Belauf an Empfindungen oder Phantasmen erlebt und in diesem Sinne bewußt ist, besagt nicht und kann nicht besagen, daß er Gegenstand eines Bewußtseins in dem Sinne eines darauf gerichteten Wahrnehmers, Vorstellers, Urteilens ist". *Hua* XIX, 165,

¹⁴⁶ "Although I am not intentionally directed towards the act (this only happens in the subsequent reflection, where the act is thematized), the act is not unconscious but conscious, that is pre-reflectively self given". "The Three Concepts...", p. 57.

“comprensión” del “mundo de la vida”, en última instancia la subjetividad trascendental, y el análisis de la constitución de los objetos por la subjetividad. Al menos esto no es completamente exacto sin plantear con absoluto rigor además el problema de una auto-afección o vivencialidad pre-reflexiva. Ciertamente Gaos reconoce que la objetivación de la subjetividad trascendental por medio de la *epojé* es completamente distinta de la objetivación que practican las ciencias positivas. Empero, el sentido último de la *epojé* no nos parece que sea procurar una “(...) explicación o comprensión” que “(...) estribaría en la reducción del fenómeno a la subjetividad, en la exposición de la relación entre ambos, la constitución del fenómeno por la de la subjetividad”¹⁴⁷. La reducción fenomenológica, a decir verdad, nos llama la atención sobre el papel constitutivo del sujeto trascendental, que como tal no es objeto del mundo que constituye; no obstante, también y sobre todo nos llama la atención sobre el *ser* (tematizado por la reflexión, pero ontológicamente pre-dado) del sujeto trascendental que se desinteresa de su obra constitutiva.

En suma, y atendiendo ahora a la crítica de Michel Henry, nos parece discutible hacer de la conciencia intencional un medio de “exteriorización”, de *Ek-stasis*, cuando justamente Husserl estima que el sujeto o *ego* trascendental se experimenta a sí mismo en su peculiar relación intencional no sólo teórica, sino además voluntaria y axiológica con el mundo, cuando sólo de tal modo puede vivenciar el mundo y los demás sujetos. No nos podemos dar por satisfechos con la interpretación de la conciencia intencional como *ek-stasis*, puesto que, de una parte, un cumplimiento práctico de la intencionalidad misma equivaldría justamente a la interrupción (fundada en la consistencia ontológica de un sujeto libre que de alguna manera está “por encima” de la obra constitutiva y de la reflexión misma) de esa exteriorización escenificada en horizontes intencionales de percepción; de otra parte, la vida de que nos habla Husserl no admite ser caracterizada únicamente por el esquema de “conciencia intencional de objetos” y “conciencia reflexivo-intencional de sí mismo”. Más bien ambas conciencias son

¹⁴⁷ José Gaos, *Obras completas. X- De Husserl, Heidegger y Ortega*, (prólogo de Laura Mues de Schrenk, coordinador de la edición: Antonio Zirión Q.), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1999, p. 74.

antecedidas por una vida pre-dada. La intencionalidad, antes de ser de conciencia de... (conforme a un esquema en el cual la conciencia y el objeto están separados irremisiblemente) es una posesión vivencial del sujeto y sus "poderes" intencionales. El propósito de nuestro trabajo consiste en gran medida en mostrar la "presencia viviente" de esa vida que está detrás de, mejor aún que es la percepción intencional, la significación intencional, la consideración estética intencional, etc.

Desde el momento en que Husserl se propuso llevar a cabo un análisis eidético y una formación propiamente conceptual de la vivencia de la fantasía (*Phantasieerlebnis*) –ya no como actividad comprendida como proceso causal, ya no como facultad o disposición que sería una modalidad contingente de ciertos individuos–¹⁴⁸, no creemos que tuviera en mente describir una entidad indeterminada, muerta, en cuyo espacio vacío y fluir indefinidos se desdoblaron y se distancian irremisiblemente los actos y los objetos. Por el contrario, pretendía describir una vida concreta, plena, que se experimenta "auto-afectivamente" como "vivenciar" el mundo dado intencionalmente, conforme a *posibilidades* del sujeto no sólo intuitivas y teóricas, sino prácticas y afectivas. Justamente eso es lo que nos interesa poner de relieve en nuestro trabajo.

B) ANÁLISIS EIDÉTICO DE LAS VIVENCIAS DE LA FANTASÍA Y DE LA IMAGINACIÓN COMO PREÁMBULO DEL ANÁLISIS DE LA CONSIDERACIÓN ESTÉTICA.

La fenomenología de las representaciones intuitivas (percepciones, aprehensiones físico-imaginativas, fantasías) ocupa un sitio de primera importancia en el contexto de la filosofía husserliana. Husserl ha contrastado los actos intuitivos con los actos propiamente significativos; los primeros dan el objeto

¹⁴⁸ Nos parece fundamentalmente correcta la siguiente apreciación de José Gaos: "La palabra 'imaginación' designa tradicionalmente la 'facultad' de imaginar, de 'forjar' imágenes psíquicas, a diferencia de las imágenes materiales como esculturas, cuadros, fotografías, imágenes en el espejo o en la retina. Pero fenomenológicamente no hay facultades: las facultades no son fenómenos, sino objetos metafísicos. Fenomenológicamente, la palabra 'imaginación' no tiene más fenómenos que designar, sino, o bien el conjunto de todos los fenómenos de la imaginación, el fenómeno total de la imaginación, o bien el *acto de imaginar*, de forjar imágenes, a diferencia de las *imágenes* mismas forjadas o imaginadas, al modo como se distingue entre el *percepto* y la *percepción* (...)". José Gaos, *Obras completas. XIII Del hombre. Curso de 1965*, (prólogo de Fernando Salmerón, coordinador de la edición), Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, Lección XI: Las imágenes, p. 155.

“en persona”, o lo re-presentan “como si estuviera en persona”; los segundos significan un objeto “en vacío”, y aunque se ubican en un nivel jerárquico superior, están fundados siempre en los actos intuitivos sensibles de percepción y sus modificaciones. Klaus Held ha caracterizado correctamente el criterio husserliano de la ordenación gradual de las vivencias intencionales con base en la percepción, incluyendo la fantasía y la imaginación mismas: “Este criterio es la concepción de un caso ideal de intencionalidad, de una forma primigenia modélica según la cual la vida intencional realiza de manera originaria su propia esencia. Esta forma ideal es la cercanía clara, admitida y no disimulada, del dato intencional para el yo que experimenta, es decir la percepción en el sentido más amplio. Así se aclara que la ‘percepción’ puede por ese motivo ser definida como rasgo de toda posesión intencional, porque toda vida intencional debe ser comprendida como realización o modificación ‘de nivel superior’ de la intencionalidad prototípica: ‘la percepción donadora de la cosa en sí misma’ (...)”¹⁴⁹. La consideración estética fundada en la aprehensión imaginativa no está exenta de “imitar” o “representar” el ideal de percepción cercana y clara, de intuición omnilateral del dato intencional, aunque esto de alguna manera exija que la conciencia se libere de los nexos de remisión propios de la conciencia perceptiva y significativa.

Ahora bien, para tratar directamente el tema de la consideración estética, conviene que ofrezcamos como preámbulo los análisis fenomenológicos de Husserl sobre las nociones esenciales de fantasía e imaginación. En lo que concierne concretamente a un concepto esencial y unitario de la fantasía, conforme a lo que ya hemos expuesto, éste sólo puede ser obtenido en calidad de *aprehensión objetivante propia de la fantasía*. ¿Qué clase de aprehensión designamos cuando hablamos de una representación de la fantasía? ¿Se trata de una aprehensión original en comparación con la aprehensión específica de la percepción? Constatamos que la filosofía y la psicología se han esforzado

¹⁴⁹ “Dieser Maßstab ist die Vorstellung eines Idealfalles von Intentionalität, einer vorbildlichen Urform, in welcher das Intentionale Leben sein eigenes Wesen in ursprünglicher Weise verwirklicht. Diese Idealform aber ist die unverstelltingenommene, helle Nähe des intentional Gegeben für das erfahrende Ich, das heißt aber: Wahrnehmung in einem weitesten Sinne. Damit klärt sich: ‘Wahrnehmung’ kann deswegen, wie schon bekannt, als Grundzug alles Intentionalhabens bestimmt werden, weil alles intentionale Leben als Verwirklichung oder ‘höherstufige’ Modifikation der urbildlichen Intentionalität: ‘selbstgebende Wahrnehmung’ verstanden werden muß”. Klaus Held, *Lebendige Gegenwart...*, p. 7–8.

arduamente por responder estas interrogantes. Ahora bien, la fenomenología pretende ofrecernos una perspectiva distinta, en ocasiones corrigiendo errores graves que han llevado a la psicología y a la filosofía misma hacia un *impasse*. En opinión de Husserl, las dificultades surgen de la carencia del concepto de *aprehensión objetivante* y de los conceptos afines: *contenidos de la aprehensión*, *sentido objetivo de la aprehensión* y *forma de la aprehensión*.

Si tales conceptos hacen falta, no es difícil incurrir en la equivocación que consiste en confundir el contenido de sensación con el objeto de la fantasía. Algo parecido ocurre en el caso de la aprehensión perceptiva: al confundir el contenido sensible con el objeto de la percepción, por fuerza nos queda oculta la característica esencial de la representación perceptual, que no es otra más que traer a la aparición un objeto *presente*, "*real*" y trascendente respecto de la percepción misma. Por otra parte, si no se ha logrado establecer una distinción clara entre el acto o aprehensión y el contenido de sensación, se corre el riesgo de entremezclar indebidamente el orden de los *fenómenos físicos* con el orden de los *fenómenos psíquicos*. Husserl nos propone el siguiente ejemplo para considerar y valorar este peligro: pongamos por caso la representación consciente, ya sea percepción o fantasía, de un tono o de un color. La conciencia aquí no es algo que pertenezca al tono o al color; dicho con otras palabras, el *representar* perceptiva o ficticiamente un tono o un color, no debe ser confundido con el tono o color *representado* en tanto contenido de sensación, y menos aún explicado a partir de las propiedades objetivas del tono o del color. Si nosotros pasamos por alto esta distinción, cederíamos fácilmente ante la tentación de determinar la conciencia de percepción o de fantasía, o bien mediante una mera *descripción empírica* del dato o contenido de sensación, o bien mediante una *explicación* del mismo a partir de bases neurofisiológicas –lo cual, por demás, equivale a abandonar, por obra de la reflexión científica, la esfera del dato de sensación vivenciado.

Husserl no duda en atribuir a Brentano¹⁵⁰ el mérito de haber discernido entre la *representación del acto* y lo *representado*¹⁵¹. Para Brentano, el

¹⁵⁰ Desde luego Husserl hace una crítica de la filosofía y de la psicología de su época. Nuestro lenguaje debe ser situado y entendido en este contexto. No desconocemos que hoy en día la psicología cognitiva y la filosofía analítica plantean, respecto del tema de la fantasía y de la imaginación, problemas arduos que merecen estudios serios y profundos. Empero,

“representar” (*das Vorstellen*) es la primera clase fundamental de los “fenómenos” psíquicos o “vivencias intencionales”. Así, en *Psychologie vom empirischen Standpunkt* leemos lo siguiente: “(...) Nosotros designábamos con los nombres de fenómenos psíquicos a las representaciones, así como también a todas esas apariciones cuyo fundamento son las representaciones”¹⁵². Con todo, Husserl reprocha a Brentano por no haber distinguido con nitidez los conceptos “representado” y “contenido”: para Brentano, según Husserl, el contenido a secas por lo general es el contenido de la sensación¹⁵³. Debido a esto Brentano, estima Husserl, habría llegado incluso a confundir el contenido de la sensación con el objeto de la percepción. En su introducción a *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Oskar Kraus escribe: “Quien pretenda comprender correctamente a Brentano, debe tomar como equivalentes sensación (*Empfindung*) y ‘percepción exterior’. Por eso es una manera muy inexacta de lenguaje decir: ‘yo veo un paisaje’ o yo veo una ‘caja’ (...) ‘Ver’, ‘escuchar’, etc., son palabras que significan sensaciones, y las sensaciones tienen como objeto algo cualitativo—espacial (...)”¹⁵⁴. Desde luego esta postura necesariamente contrasta con la teoría husserliana de la percepción, como nota Oskar Kraus: “Ahora bien, cuando

con el fin de ceñirnos a nuestro proyecto de aproximación a la subjetividad trascendental —precisamente como la ha comprendido Husserl y según ciertas claves de lectura proporcionadas por fenomenólogos contemporáneos—, mediante el estudio de la fantasía y de la imaginación tal como fue llevado a cabo por Husserl, no nos adentramos en este terreno difícil y escabroso, cuya importancia de ningún modo pretendemos negar o disminuir. Sin embargo, indicamos desde ahora que se trata de cuestiones ajenas al propósito específico de nuestro trabajo. Por otra parte, señalamos que la crítica que Husserl dirige aquí a Brentano está expuesta en *Hua* XXIII, en el § 4 titulado “Kurze Darstellung und Kritik von Brentanos Lehre vom ‘Vorstellen’” (8–10) (“Breve exposición y crítica de la doctrina de Brentano sobre la ‘representación’”).

¹⁵¹ En efecto, Brentano nos dice abiertamente: “(...) ich verstehe hier unter Vorstellung nicht das, was vorgestellt wird, sondern den Akt des Vorstellens”. “(...) Aquí yo comprendo por representación no lo que es representado, sino el acto de representar”. *Psychologie vom empirischen Standpunkt* 1, p. 112. “Daß wir hier unter Vorstellung wiederum nicht das Vorgestellte, sondern das Vorstellen verstehen, bedarf kaum der Bemerkung”. “Apenas requerimos observar que aquí por representación no entendemos lo representado, sino el representar”. Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen...* 1, p. 112.

¹⁵² “(...) mit dem Namen der psychischen Phänomene bezeichneten wir die Vorstellungen, sowie auch alle jene Erscheinungen, für welche Vorstellungen die Grundlage bilden”. Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen...* 1, p. 112.

¹⁵³ “Der Inhalt ist ihm gewöhnlich der Empfindungsinhalt der Wahrnehmung”. “El contenido es habitualmente para él [Brentano] el contenido de sensación de la percepción”. *Hua* XXIII, 8, 25–26.

¹⁵⁴ “Wer Brentano richtig verstehen will, der muß Sensation (*Empfindung*) und ‘äußere Wahrnehmung’ im engeren Sinne für gleichbedeutend nehmen. Es ist daher eine sehr ungenaue Redeweise zu sagen ‘ich sehe eine Landschaft’ oder ich sehe ein ‘Schachtel’ (...) ‘Sehen, Hören’ usw. sind Worte, die Sensationen bedeuten und Sensationen haben solches Qualitativ—Räumliche zum Objekte (...)” Oskar Kraus, introducción a *Psychologie vom empirischen...* 1, p. LXIX.

Husserl dice que durante todas las vueltas y giros de esta cosa es percibido 'el mismo objeto' (es decir 'la misma cosa' en la terminología brentaniana), manifiestamente ya no se hace ningún enunciado sobre la sensación de la visión del color, por tanto sobre lo que Brentano llama en sentido propio y riguroso 'percepción exterior'.¹⁵⁵ Husserl por su parte señala que en ocasiones Brentano menciona el "objeto" del representar como algo diferente del contenido de la sensación. Sin embargo, nos dice Husserl, las dificultades surgen también en el momento en que Brentano trata este objeto como algo "exterior" en un sentido metafísico absoluto. Probablemente Husserl aludía a meditaciones de Brentano como las siguientes: "Los fenómenos de la luz, de la resonancia, del calor, del lugar y del movimiento local (...) no son cosas que existan verdadera y realmente. Son signos de algo real que mediante su influjo produce su representación. Pero no por eso los signos son una correspondiente imagen de lo real, y sólo ofrecen un conocimiento de lo real en un sentido muy imperfecto"¹⁵⁶.

Aquí el error craso de Brentano concerniente a los caracteres propios del objeto representado intencionalmente, en opinión de Husserl, radica en la inadvertencia de que la oposición presunta entre el objeto aparente y "otro" objeto o compleción de objetos como átomos o energías por ejemplo, es consecuencia de la reflexión científico-natural metafísica. Brentano abandonaría así la esfera del dato concreto, sin percatarse de que por necesidades especulativas o pragmáticas, que exigen una elucidación fenomenológica, llegamos a oponer el objeto aparente al objeto metafísico o "cosa en sí" y al objeto científico-natural (físico, químico o biológico). Justamente por eso Husserl concluye: "en cualquier caso esas entidades son nada en el marco de la aprehensión de la percepción;

¹⁵⁵ "Wenn nun Husserl sagt, es werde bei allen Drehungen und Wendungen dieses Dinges 'derselbe Gegenstand' (d.h. in Brentanoscher Terminologie 'dasselbe Ding') wahrgenommen, so ist ganz offenkundig keine Aussage mehr über die Empfindung des Sehens von Farbigem gemacht, also über das, was Brentano im engeren und eigentlichen Sinne 'äußere Wahrnehmung' nennt". Oskar Kraus, *Introducción a Psychologie vom empirischen...* 1, p. LXX.

¹⁵⁶ "Die Phänomene des Lichtes, des Schalles, der Wärme, des Ortes und der örtlichen Bewegung (...) sind nicht Dinge, die wahrhaft und wirklich bestehen. Sie sind Zeichen von etwas Wirklichem, was durch seine Einwirkung ihre Vorstellung erzeugt. Aber sie sind deshalb kein entsprechendes Bild dieses Wirklichen, und geben von ihm nur in sehr unvollkommenem Sinne Kenntnis". Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen...* 1, p. 28.

más bien se sitúan en el marco de las teorías científicas que sólo indirecta y conceptualmente se relacionan con la percepción”¹⁵⁷.

Estas fisuras que Husserl halla en el edificio de la psicología brentiana ocasionan que, desde la perspectiva que a ésta le es propia, sea absolutamente imposible conservar el representar como *acto*, como *conciencia intencional*. La debilidad de la construcción brentiana es provocada por la ausencia de un concepto genuino de la aprehensión perceptual en calidad de *interpretación objetivante*. Tal insuficiencia repercute *ipso facto* en la comprensión brentiana general del “acto de representar”. En última instancia, Brentano no acepta otra diferenciación respecto del carácter de acto, más que la referente al contenido: la representación o acto de representar sólo es susceptible de determinaciones múltiples en la medida en que los contenidos son diversos¹⁵⁸.

Por su parte Husserl estima que el *psicologismo* o *naturalismo de la representación*, cualquiera que sea la forma que asuma, adolece del defecto incurable de no ser capaz de distinguir entre el acto consciente, su contenido y su objeto. Tal postura se extravía finalmente porque desfigura el ser concreto de la conciencia al moldearlo conforme a las determinaciones físicas o psicofísicas de los contenidos de sensación de la percepción o de la fantasía misma¹⁵⁹.

¹⁵⁷ “Jedenfalls sind diese Entitäten nichts in den Rahmen der Wahrnehmungsauffassung, sondern in den der wissenschaftlichen Theorien Fallendes, die sich auf die Wahrnehmung nur indirect und begrifflich beziehen.” *Hua* XXIII, 9, 4–7.

¹⁵⁸ Todo lo cual no obsta para que comentaristas autorizados de la obra de Husserl señalen que éste ha admitido que “Brentano ha exhibido la importancia de la inautenticidad de las presentaciones de la fantasía, así como de las presentaciones de otros fenómenos psíquicos y los fenómenos psíquicos del pasado y del futuro propios.” Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, *An introduction to husserlian phenomenology*, Northwestern University Press Evanston, Illinois, 1993, p. 142. Precisamente por la herencia brentiana, Husserl pudo contrastar el *carácter de acto* de la imaginabilidad (*Bildlichkeit*) o aprehensión pictórica, con el *carácter de acto* de la “dación de sí en persona” del objeto en la percepción.

¹⁵⁹ Dicho sea de paso, Eduard Marbach ha criticado la teoría cognitivista de las “imágenes mentales”, con base en un análisis fenomenológico de las diferentes estructuras intencionales del “recuerdo de algo” y de la “representación pictórica o por imagen de algo”. Quizá más que una crítica se trate de la propuesta de una aplicación de la teoría husserliana de la intencionalidad a algunos descubrimientos de la psicología cognitiva. Empero, Marbach trata de no restringirse al aspecto *noemático* u objetivo que destacan los representantes de la filosofía de la mente interesados en la obra de Husserl (por ejemplo Hubert Dreyfus y Dagfin Føllesdal); por eso, pone de relieve la parte *noética* u orientada subjetivamente. Por otra parte, Marbach ha criticado ciertas tendencias de la psicología cognitivista y de la filosofía de la mente: “(...) cognitive psychologists and philosophers of the mind actually just rely on *non-conscious physical symbol manipulating machines or information processors*. By giving themselves computer-based models in order better to understand human mental life, as

Añadamos por nuestra parte que conforme a esta perspectiva, las determinaciones de los contenidos de sensación podrían ser explicadas, *tot mundi quot capita philosophorum*, a partir de una causa trascendente x: los efluvios que emanan de un substrato material o de una “cosa en sí”, las energías de un complejo de átomos, el funcionamiento complejo de procesos neuro-fisiológicos, las facultades de un alma, la presunta bondad de un Dios o el capricho de un “genio maligno”.

Husserl reconoce que Brentano ha pretendido a cualquier precio salvaguardar la diferencia entre los fenómenos psíquicos o intencionales y los fenómenos físicos. Empero, nos dice Husserl, Brentano no consigue aclarar cómo y por qué son distintos el contenido de la percepción y el objeto de la percepción. Añádase que Brentano, así lo cree Husserl, no logra superar la oposición entre el “objeto intencional” y el “objeto real”. Hemos dicho que Husserl interpreta a Brentano como si éste adoptara un criterio de diferenciación del representar, sustentado en la diversidad de contenidos que “aparecen” o son “mentados”. Para Husserl, la distinción con base en los contenidos, equivale en última instancia a una carencia absoluta de criterios de discernimiento. Si queremos distinguir entre la representación perceptual, la representación de la fantasía, la representación simbólica, la representación sensible y la representación no categorial, no debemos apelar a meras distinciones de contenidos. Husserl afirma que la representación no es un “flotamiento” vago ante la conciencia de un cierto contenido de sensación. Más bien, añade Husserl, *la representación es la aprehensión que en los actos intencionales conforma el aparecer de un objeto así o así, independientemente de lo que creamos, dudemos o deseemos respecto del*

they appear to presuppose, they continue in an important sense to do psychology and philosophy of mind ‘without appeal to consciousness’, –in this regard ironically, it seems to me, not unlike the classical behaviorists”. Eduard Marbach, *Mental representation and consciousness. Towards a phenomenological theory of representation and reference*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1993, p. 4. “Los psicólogos cognitivistas y los filósofos de la mente, de hecho sólo se apoyan en máquinas o procesadoras de información que manipulan símbolos físicos no conscientes. Al darse a sí mismos modelos basados en computadoras con el fin de comprender mejor la vida mental humana, como parecen presuponer, continúan, en un sentido muy importante, haciendo psicología y filosofía de la mente ‘sin recurso a la conciencia’, en este aspecto irónicamente, me parece, no de manera distinta de los behavioristas [conductistas] clásicos”.

*mismo*¹⁶⁰. Así pues, sólo cuando el análisis fenomenológico recurre a la aprehensión como tal, se torna posible indicar diferencias esenciales entre la representación de la percepción y la representación de la fantasía. Para Husserl se trata, en definitiva, de distinguir diversos tipos de representaciones *como tales*, independientemente de sus contenidos y también independientemente de su modalidad (negación o afirmación, duda, conjetura, etc.).

La dificultad de la descripción fidedigna de las diferencias entre fantasía, imaginación y percepción se acrecienta si consideramos que tales representaciones muestran una afinidad que comúnmente expresamos como una *relación entre original y copia*. La filosofía naturalista ha tratado de dar razón de tales diferencias o bien mediante la *descripción* introspectiva o experimental de gradaciones diversas de los contenidos de sensación, o bien mediante la *explicación* de tales gradaciones por causas exteriores, psíquicas o físicas, al objeto percibido o fantaseado. Husserl, por su parte, orienta su esfuerzo a probar que hay diferencias de fondo, esenciales, entre ambas maneras de representación intuitiva. No se trata, para Husserl, de negar la validez relativa o utilidad de la comparación de los contenidos de una y otra aprehensión; empero, nos dice Husserl, una distinción tajante, radical, sólo puede estar fundamentada en el análisis fenomenológico de los caracteres de las aprehensiones mismas.

Desde luego no debemos restar importancia a la cuestión, que preocupa a la psicología, de si los mismos contenidos pueden funcionar tanto en el caso de la percepción como en el caso de la fantasía. Quizá no haya objeciones para admitir que debajo de las percepciones yacen *sensaciones*, mientras que debajo de las fantasías yacen *fantasmas*. No obstante, señala Husserl, el problema de averiguar si son o no genéricamente iguales las sensaciones y los fantasmas, es por completo distinto del problema fenomenológico de la diferencia entre la representación de la percepción y la representación de la fantasía. Para Husserl,

¹⁶⁰ "Versteht man unter Vorstellung aber die Auffassung, das, was bei den intentionalen Akten das Erscheinen macht, unabhängig vom Glauben oder Nichtglauben, vom Zweifeln oder Wünschen, also das, was identisch ist, wenn intellektive Unentschiedenheit in Entscheidung, Behauptung in Verneinung übergeht, dann gibt es allerdings mancherlei Unterschiede". *Hua* XXIII, 10, 9–14. "Pero por *representación* se comprende la aprehensión que, en los actos intencionales, conforma el aparecer, independientemente del creer o no creer, del dudar o desear, por tanto lo que es idéntico, aunque la indecisión intelectual se convierta en decisión, la afirmación en negación, *entonces* hay en efecto toda clase de diferencias".

el contenido sensible, ya sea una sensación o un fantasma, por sí solo no equivale a ninguna interpretación de la percepción o de la fantasía. Examinemos el ejemplo propuesto por Husserl para ilustrar el planteamiento correcto del problema que nos atañe: de una parte disponemos de un contenido "color rojo sentido", y de otra parte un contenido correspondiente "color rojo fantaseado". Aquí lo importante es comprender que ninguna comparación entre los contenidos nos permitirá determinar lo propiamente esencial de una y otra aprehensión (excepto que se tratara de aprehensiones idénticas fundadas en contenidos diversos; pero si resulta que son aprehensiones distintas, cabe preguntarnos en qué consiste la índole peculiar de la fantasía; sólo entonces sería válido indagar cómo se relaciona la aprehensión de la fantasía con sus contenidos sensibles).

Husserl insiste en eludir la trampa del naturalismo que se interesa exclusivamente en la *explicación genético-empírica* de la percepción y de la fantasía, prescindiendo así de la descripción fenomenológica de los caracteres de aprehensión. Para este naturalismo, dicho de manera tosca, las representaciones de la percepción proceden causalmente de un estímulo de la periferia o del entorno, mientras que las representaciones de la fantasía no comparten este origen. Ahora bien, ¿cómo se traduce *in concreto* esta diferencia genético-causal entre ambas representaciones? Algunos filósofos han puesto el acento en los grados variados y contrastantes de *vivacidad* que encontramos en la percepción y en la fantasía. En otro contexto, la psicología naturalista de la época de Husserl ponía en juego la propiedad de *abundancia* para explicar la génesis empírica diversa de la percepción de una parte, y de la fantasía por otra parte: las representaciones de la fantasía son, comparadas con las representaciones de la percepción, pobres en cuanto a distinciones, determinaciones y características. Asimismo, tal psicología naturalista aludía, como criterio de distinción, a las propiedades de *durabilidad* y *fluctuación*: una percepción dura invariable y constantemente mientras el estímulo dura; empero, la fantasía es "flotante", surge y desaparece, cambia con frecuencia de contenido en cuanto a los colores y las formas. No menos importante para distinguir entre fantasía y percepción, según la susodicha psicología, es el carácter de *variación libre* o *arbitraria*: "además es

mencionada como carácter la variación que permiten las fantasías, es decir, una variación tal que no se basa en una intervención libre en el mundo exterior. Las percepciones, por el contrario, desaparecen sólo si cerramos los ojos, nos movemos; si no lo hacemos, las percepciones permanecen tal como son, sin experimentar cambio alguno por causa de nuestro mero arbitrio¹⁶¹. La psicología naturalista, por otra parte, hacía referencia a los *efectos psicológicos* distintos de la percepción y de la fantasía, que finalmente, como señala Husserl, son diferencias genético-causales, no fenomenológicas.

La fenomenología, indica Husserl, no se ocupa en principio del examen de tales propiedades. En opinión de Husserl, desde la perspectiva de la psicología naturalista son confundidos los *problemas concernientes a la distinción entre sensación y fantasma*, con los *problemas concernientes al análisis de las aprehensiones*. Una propiedad como la intensidad o vivacidad pertenece a los contenidos, y de ninguna manera a las aprehensiones. Respecto de estas últimas, observa Husserl, carece de sentido hablar de mayor o menor intensidad. Esto es así porque la *objetivación* no es algo que pueda ser calificado como fuerte o como débil. A lo sumo, es susceptible de cierta gradación el interés en el objeto; pero tal interés (grado de atención) está fundado necesariamente en la estructura esencial de la aprehensión.

Es verdad, acepta Husserl, que propiedades como la abundancia y la fluctuación sí están relacionadas con la aprehensión, en la medida en que el objeto es representado algunas veces con gran abundancia de contenidos de aprehensión, mientras que otras veces es representado con poca abundancia y con fluctuaciones. Empero, nos dice Husserl, en última instancia las propiedades de abundancia y fluctuación no nos proporcionan criterios para establecer una diferencia propiamente fenomenológica entre la fantasía y la percepción: incluso es posible que mezclemos percepciones presuntas con percepciones auténticas endebles y vacilantes, *sin que haya de por medio representaciones de la fantasía*.

¹⁶¹ "Weiter wird als Charakter angeführt die willkürliche Variation, welche die Phantasie zulassen, und zwar solcher, die nicht auf willkürlichen Eingriff in die Aussenwelt berührt. Die Wahrnehmungen verschwinden nur, wenn wir die Augen schliessen, uns fortgeben usw. Tun wir das nicht, so bleiben sie, was sie sind, und erfahren keine Änderung durch unsere blosse Willkür". *Hua* XXIII, 13, 30–35.

Así, por ejemplo, en un museo vemos de manera patente un cuerpo y un rostro, aunque nuestra conciencia titubea entre la ilusión de percibirlos como signos de un hombre real y la percepción auténtica como formas de una figura de cera.

Todo lo antedicho nos muestra que Husserl, a nuestro parecer, estuvo en mejores condiciones para afrontar el problema desde una perspectiva más afín con una auténtica filosofía de la subjetividad, en la medida en que este problema atañe más a los actos y sus correlatos objetivos, en suma a las vivencias intencionales, que a las meras determinaciones o comparaciones psicológicas empíricas, susceptibles de explicación psico-física. Los intérpretes más insignes de la obra de Husserl así lo han advertido: "En lo que concierne al asunto en general, uno debe distinguir en este análisis entre el momento de *intuitividad* (con sus posibles grados de vivacidad, adecuación, claridad, obscuridad, vacuidad), y el momento de la *posición* (esto es, de las modalidades dóxicas) de los actos aquí en cuestión"¹⁶². Nosotros tendremos oportunidad de argumentar que la distinción esencial entre fantasía, imaginación y percepción, en primera instancia fundada en la descripción estática de aprehensiones diferentes, exige además, desde el punto de vista noético, el recurso al *movimiento voluntario* que surge en el *campo de percepción presente o presente viviente pre-dado pasivamente*. Jean-Paul Sartre ha examinado *el problema que concierne a la posibilidad subjetiva, en el caso de la imaginación física (cuadros, fotografías, grabados, láminas) de animar con una aprehensión imaginativa un soporte material, en vez de "contentarse" con una mera percepción*. Sartre sugiere que la dificultad sólo halla una solución mediante el recurso a la esfera de las *motivaciones* y a la fenomenología de las *síntesis activas*¹⁶³. Nosotros consideramos que tal indicación es acertada, pero para que esto sea claro en la exposición, hace falta que estudiemos precisamente cómo la aprehensión imaginativa que da lugar a la consideración estética, surge con

¹⁶² "Regarding the matter quite generally, one must distinguish in this analysis between the moment of the intuitiveness (with its possible degrees of vividness, adequacy, clarity, obscurity, emptiness) and the moment of the positing (that is the doxical modalities) of the acts here in question". Bernet Rudolf, Kern Iso, Marbach Eduard, *An introduction...*, p. 143

¹⁶³ Cf. Jean-Paul Sartre, *L'Imagination*, (1^{re} édition 1936), 5e édition "Quadrige" Paris, 2000, p. 156-157. Husserl nos dice en las *Meditaciones cartesianas* que hay una experiencia pasiva, cuya forma es temporal, que recibe el objeto, que lo encuentra como algo "dado". Los predicados de utilidad y de valor estético presuponen ya la *actividad libre* del espíritu, aunque no serían posibles sin la base del mundo dado a la pasividad. Cf. *Hua I*, 111-112.

ocasión de la percepción de una cosa física o soporte material de la obra de arte. A su vez, ello exige que distingamos claramente la re-presentación imaginativa de la fantasía y la re-presentación imaginativa física.

B.1) REPRESENTACIÓN POR IMAGEN (*VERBILDICHUNG*) EN LA FANTASÍA Y EN LA REPRESENTACIÓN IMAGINATIVA FÍSICA. OBJETO-IMAGEN (*BILDOBJEKT*) Y TEMA DE LA IMAGEN (*BILDSUJET*)

La actitud fenomenológica, así nos parece, os conduce hacia una comprensión de la imagen y de la conciencia de imagen, que evita los escollos del naturalismo que hace de ambas tan sólo “cosas” tratables y explicables conforme a las leyes de causalidad que rigen a los objetos intramundanos. Por eso consideramos acertado el elogio que Sartre dirige a Husserl a propósito de la superación del punto de vista de la actitud natural respecto del tema que nos ocupa: “La imagen, al volverse una estructura intencional, pasa del estado de contenido inerte de conciencia, al estado de conciencia una y sintética en relación con un objeto trascendente. La imagen de mi amigo Pedro no es una fosforescencia vaga, una estela dejada en mi conciencia por la percepción de Pedro, es una forma de conciencia organizada que se relaciona, a su manera, con mi amigo Pedro, es una de las maneras posibles de considerar el ser real de Pedro.”¹⁶⁴

Husserl ha intentado bosquejar una primera determinación eidética de la fantasía, en calidad de acto sintético de la conciencia, como *representación de imaginabilidad* o *representación por imagen* (*Verbildlichung*). Husserl parte de la evidencia de que a cada posible representación perceptual corresponde una posible representación de la fantasía, la cual constituiría así una especie de “simulacro” de la percepción. En este caso tanto la percepción como la fantasía están relacionadas con el mismo objeto, incluso, agrega Husserl, en cierto sentido

¹⁶⁴ “L'image, en devenant une structure intentionnelle, passe de l'état de contenu inerte de conscience à celui de conscience une et synthétique en relation avec un objet transcendant. L'image de mon ami Pierre n'est pas une vague phosphorescence, un sillage laissé dans ma conscience par la perception de Pierre: c'est une forme de conscience organisée qui se rapporte, à sa manière, à mon ami Pierre, c'est une des manières possibles de viser l'être réel Pierre”. Jean-Paul Sartre, *L'imagination*, p. 147-148.

de la misma manera¹⁶⁵. Nos re-presentamos (*vergegenwärtigen*)¹⁶⁶, a la manera de la fantasía (“como sí”, *als ob*), por ejemplo un paisaje o una habitación que corresponden al paisaje percibido o a la habitación percibida, o nos re-presentamos cualquier objeto que hayamos percibido o podamos percibir. Ahora bien, tanto en la percepción como en la fantasía el objeto unitario nos aparece sólo desde un lado: veo *un* árbol del paisaje –aunque lo estrictamente intuido sea sólo la fachada marrón y rugosa del tronco y de las ramas, el color verde claro de las ramas–, sin intuir a la vez el interior del tronco donde fluye la savia, los objetos escondidos detrás de las ramas, etc.–; veo las ventanas, un tanto empañadas, de *una* habitación, sin intuir a la vez la puerta o el armario, o los libros colocados sobre una repisa. Asimismo, en la fantasía correspondiente sólo me aparece un lado propiamente intuido del objeto: las ramas y parte del tronco del árbol, del paisaje y las ventanas de la habitación. En suma, el objeto de la fantasía nos puede aparecer justamente tal como era percibido: del mismo lado, desde la misma perspectiva, con la misma iluminación, coloración y matización.

No obstante la similitud aparente entre la fantasía y la percepción en relación con el objeto, Husserl indica una diferencia importante en la *manera de presentación objetiva* que en lo sucesivo no debemos pasar por alto: la percepción se caracteriza “(...) como un acto en el cual lo objetivo nos aparece como ‘en propia persona’, por así decirlo, como *presente en sí mismo*.”¹⁶⁷ La fantasía, por el contrario, se caracteriza como un acto en el cual el objeto aparece *en sí mismo*¹⁶⁸,

¹⁶⁵ “Als Evidenz können wir es bezeichnen, dass im Sinn idealer Möglichkeit gesprochen zu jeder möglichen Wahrnehmungsvorstellung eine mögliche Phantasievorstellung gehört, die sich auf denselben Gegenstand bezieht und in gewissem Sinn auch genau in gleicher Weise”. *Hua* XXIII, 15, 27–30. “Nosotros podemos calificar de evidencia que, dicho en el sentido de posibilidad ideal, a cada posible representación de percepción corresponde una posible representación de fantasía, que se relaciona con el mismo objeto, y en cierto sentido exactamente de igual manera”.

¹⁶⁶ El verbo *vergegenwärtigen* puede ser traducido como “presentificar”, significando así la intuición (*Anschauung*) de un objeto que no es percibido como presente, que es traído a una presencia, en ausencia. Tal intuición de un objeto no presente acontece en el recuerdo, en la expectativa, en la imaginación y en la fantasía. La intuición de un objeto presente es designada por Husserl con el verbo *gegenwärtigen*, “presentar”.

¹⁶⁷ “(...) als einen Akt, in dem uns das Gegenständliche als in eigener Person gleichsam, als selbst gegenwärtig erscheint.” *Hua* XXIII, 16, 22–24. El subrayado es nuestro.

¹⁶⁸ Por consiguiente, para Husserl la fantasía –hasta ahora determinada como una cierta aprehensión objetiva por medio de una imagen– es una intuición auténtica de algo, y de ninguna manera una degradación de la percepción o una especie de representación borrosa o deteriorada.

tal como es –según acabamos de indicar–, como un centauro por ejemplo, pero no aparece como presente, sino como *re-presentado* o *presentificado* (*vergegenwärtigt*); nos aparece *como si* estuviera ahí, pero sólo nos aparece en la *imagen interior*. Así pues, por de pronto Husserl concluye que “la representación de la fantasía parece exigir o presuponer para sí un carácter nuevo de la aprehensión: *la representación por imagen (Verbildlichung)*”¹⁶⁹.

Por tanto, la representación de la fantasía se deja interpretar provisionalmente como representación por imagen; empero, cabe preguntarnos hasta dónde esto es posible o con cuáles matices, ya que aún nos falta indagar el fenómeno de la imaginación en su totalidad. Hay que observar que la palabra “imagen” sólo tiene sentido como algo que “retrata” o “copia” otro objeto en la medida que aquél es semejante o análogo de éste. Así pues, el concepto de “imagen” no sólo es pertinente en el ámbito de las fantasías o representaciones mentales (*geistige Vorstellungen*), sino también y sobre todo en el ámbito de las representaciones de imagen (*Bildvorstellungen*), “(...) por tanto esas representaciones curiosas, en las cuales un objeto percibido es capaz y está destinado a hacer representable otro objeto mediante semejanza, es decir de la manera por todos conocida en que la imagen física representa el original”¹⁷⁰. Por ahora dejemos en suspenso la respuesta de la interrogante respecto de la exactitud del término “representación por imagen” aplicado a la fantasía¹⁷¹. En

¹⁶⁹ “Die Phantasievorstellung scheint einen neuen Charakter der Auffassung für sich in Anspruch zu nehmen oder voraussetzen, sie ist die *Verbildlichung*”. *Hua* XXIII, 16, 29–31.

¹⁷⁰ “(...) also jene merkwürdigen Vorstellungen, bei denen ein wahrgenommener Gegenstand einen anderen durch Ähnlichkeit vorstellig zu machen bestimmt und befähigt ist, und zwar in der bekannten Weise, in der das physische Bild das Original vorstellig macht”. *Hua* XXIII, 17, 27–31.

¹⁷¹ Aunque anticipamos la respuesta, en palabras de estudiosos insignes de la fenomenología husserliana: “(...) In his lectures of 1904/05, Husserl arrived at the conclusion that pure phantasy and memory, as pure, simple presentational consciousness, must be sharply distinguished from perception, as presentational consciousness, but also from ordinary picture-consciousness which requires the mediation of something appearing perceptually in the present”. Bernet Rudolf, Kern Iso, Marbach Eduard, *An introduction...*, p. 144. “(...) En sus lecciones de 1904–1905 Husserl llegó a la conclusión de que la fantasía pura y la memoria, como conciencia pura, *re-presentativa* simple, debe ser distinguida rigurosamente de la percepción como conciencia presentativa, pero también de la conciencia de imagen ordinaria que requiere la mediación de algo que aparece perceptualmente en el presente.” En suma, la diferencia consiste en que la imagen presupone un soporte material existente en el presente; la fantasía, por el contrario, subsiste como pura conciencia de *re-presentación*. En la conciencia de fantasía no hay en absoluto algo presente (*Gegenwärtiges*). Incluso el sujeto vivencia “fantasmas”, no “sensaciones”. Los “fantasmas” no son sensaciones reales o presentes, sino una especie de “simulacros irreales” de las

este punto de nuestro trabajo debemos examinar primeramente cómo Husserl, con el fin de resolver la cuestión acerca de la esencia de la correlación entre el re-presentar imaginativo (sea de la fantasía, sea de la imaginación física) y el objeto re-presentado, intenta describir y caracterizar la *conciencia primigenia de imagen* (la cual incluye de alguna manera el denominador común tanto de las representaciones interiores de la fantasía como de las representaciones de un objeto por medio de una imagen física, por ejemplo un retrato, una caricatura, una imagen fotográfica).

Ante todo, destaquemos que en ambos casos, el de la fantasía o "imaginabilidad interior" y el de la imaginabilidad física o "perceptiva", hay que señalar una distinción importante propia de cualquier re-presentación por imagen: de una parte tenemos la imagen (*Bild*), de otra parte tenemos la cosa o asunto imaginado (*Sache*), que es el objeto mismo "mentado" o "intencionado" (*gemeint*) por la re-presentación por imagen¹⁷². Tal objeto imaginado o bien puede llegar a ser considerado o "puesto" como habiendo existido (por el recuerdo) o por existir (por la expectativa), o bien, mediante un acto de modificación *sui generis* de la percepción, puede llegar a ser considerado como "irreal", como sucede en los

mismas. Por eso Husserl ha opuesto radicalmente la percepción o presentación (*Präsentation*) y la fantasía en cuanto re-presentación (*Repräsentation* o *Vergegenwärtigung*)

¹⁷² Gaos ha descrito acertadamente el carácter intencional de la imaginación: "Las imágenes son, por esencia, imágenes 'de algo'. Si ellas mismas son un objeto –de qué clase es cuestión de resolver–, son un objeto *de otro* objeto, un objeto que 'tiene' a su vez un objeto, otro objeto, o son un objeto en una *relación* esencial con otro". José Gaos, *Obras (XIII). Del hombre...*, p. 155. Anticipemos que con nuestro trabajo pretendemos mostrar que la conciencia de imagen no sólo surge como modo de re-presentación de un tema trascendente, sino como una relación peculiar del sujeto sensible con el tema en cuanto vivenciado dentro de la imagen sensible. Queremos estudiar la hipótesis de que esta conciencia de imagen, propiamente intencional, no está sólo situada ante horizontes indefinidos como "imagen de un objeto percibido". Además, desde el momento en que el sujeto se vuelve sobre la unidad puramente sensible de la imagen, surge la posibilidad de un cierto "cumplimiento" no teórico, sino estético, el cual obtiene su plena significación en el contexto de la génesis de una *subjetividad axiológica*, que se satisface afectivamente en la consideración estética de la imagen. Lejos de considerar la imagen como un reflejo pálido o sucedáneo de la percepción, pensamos que la imagen no sólo posee la función de "copiar" o "imitar". Ella misma, como unidad sensible autónoma, es el punto de partida de una cierta ruptura ontológica con la situación cotidiana del sujeto: el yo es capaz de asumir afectivamente el mundo de la sensibilidad, el cual obtiene unidad justamente por la consideración estética. Sería engañoso creer que el sujeto irrumpe en el mundo ya dado y ahí encuentra imágenes físicas que le han antecedido cronológicamente. Más bien las imágenes –no única, pero si originariamente– son, han sido y serán obra de la subjetividad que asimila el mundo y le imprime un valor estético. Ahora bien, en esta obra o producción axiológica y estética participamos todos, *intersubjetivamente*, ya seamos artistas creadores o "meros" espectadores.

casos de la ficción consciente, o bien puede ser objeto dudado, deseado, interrogado, esperado, temido, en virtud de caracteres cualitativos entrelazados, ya sean intelectuales o emocionales–afectivos.

El análisis fenomenológico de la aprehensión imaginativa, por razones metodológicas, prescinde provisionalmente de tales determinaciones y cualidades del objeto en sí mismo que es re–presentado, con el fin de observar y describir la manera de “mentar” o “intencionar” propia del re–presentar imaginativo visto en su pureza primigenia. Con tal fin, examinemos junto con Husserl cómo en primer lugar la *imaginación física* (las imágenes plasmadas en objetos físicos, como cuadros, lienzos, fotografías o grabados) es un caso paralelo de la representación de la fantasía. Así se nos manifestarán paulatinamente los rasgos esenciales de la aprehensión imaginativa propiamente dicha. Notemos ante todo que el concepto de “imagen”, en el contexto de la imaginación física, admite una doble significación: a) La imagen concebida como *cosa física*, por ejemplo la tela pintada y enmarcada, o el papel impreso; en este sentido, observa Husserl, decimos que la imagen está guardada en un cajón, o rota, o colgada de la pared, etc.; b) La imagen como *objeto–imagen (Bildobjekt)* que nos aparece así o así, mediante la *donación* de determinadas formas y determinada coloración para conformar una cierta unidad objetiva puramente intuitiva.

Ahora bien, es muy importante no confundir el objeto–imagen que nos aparece con ocasión de la imagen física, con el objeto figurado o tema de la imagen. Más bien el objeto–imagen, nos dice Husserl, en sí mismo es un análogo exacto de la imagen de la fantasía (por ejemplo de mi imagen fantástica *de un ser quimérico o monstruoso, o de una mujer sumamente hermosa*), pero sólo en la medida que en ambos casos hallamos *un objeto meramente aparente que re–presenta un cierto tema o una cierta cosa*. Husserl nos aclara este punto con el ejemplo de una fotografía que exhibe a un niño. La fotografía nos expone o nos permite considerar una imagen que se parece mucho al niño real. Empero, si fijamos nuestra atención en el objeto–imagen aparente, nos percatamos sin dificultad de que difiere ampliamente del niño real en lo que concierne al grosor y a la coloración. El niño que aparece como objeto–imagen está teñido de colores

grises y violáceos que quizá nos resulten desagradables. No hay posibilidad alguna de confundirlo con el niño real "mentado" o "intencionado".

Aquí lo importante, por el momento, es constatar que la comparación "conflictiva" entre el objeto–imagen y el objeto "mentado" o "intencionado" sólo es posible si, con ocasión de la aprehensión propiamente imaginativa, ya hemos "abandonado" libremente (no parece que este acto pueda ser calificado más que como una espontaneidad del *ego*) de alguna manera el campo primigenio de la percepción física para considerar o intuir el objeto en un nivel distinto. Cuando juzgamos que la imagen del niño difiere más o menos del original, o que se parece al original en esto o aquello o quizá por completo, ya no aludimos en absoluto a la cosa física que está sobre la mesa o cuelga de la pared. "La fotografía como cosa es un objeto real y como tal es aceptada en la percepción. Pero esa imagen es algo aparente que nunca ha existido y nunca existirá, que en ningún momento validamos como realidad. Así pues, distinguimos la imagen física de la imagen representante, del objeto aparente que tiene la función de reproducir imaginativamente, y por el cual es reproducido el tema de la imagen."¹⁷³ Por consiguiente, mediante el acto donador de la aprehensión imaginativa (limitémonos por ahora al objeto–imagen que es suscitado por una imagen física) nos encontramos frente a un objeto "irreal" que, como tal, ya no es determinable por las leyes causales que rigen a las cosas del mundo natural. Sería impropio decir, por ejemplo, que la aparición imaginativa del niño dura en el mismo sentido que el lienzo, o que transcurre en un proceso causal de interacciones físicas y químicas.

Por tanto Husserl concluye que hay tres objetos distintos en el caso de la imaginabilidad física: a) El *objeto físico*, que puede ser el lienzo de tela, el mármol, el cuadro de madera, el papel fotográfico; b) el *objeto–imagen* o imagen representante, y c) el *objeto re–presentado* o reproducido (que constituye el tema o asunto de la imagen: *Bildsujet*). Debemos estar prevenidos contra la tentación de

¹⁷³ "Die Photographie als Ding ist ein wirkliches Objekt und wird als solches in der Wahrnehmung angenommen. Jenes Bild aber ist ein Erscheinendes, das nie existiert hat und nie existieren wird, das uns natürlich auch keinen Augenblick als Wirklichkeit gilt. Vom physischen Bild unterscheiden wir also das repräsentierende Bild, das erscheinende Objekt, das die abbildende Funktion hat, und durch dasselbe wird abgebildet das Bildsujet." *Hua* XXIII, 19, 20–26. El subrayado es nuestro.

tratar el objeto–imagen como si fuera una fragmento o un lado visible del objeto físico. El objeto–imagen no es un color o un trazo, aunque sólo pueda aparecer con base en sensaciones de colores, de formas etc. Ahondemos en esta evidencia adquirida mediante el análisis de otro ejemplo propuesto por Husserl: supongamos que está frente a nosotros un grabado en lámina que ocasiona la aparición de la figura u objeto–imagen del Emperador Maximiliano montado en un corcel. Pues bien, Husserl nos dice que la figura u objeto–imagen de ningún modo es idéntica a los matices grisáceos dibujados sobre la hoja de papel, los cuales son *stricto-sensu* percibidos. La figura de Maximiliano sólo aparece como imagen en la medida en que es aprehendida justamente como objeto–imagen irreal, por tanto en la medida en que forma parte de un “mundo” aparte del mundo de la percepción, aunque, desde luego, durante la consideración de la figura imaginada sean co–conscientes el soporte material percibido, el entorno cósico que rodea al grabado, etc.

Por otra parte, *no menos importante que esta distinción entre el objeto físico y el objeto–imagen, es la diferencia entre el objeto–imagen y el objeto re–presentado*, por ejemplo el niño fotografiado o el jinete grabado en papel: “(...) El niño real tiene mejillas sonrosadas, cabellera rubia, etc. El niño que aparece fotográficamente no muestra absolutamente nada de estos colores, sino colores fotográficos”¹⁷⁴. Ahora bien, notemos que Husserl nos dice que pertenece a la esencia de la aprehensión imaginativa *qua talis* “mentar” o “intencionar” el objeto re–presentado, y no el objeto–imagen. Por consiguiente, la imagen no es para Husserl una especie de cosa minúscula, puramente “interna”, como si la conciencia imaginativa estuviera volcada por completo hacia un contenido “real” de la psique que, por accidente y de manera inexplicable sería como una especie de copia lejana del objeto percibido.

Así pues, la conciencia de imagen no está dirigida intencionalmente hacia el niño que en la fotografía aparece con una coloración gris y violeta, sino hacia el niño real, pero mediante una imagen. Al establecer esta vinculación esencial entre

¹⁷⁴ “(...) das wirkliche Kind hat rote Wangen, blondes Haar usw. Das photographisch erscheinende Kind zeigt von diesen Farben überhaupt nichts, sondern photographische Farben”. Hua XXIII, 20, 11–14.

la aprehensión del objeto–imagen y la aprehensión del objeto real re–presentado, Husserl está en condiciones de afirmar que, por esencia, siempre hay y habrá diferencias entre el objeto–imagen o re–presentante y el objeto imaginado, re–presentado que es tema de la imagen¹⁷⁵. Desde luego, esto implica que, en el ámbito de la función re–presentante de la conciencia imaginativa, el objeto–imagen está rodeado de horizontes vacíos que pueden ser cumplidos por una re–presentación o re–producción más fiel del objeto intencional de la conciencia de imagen. Husserl descarta que el objeto–imagen sea idéntico, o pudiera llegar a ser idéntico al objeto re–presentado. Si así fuera, advierte Husserl, no habría en absoluto conciencia de *imaginabilidad*¹⁷⁶. Empero, añade Husserl, nuestra experiencia profunda nos revela que hay una conciencia de distinción, gracias a la cual sabemos que el objeto aparente (el objeto–imagen) no vale por sí mismo, sino como re–presentante de otro objeto que no aparece como tal, sino que es “mentado” o “intencionado” por medio de una imagen.

Finalmente, para dar una solución al problema pendiente de la distinción entre imaginación y fantasía, Husserl nos hace notar que en el caso de la imaginación física necesariamente está presupuesto un objeto físico (el cuadro, el lienzo, el papel fotográfico), el cual, por así decirlo, ejerce la función de suscitar una “imagen mental o espiritual” (*geistige Bild*). En la representación de la fantasía, por el contrario, hay una imagen mental o espiritual, pero carente de vinculación alguna con los objetos físicos. Empero, en uno y otro caso discernimos un aspecto o elemento común: la imagen mental o espiritual es justamente una

¹⁷⁵ “Die differenzen zwischen repräsentierendem Bild und Bildsujet, zwischen dem eigentlich erscheinenden und dem dadurch dargestellten und gemeinten Objekt, sind von Fall zu Fall und sind vor allem je nach den Abbildungsarten sehr verschieden und wechselnd. Immer aber sind solche Differenzen vorhanden”. *Hua* XXIII, 20, 21–25. “Las diferencias entre imagen re–presentante y tema de la imagen, entre el objeto que aparece propiamente y el objeto exhibido y mentado de esta manera, son muy diversas y variadas según el caso y sobre todo según los modos de reproducción. Pero siempre existen tales diferencias”.

¹⁷⁶ “Wäre das erscheinende Bild phänomenal absolut identisch mit dem gemeinten Objekt, oder besser, unterschiede sich die Bilderscheinung in nichts von der Wahrnehmungerscheinung des Gegenstandes selbst, so könnte es kaum noch zu einem Bildlichkeitsbewusstsein kommen”. *Hua* XXIII, 20, 25–30. “Si la imagen aparente fuera absolutamente idéntica al objeto fenoménico mentado, o mejor aún, si la aparición de imagen en nada se distingue de la aparición de la percepción del objeto mismo, difícilmente podría producirse una conciencia de imaginabilidad”.

imagen, y por tanto re-presenta un tema¹⁷⁷. Incluso en la fantasía más simple que podamos concebir, añade Husserl, se requiere distinguir dos objetos: de una parte la imagen, y de otra parte la cosa o asunto “fantaseado”. Así pues –tocamos ahora un punto de suma importancia para nuestro trabajo–, en la unidad de la representación de la fantasía hallamos entremezcladas dos aprehensiones, u orientaciones o componentes de la aprehensión: *una dirigida hacia el objeto–imagen, y otra dirigida hacia el asunto fantaseado (imaginado mentalmente) o retratado*¹⁷⁸.

La interpretación ingenua de este fenómeno de “imaginabilidad” de la fantasía o de la imaginación física, nos sugerirá que “dentro” del espíritu o mente está insertada la imagen, y quizá afuera haya un objeto al que ella reproduce con mayor o menor adecuación. Para Husserl, la falla radical de esta concepción estriba en que trata la imagen mental como una especie de objeto real o cosa que existe dentro del ámbito anímico, y por consiguiente determinada por las leyes de causalidad que prescriben la duración y los procesos de las entidades psicofísicas. Según esta postura, para Husserl fundamentalmente errónea, yo puedo fantasear un dragón, un demonio o un hada, y nada habría que aclarar más que la imagen–cosa mental que *está ahí* delante del espíritu, flotando vagamente. La propia imagen del cuadro o de la fotografía, subyugada al *status* de “cosa”, dejaría de representar algo desde el momento que, como mero objeto manipulable, la guardamos dentro de un cajón o un baúl.

¹⁷⁷ “Beiderseits aber ist das geistige Bild eben Bild, es repräsentiert ein Sujet”. *Hua* XXIII, 21, 10–11. “De ambas partes la imagen mental es justamente imagen, representa un tema”.

¹⁷⁸ “Zwei Gegenstände vorstellig zu machen, bedarf es aber zweier Objektivierungen, zweier Auffassungen, bzw. es müssen in der Einheit der Phantasievorstellung phänomenologisch zwei Richtungen oder Komponenten der Auffassung sich unterscheiden lassen”. *Hua* XXIII, 21, 14–18. “Empero, representar dos objetos requiere dos objetivaciones, dos aprehensiones, o si se prefiere, en la unidad de la representación de la fantasía deben poder distinguirse fenomenológicamente dos direcciones o componentes de la aprehensión”. Las preguntas que nos interesa responder, a título personal y como *leitmotiv* de nuestro trabajo, pueden plantearse así: ¿La conciencia de imagen se restringe a su papel de re-presentante, de modo que la aprehensión del objeto–imagen está subordinada al cumplimiento indefinido de los horizontes que prefiguran una reproducción más fiel del objeto imaginado o tema de la imagen? ¿O quizá por una especie de afección de sí misma y del objeto–imagen –sin que por eso esté separada del mundo– la *subjetividad propiamente axiológica* puede generar, ya no un objeto rodeado de halos de indeterminación, sino un *valor* que es motivo de reposo y de satisfacción afectiva?

Husserl estima que el punto de partida erróneo de tal interpretación obedece a que se figura que la imagen está en la mente exactamente del mismo modo que las cosas están en el mundo natural, en la realidad física¹⁷⁹. Husserl corrige esta postura al aseverar que “dentro de la mente”, o mejor aún, en la conciencia de fantasía, no hay algo así como una cosa–imagen, una especie de simulacro o retrato minúsculo. Jean–Paul Sartre, por su parte, en pleno acuerdo con Husserl sobre este punto, ha denunciado lo que él denomina *la métaphysique naïve de l'image* (la metafísica ingenua de la imagen); ésta “(...) consiste en hacer de la imagen una copia de la cosa, la cual existe como una cosa”¹⁸⁰. Más aún, puesto que la imagen es concebida como una “cosa, añade Sartre, “(...) recibe una especie de inferioridad metafísica en relación con la cosa que representa. En pocas palabras, la imagen es una cosa menor (...) que tiene existencia propia, que se da a la conciencia como cualquier cosa, y que sostiene relaciones *externas* con la cosa de la cual es imagen. Se ve que solamente esta inferioridad vaga y mal definida (...) y esta relación externa justifican el apelativo de *imagen* (...)”¹⁸¹. El vicio de esta “metafísica ingenua de la imagen”, radica en que, al tratar a las imágenes como cosas al mismo título que cualquier objeto físico, no nos permite considerar el carácter de *acto intencional* o *aprehensión objetivante* de la conciencia de imagen.

Ahora bien, es importante caer en la cuenta de que *la re–presentación suscitada por la imagen física tampoco es una cosa*. Husserl examina el ejemplo de un león pintado en un cuadro, para concluir que la imagen de animal (animal–imagen) *aparece*, a decir verdad, pero *no existe*. A lo más, la imagen de león (león–imagen) re–presenta un león real que *existe o ha existido*, pero *de ningún modo aparece*. Esta constatación fenomenológica, a saber la “*irrealidad*” o

¹⁷⁹ “Die naive Auffassung irrt aber vor allem darin, dass sie das geistige Bild sich als ein dem Geiste reell immanierendes Objekt denkt”. Hua XXIII, 21, 27–29. “La concepción ingenua se equivoca particularmente en que se figura la imagen mental como un objeto que realmente está dentro del espíritu”.

¹⁸⁰ “(...) consiste à faire de l'image une copie de la chose, existant elle–même comme une chose”. Jean–Paul Sartre, *L'imagination*, p. 4.

¹⁸¹ “(...) elle reçoit une sorte d'infériorité métaphysique par rapport à la chose qu'elle représente. En un mot, l'image est une moindre chose (...) qui a son existence propre, qui se donne à la conscience comme n'importe quelle chose et qui entretient des rapports *externes* avec la chose dont elle est image. On voit que c'est seulement cette infériorité vague et mal définie (...) et ce rapport externe qui justifient l'appellation d'*image* (...)”. Jean–Paul Sartre, *L'imagination*, p. 5.

"nulidad" de la imagen mental o espiritual, es aplicable tanto en el caso de la *fantasía* como en el caso de la *imaginabilidad física*: "(...) las imágenes (comprendidas como los objetos aparentes, representantes analógicamente) son en verdad una nada, y la manera de hablar sobre ellos como objetos, tiene un sentido evidentemente modificado (...)"¹⁸²

En suma, el objeto–imagen no existe ni dentro ni fuera de la conciencia, ya sea como contenido mental, ya sea como parte integrante o superficie de la imagen física. Con razón podemos decir que *existen* (al modo de una entidad física o psíquica determinable y explicable por leyes físicas o psíquicas) las cosas físicas: los pigmentos coloreados de pintura, el lienzo u óleo; asimismo, podemos decir que *existe* una cierta complexión de contenidos sensibles o fantasmas, con base en las cuales se edifica una cierta conciencia aprehensiva. Pero el objeto–imagen, insiste Husserl, no tiene ni puede tener una existencia física o psíquica. Tan es así, que la suma de complexiones de contenidos sensibles o sensaciones, o la suma de partes de una cosa del mundo natural, jamás daría como resultado la unidad sensible del objeto–imagen aparente. *Para que haya una imagen, hace falta la aprehensión objetivante que interpreta el contenido sensible y le concede o dona un sentido objetivo*. Y justamente, como ya hemos dicho, la conciencia que dona un sentido, de algún modo se experimenta a sí misma al vivenciar de tal o cual manera su objeto. Así pues, ante la subjetividad que se experimenta con sus actos y sus objetos, se despliegan posibilidades de vincular esta aprehensión intuitiva de la imaginación con caracteres intencionales superiores, ya sean intelectuales, ya sean emocionales.

B.2) LA DOBLE APREHENSIÓN ENTREMEZCLADA CON LA CONCIENCIA DE IMAGEN: APREHENSIÓN DEL OBJETO–IMAGEN Y APREHENSIÓN DEL OBJETO IMAGINADO. DIFERENCIA ESENCIAL ENTRE FANTASÍA Y REPRESENTACIÓN IMAGINATIVA FÍSICA.

Husserl distingue una doble aprehensión en la conciencia imaginativa: ante todo, mediante una cierta aprehensión objetivante de los contenidos sensibles, ya

¹⁸² "In beiden Fällen sind die Bilder (verstanden als die erscheinenden, analogisch repräsentierende Gegenstände) in Wahrheit ein Nichts, die Rede von ihnen als Gegenständen hat einen offenbar modifizierten Sinn (...)" *Hua* XXIII, 21–22, 37, 1–3.

sean sensaciones o fantasmas (esta dificultad amerita un análisis ulterior), acontece la *aparición del objeto–imagen* u objeto representante. Empero, como Husserl nota, esta aparición *no basta para que se constituya la relación de la conciencia con el tema de la imagen*. Si sólo dispusiéramos de la aprehensión simple de un objeto aparente, no habría imagen, sino a lo sumo un objeto aparente que quizá posteriormente funcionaría como imagen. Aprehenderíamos el niño de la fotografía, el león pintado o el dragón como objetos intuitos, pero estos no *re–presentarían algo*, no serían *imágenes de algo*.

Con base en estas consideraciones, nos percatamos de que la fantasía resulta ser un fenómeno extremadamente complicado. Si reflexionamos atentamente sobre la percepción, advertimos que solamente hay *un* objeto, esto es, la cosa en tanto unidad objetiva, de la cual nosotros intuimos *stricto sensu* un lado, mientras que los restantes lados son “co–mentados” o “co–intencionados” en horizontes vacíos. En cambio, en la fantasía hay *dos aprehensiones que constituyen dos objetos*: a) la imagen aparente u objeto–imagen, y b) el objeto exhibido a la manera de la imagen, o si se prefiere, el tema de la imagen. La representación de la fantasía no sería completa, no sería ella misma, sin la “mención” o “intención” dirigida hacia el objeto re–presentado, inconfundible con el objeto–imagen. Meditemos sobre el ejemplo siguiente trazado por Husserl: yo me represento el palacio de Berlín, lo hago representable en la imagen; ésta “flota” delante de mí, y sin embargo yo no “miento” ni “intenciono” la imagen. Más bien habría que certificar que sobre la aprehensión de la imagen se funda una segunda aprehensión que imprime a la imagen un carácter nuevo y le concede una *referencia objetiva nueva*, no hacia la imagen misma, sino hacia el objeto figurado o imaginado. Dicho de manera sucinta: el sentido objetivo está dirigido hacia *el palacio* intuito en y por medio de la imagen, la cual, desde luego, no es el palacio en sí mismo.

Así, en la representación de la fantasía y en la conciencia de imagen observamos una cierta *mediación* que falta en la representación de la percepción. En el caso de esta última, *hay un objeto que es representado de manera directa, un objeto que aparece y es “mentado” o “intencionado” como real*. Respecto de la

fantasía, Husserl nos dice que en ésta también aparece un objeto; empero, y aquí radica una diferencia esencial respecto de la percepción, *este objeto aparente no es, en sentido propio y primario, el objeto re-presentado*. Hay un objeto aparente (intuido), sí, pero sólo en tanto *imagen de otro objeto*, el cual solamente es "mentado" o "intencionado" *stricto sensu*. La fantasía, prosigue Husserl, "mira" dentro de la imagen, pero en la imagen o dentro de la imagen "ve" (intuye) el asunto o tema, el *otro objeto*. En opinión de Husserl, algo análogo sucede cuando leemos una determinada palabra: ésta es vista, pero de ninguna manera es "mentada" o "intencionada". Más bien la intencionalidad está dirigida hacia el objeto *x* o *y* que la palabra significa. Por tanto, hay que introducir aquí una segunda aprehensión (que no es una aparición) además de la aparición propiamente dicha. En suma, no "mentamos" ni "intencionamos" la palabra que vemos, que nos aparece de manera sensible, sino lo que es simbolizado *mediante* la palabra que vemos.

De modo similar, en la fantasía el objeto *aparece*, pero no vale por sí mismo sino por otro, y justamente por eso afirmamos que es un representante analógico, una imagen. Por consiguiente Husserl concluye que en la representación de la fantasía hay una *objetividad doble*. Es obvio –así nos lo enseña la experiencia– que el sujeto que fantasea nunca asume la aparición como una aparición en sí mismo, "en persona", del objeto re-presentado. Según el ejemplo de Husserl, nadie asume que la aparición del palacio de Berlín en la fantasía equivale a la aparición del palacio real. Ahora bien, la aparición de suyo, considerada aisladamente, no "mienta" ni "intenciona" algo. Para que haya una referencia intencional hacia algo, es requerida una aprehensión de carácter nuevo, mediante la cual dentro de la imagen sea "visto" el asunto o tema, el otro objeto. Por eso Husserl comenta que "la conciencia de imagen tiene un tinte que le otorga una significación que le hace ir más allá de su objeto primario: el carácter de la representación por semejanza."¹⁸³

¹⁸³ "Das Bildbewusstsein hat eine Tinktion, die ihm eine über seinen primären Gegenstand hinausweisende Bedeutung verleiht: den Charakter der Repräsentation nach Ähnlichkeit." *Hua* XXIII, 26, 15–18.

Husserl nos ha mostrado, pues, que la diferencia entre la representación de la percepción y la representación de la fantasía no es reducible a la circunstancia simple de que en la primera subyacen sensaciones, mientras que en la segunda subyacen fantasmas. Al menos no es suficiente plantear la dificultad con sólo estas premisas. En la re-presentación imaginativa que se efectúa durante la consideración de una pintura, por ejemplo, los contenidos de aprehensión son sensaciones y no fantasmas. Empero, el resultado de ningún modo es una percepción, y ya hemos dicho que el objeto-imagen suscitado por la imagen física es similar al objeto-imagen de la fantasía. Para ir más a fondo, supongamos —el ejemplo es de Husserl—, que vemos en una fotografía la *Madonna* de Rafael. La obra de arte no es, desde luego, la pequeña imagen que aparece fotográficamente. Aquí no llevamos a cabo una percepción simple (no importa que no haya fantasmas de por medio), puesto que apoyándonos en la aparición perceptual re-presentamos, mediante la imagen, un objeto no-percibido. Pero no se trata aquí, advierte Husserl, de una especie de saber conceptual yuxtapuesto a la aprehensión imaginativa. La imagen “se llena” inmediatamente como *imagen de...*, y por *su* mediación re-presentamos un objeto que no es propiamente percibido o intuido a la manera de la percepción.

En resumidas cuentas, en la *constitución de la re-presentación imaginativa* es imposible separar la aprehensión del objeto-imagen de la aprehensión del objeto imaginado o re-presentado. Para comprender el entrelazamiento de ambas aprehensiones no debemos desatender nuestra constatación de que la aparición intuitiva de la imaginación no es, en última instancia, más que la re-presentación de un objeto que *trasciende* la imagen, pero a la manera de la misma. Algo semejante sucede con la percepción, nos dice Husserl: la sensación es vivenciada, pero no subsiste por sí misma en calidad de contenido puro, sino como fundamento o base de la interpretación perceptual. En la conciencia de imagen, ante todo hay una *aprehensión del objeto-imagen*; pero esto “objetivo” aquí no subsiste por sí mismo, sino que proporciona el fundamento de una re-presentación analógica que es como una manera nueva de *aprehensión esencialmente relacionada con el objeto re-presentado o tema de la imagen*.

Normalmente nuestra atención está dirigida hacia el objeto–imagen; ello se debe a que el otro objeto, esto es, el tema de la imagen, es intencional de una manera muy peculiar: no le corresponde “aparición” alguna; no está ahí en una “intuición” propiamente dicha; no “aparece” como un segundo objeto además de la imagen, sino que, en definitiva, aparece *en y con* la imagen. Así pues, ésta re–presenta la cosa o asunto, los cuales no son intuidos en una representación (*Vorstellung*) nueva; más bien la cosa o asunto son intuidos exclusivamente con el *carácter de imagen* o conciencia de imagen, tanto en el caso de la fantasía como en el caso de la imaginabilidad física, cuyo contraste con la percepción ahora se nos manifiesta con más diafanidad.

Ahora bien, ¿cabe señalar diferencias esenciales entre la imaginabilidad física y la fantasía, cuyo elemento común es la llamada “imagen mental o espiritual”, irreal, nula por así decirlo? Husserl responde a esta interrogante ante todo indicando la mayor complejidad de las re–presentaciones fundadas en imágenes físicas. En estas últimas nos confrontamos con tres objetividades entrelazadas de la manera descrita: a) El *objeto físico*; b) el *objeto–imagen*, y c) El *objeto re–presentado* o tema de la imagen. Ya hemos mencionado que para Husserl el común denominador de la imaginabilidad física y de la fantasía consiste en que la objetividad aparente, por necesidad de esencia, no vale por sí misma, sino por otra objetividad no–aparente representada *quoad modum imaginationis*.

En el caso concreto de la imaginabilidad física, el objeto–imagen es suscitado u ocasionado por la imagen física, y ejerce la función de re–presentante del tema o asunto de la imagen. Tal imagen mental o espiritual es una objetividad aparente, “irreal”, “nula”, por ejemplo las personas y el paisaje que nos aparecen con los colores plasmados sobre el óleo, la figura blanca de una mujer trazada sobre el lienzo. Por el contrario, el tema re–presentado es el *paisaje mismo*, las *personas mismas*, la *figura misma*: de todos ellos podemos decir que son efectivamente “mentados” o “intencionados”, pero no con las dimensiones mínimas, los colores azules y violáceos de la fotografía o del lienzo (según el ejemplo de Husserl), sino con sus magnitudes y colores reales.

Ahora bien, Husserl insiste en que el paisaje real, hacia el cual está dirigida la intencionalidad, no aparece como una especie de objetividad segunda *además* del objeto–imagen o paisaje–imagen. En lo que atañe a la fantasía, es verdad que también “mienta” o “intenciona” un objeto distinto de la imagen mental. Dicho sucintamente: la fantasía re–presenta una cierta cosa, un cierto tema. Pero lo mismo que en la imaginación física, la re–presentación del tema no equivale a una segunda aparición. En sentido estricto, observa Husserl, sólo hay *una aparición*: la del objeto–imagen. Empero, *hay más que la aprehensión mediante la cual se constituye el objeto–imagen*. Husserl alude aquí a una segunda aprehensión, justamente la que “mienta” o “intenciona” el otro objeto –el objeto fantaseado–. El punto es que esta aprehensión no está sobreañadida a la aparición intuitiva del objeto–imagen. Por el contrario, la aprehensión del tema o asunto de la imagen compenetra enteramente la aparición del objeto–imagen, por lo cual Husserl nos dice que “vemos” el objeto “mentado” o “intencionado” dentro de la imagen, o, por así decirlo, el objeto “nos ve” desde la imagen.

Por consiguiente, es correcto en cierta medida señalar como rasgos comunes de la fantasía y de la representación imaginativa física: a) la intuición de un cierto *objeto meramente aparente*; b) la *doble objetividad* o doble aprehensión intencional. De hecho, no debemos concluir más a partir de la comparación descriptiva que antes esbozamos con base en las observaciones de Husserl. Empero, hay entre la fantasía y la representación imaginativa física una diferencia esencial. La mediación de un soporte material o cosa física implica que la imagen tenga una posición de realidad; además, la imagen sólo es tal como “semejanza” de otro objeto real (por tanto presente en el espacio) que no es intuido propiamente. Ahora bien, la “imagen interior” de la fantasía no es algo presente en la realidad física o psíquica, ni es *stricto sensu* un objeto–imagen que valga por otro objeto no aparente. Husserl ha expresado esto de muchas maneras: “El objeto–imagen es un objeto (...) que aparece como presente, en el caso de la fantasía es un objeto que aparece fantásticamente, por tanto no aparece como

presente”¹⁸⁴; “cuando nuestra fantasía se entretiene con ángeles y demonios, con enanos y ondinas (...) las objetividades aparentes no valen como objetos–imagen, como meros representantes, analoga, imágenes de otras objetividades”¹⁸⁵; “la aparición de la fantasía pura y simple, que no está cargada de ninguna imaginabilidad, se relaciona sencillamente con el objeto, así como la percepción”¹⁸⁶; “mientras los fantasmas son objetivados, *no se constituye* (...) un objeto–imagen que flota vagamente y que aparece como presente, sino que *lo aparente es inmediatamente lo no presente*”¹⁸⁷.

En suma, ante la conciencia de fantasía está una *pura apariencia*, pero la objetividad que aparece es lo *no–presente*. No hay aquí la base física que requiere un cuadro, un grabado o una fotografía; tampoco hay un “objeto–imagen” que valga por *un* objeto real, puesto que el objeto intencional de la aprehensión de la fantasía, sea *un* espectro, sea *un* espíritu demoníaco, sea *un* monstruo o *un* personaje mitológico, es esencialmente no–presente y aparece simplemente como tal. Es verdad que muchas fantasías con variados contenidos pueden referirse a *un solo* objeto, y por esa razón Husserl nos habla de una doble aprehensión entremezclada en la fantasía, la cual “mira” el tema dentro de la aparición intuitiva. Empero, nunca se trata de la referencia intencional a un objeto “retratado” que se mira dentro de la imagen, o dicho con otras palabras, nunca se trata de la referencia a otro objeto en la medida en que para ser *otro* requiere ser *presente* en sí mismo. La “imagen”, en cambio, no es tal sino por “retratar” o “copiar”, con base en la semejanza, *otro* objeto. El otro objeto de la fantasía (o el objeto en tanto *fantaseado*) además del objeto–imagen (o de la apariencia pura), es un objeto no presente en sentido radical, por tanto sin relación de índole “copia–original” con algún objeto presente. Por eso José Gaos nos dice: “La imagen del centauro; en

¹⁸⁴ “Das Bildobjekt ist (...) ein als gegenwärtig erscheinendes, in dem Phantasiefall ein phantasiemässig erscheinendes”. Hua XXIII, 84, 26–29.

¹⁸⁵ “Wenn unsere Phantasie sich spielend mit Engeln und Teufeln, mit Zwergen und Nixen beschäftigt (...) so gelten die erscheinenden Gegenständlichkeiten nicht als Bildobjekte, als blosse Repräsentanten, Analoga, Bilder für andere (...)” Hua XXIII, 85, 10–15.

¹⁸⁶ “Die Phantasieerscheinung, die schlichte, mit keiner daraufgebauten Bildlichkeit beschwerte, bezieht sich ebenso einfältig auf den Gegenstand wie die Wahrnehmung”. Hua XXIII, 85, 25–27.

¹⁸⁷ “Indem die Phantasmen objektiviert werden, konstituiert sich nicht (...) ein vorschwebendes und gar als gegenwärtig erscheinendes Bildobjekt, sondern das Erscheinende ist unmittelbar das Nichtgegenwärtige”. Hua XXIII, 85–86, 35–36, 1–3.

general, la imagen creadora, *no* tiene, pues, objeto, en el sentido en que lo tiene la reproductora: la imagen creadora no es imagen 'de' un objeto, en el sentido en que la imagen reproductora es 'imagen' del precepto; y sin embargo, se emplea la misma preposición 'de' en los dos casos: 'imagen *del* hombre'; 'imagen *del* caballo', 'imagen *del* centauro'. Pero no puede menos de ser *equivocamente*: la misma preposición 'de' *no* puede expresar *la misma relación* en los dos casos. Y, en efecto, no la expresa: en 'imagen del hombre', 'imagen del caballo', expresa que la imagen es reproducción, etc., del percepto *hombre* o del percepto *caballo*; en 'imagen del centauro', expresa que la imagen *se especifica por el centauro*, como la imagen de la quimera *se especifica por ésta, por la quimera*¹⁸⁸.

B.3) EL CONFLICTO ENTRE EL OBJETO-IMAGEN Y EL TEMA DE LA IMAGEN.

En resumidas cuentas, conforme a la perspectiva fenomenológica, por tanto según una necesidad eidética, es menester afirmar que el *objeto-imagen no aparece pura y simplemente, sino que por fuerza lleva consigo un carácter nuevo de aprehensión con el cual está entremezclado originariamente*. La conciencia de imagen no es una simple aparición que, mediante un vínculo artificialmente yuxtapuesto, "mentaría" o "intencionaría" un objeto exterior a la imagen misma, un objeto no-aparente. Por una necesidad esencial, la aparición del objeto-imagen está relacionada con la aprehensión de un objeto no-aparente. Ésta a su vez ocupa cada punto y cada momento de la imagen, al grado de que Husserl dice metafóricamente que el tema o asunto nos mira con los "gestos" o "rasgos" de la imagen. Es inquebrantable la relación mutua entre la aparición del objeto-imagen y la aprehensión del objeto-no aparente. Esta imbricación no sólo hace posible la imagen como tal, sino además ofrece la ocasión para un *conflicto* entre la imagen y el tema re-presentado, para una *distancia* entre una y otro¹⁸⁹: "Empero, esta

¹⁸⁸ José Gaos, *Obras Completas. XIII – Del Hombre*, p. 156–157.

¹⁸⁹ No debemos perder de vista el conflicto entre la imagen y el tema que surge del entrelazamiento de las aprehensiones mencionadas. Al final de nuestro trabajo, estudiaremos cómo un notable estudioso de Husserl, Hans Reiner Sepp, parte de ese conflicto para reflexionar sobre el sentido de la consideración estética. La clave que nos proporciona Sepp es que el sujeto puede "aceptar" este conflicto, y dejar así de perseguir el objeto no-aparente. Justamente esa posibilidad se vincula con lo que hemos descrito aquí como "cumplimiento práctico", en el sentido general de una interrupción de la búsqueda incesante de horizontes. Así nos encontramos que el ser de la subjetividad trascendental no es tanto un esquema del ek-

relación consciente es dada por esa conciencia peculiar de la re-presentación de algo no-aparente en lo aparente; conforme a ello, lo aparente se da *como si* fuera otro en virtud de ciertas propiedades intuitivas suyas; con lo cual, desde luego, puede resaltarse, o bien un conflicto con el tema, o bien en la distancia de semejanza que hay en todos los momentos, una diferencia con el tema"¹⁹⁰.

Así pues, la posibilidad del conflicto arraiga en que no sólo estamos delante de una aparición, sino que con ella está entremezclada la aprehensión del objeto no-aparente, o si se prefiere con la "*significación*" del objeto no-aparente. Por tanto, el análisis fenomenológico debe concluir que la imaginación ejerce una función de mera "ilustración intuitiva", jamás de una "presentación" del objeto imaginado. Digamos que asistimos a la "síntesis" de dos conciencias distintas: una ante la que aparece el objeto-imagen; otra que es consciente del tema re-presentado o retratado por la imagen. Por esencia, a la conciencia de imagen pertenece "despertar" una conciencia nueva, una re-presentación de un objeto que, nos dice Husserl, posee una semejanza íntima, entera, al objeto-imagen. Esto a tal grado que se está en condiciones de aseverar que no se trata de una re-presentación además de la aprehensión del objeto imagen, sino que coincide con esta última al compenetrarla por entero.

Si acaso los momentos analógicos en la imagen coincidieran perfectamente con el tema, entonces surgiría una conciencia de identidad. Empero, Husserl descarta tal hipótesis, pues advierte que ninguna imagen nos llega a "presentar" su tema. Consideremos por ejemplo un retrato o una fotografía que valoramos como "imagen idéntica" de una persona que nos es familiar. En última instancia, la persona está situada en un contexto de realidad completamente distinto del mundo imaginario: se mueve, nos habla, etc.; en cambio, la persona-imagen es

stasis o de la exteriorización, como pretende Henry, sino una vida que por ser esencialmente auto-afectiva, dispone de la posibilidad del "reposo estético", como de otras posibilidades que aquí no tratamos. Por otra parte, el arte nos sugiere que el mundo natural no es originariamente un "correlato objetivo", si por esto se entiende un objeto distante. Es ante todo un mundo vivenciado o "mundo de la vida", al cual el sujeto presta sus notas afectivas, entre ellas el carácter de "bello" o "feo".

¹⁹⁰ "Diese bewusste Beziehung aber ist gegeben durch jenes eigentümliche Bewusstsein der Vergegenwärtigung eines Nichterscheinenden im Erscheinenden, wonach das Erscheinende sich vermöge gewisser seiner intuitiven Eigenheiten so gibt, als wäre es das andere: wobei dann freilich in anderen Momenten ein Widerstreit, oder, in Ähnlichkeitsabstand aller Momente, sich ein Unterschied gegen das Sujet herausstellen kann". *Hua* XXIII, 31, 13-19.

rígida y muda. Añádase el conflicto que el objeto–imagen sostiene, en cuanto aparición sensible, con el soporte meramente físico de la imagen: el uno y la otra nos colocan en dimensiones ontológicas distintas, si así hemos de calificar a la “realidad mundana” y a la “irrealidad imaginativa”.

Se trata, para Husserl, de reconocer que el objeto re–presentado es visto intuitivamente como “él mismo” dentro de la imagen, pero también que tal re–presentación de ningún modo equivale a una percepción de un ser presente (*Gegenwärtigkeit*)¹⁹¹. En lo que concierne a las fantasías, el conflicto con el presente es radical, puesto que las mismas, en la medida en que acontecen a ratos, en que terminan por hundirse dentro de otras fantasías, no constituyen ni pueden constituir la *unidad de un presente objetivo*. Por consiguiente, hay que señalar la discontinuidad absoluta, la oposición tajante entre la unidad firme de la realidad percibida, y la compenetración sin sentido, “absurda” podríamos decir, de las fantasías. En definitiva, la intuición de los objetos por la fantasía “*como si*” (*Als ob*) fueran reales, necesariamente se circunscribe al carácter de este “*como si*”, que no es sino el carácter de lo no–presente.

Husserl agrega otro carácter de la fantasía, que nos impide admitirla en calidad de una aparición auténtica del objeto en sí mismo: los distintos nexos intencionales involucrados en la aparición de la fantasía operan una disociación tal de la conciencia, que no es posible que se constituya una intencionalidad objetiva simple. En el mejor de los casos, llegamos a obtener, en palabras de Husserl, una especie de duplicidad coincidente: sentimos que hay cierta coincidencia entre los momentos de la fantasía y el tema que ella re–presenta. Pero en última instancia

¹⁹¹ Así pues, por razones esenciales descartamos que la imaginación y la fantasía “cumplan” o puedan “cumplir” los horizontes intencionales vacíos que necesariamente acompañan a la percepción. Empero, si hemos de atribuir una función sintética a la conciencia de imagen, un “cumplimiento práctico” o “cumplimiento estético”, consiste menos en la mejor “*función ilustrativa*” respecto del objeto re–presentado, que en la inauguración de un “*nivel ontológico*” donde el objeto re–presentado adquiere un *valor* nuevo, propiamente estético. La satisfacción afectiva que hace posible la aprehensión imaginativo–estética no se basa en la imitación exánime del objeto re–presentado, como en la novedad de la dimensión ontológica y las relaciones ontológicas a las que somos introducidos cuando nos interesamos en la imagen como unidad sensible autónoma. Pero tampoco debemos suponer que la autonomía de la unidad sensible que gozamos estéticamente, se encuentra al margen de la teleología universal que está dirigida por el ideal de una intuición “omnilateral” de la cosa en sí misma y en presente. La unidad sensible del objeto estético representa o simboliza de alguna manera este ideal de una percepción completa de las cosas.

el "objeto-imagen" (la mera aparición) de la fantasía y el objeto re-presentado, aunque coincidan en alguno puntos, divergen inevitablemente porque uno es *no-presente*, mientras que el otro es presente, a tal grado que hay determinaciones correspondientes a la imagen que no valen en absoluto para el tema de la misma.

§ 7. FUNCIÓN SIMBÓLICA Y FUNCIÓN INMANENTE DE LA IMAGEN. CONSIDERACIÓN ESTÉTICA DE LA IMAGEN.

No es posible, concluye Husserl, que la imagen coincida con el objeto que re-presenta. El conflicto permanente es inevitable, puesto que no importa qué tanto y de qué manera el sujeto determine la imagen conforme al tema, en última instancia la imagen no es más que un retrato imperfecto del objeto intencional. Desde la perspectiva de la función re-presentativa "exterior" o "trascendente" de la imagen, la unidad sensible de la misma parece incluso más endeble que la unidad del objeto real re-presentado, puesto que la imagen nos aparece como una permanente "copia" infiel y deteriorada del original: el retrato fotográfico de una mujer hermosa en última instancia no nos muestra la delicadeza de ciertos gestos, la opacidad de los matices grisáceos está muy distante del rojo intenso de los labios y del carmín de las mejillas, etc.

Ahora bien, es importante que no confundamos la *aprehensión imaginativa* antes descrita con la *aprehensión simbólica*. Es verdad que ambas comparten el rasgo siguiente: no son aprehensiones simples, en la medida que una y otra *se trascienden a sí mismas*. Empero, hay una diferencia fundamental: la aprehensión simbólica remite hacia un objeto que, intrínsecamente, es desemejante del símbolo aparente (como las letras escritas de la palabra "ruiseñor" son absolutamente desemejantes del objeto que significan). En lo que concierne a la aprehensión imaginativa, ésta remite hacia un objeto trascendente, pero que es análogo, semejante al objeto que se exhibe como imagen. Podríamos decir que la imagen remite hacia el objeto, pero *dentro de sí misma*. Para re-presentarnos el objeto, basta que miremos dentro de la imagen. La conciencia de imagen es portadora de una función re-presentativa, pero de manera intuitiva: nos exhibe el objeto, y esto de una manera más intensa conforme el tema "vive" más dentro de

la imagen, en tanto que la imagen nos “ilustra” mejor el tema re–presentado. Por consiguiente, está justificado un análisis fenomenológico que indague no sólo en la función re–representativa de la imaginación, sino en las peculiaridades intrínsecas del objeto–imagen que aparece intuitivamente.

Justamente el propio Husserl ha establecido una distinción de suma importancia para nuestro trabajo respecto de los papeles que puede desempeñar la aprehensión imaginativa: 1) una función re–representativa interior o inmanente (*imaginabilidad inmanente*); 2) una función re–representativa exterior (que con ciertas precauciones podemos denominar *imaginabilidad simbólica*). Para aclarar esta distinción, Husserl nos propone el ejemplo siguiente: una lámina o grabado de la Madonna de Rafael muy bien puede *recordarnos* el cuadro original situado en las galerías de Dresden. Las imágenes, es preciso reconocerlo, pueden funcionar como signos analógicos del recuerdo. Incluso las imágenes pueden asociarse entre sí en calidad de recordatorios que nos procuren una rememoración fidedigna del original. Como ya observamos, esta “imaginabilidad simbólica” es inconfundible con la representación simbólica en sentido originario, la cual consiste en representarse un objeto exterior mediante signos y jeroglíficos, como sucede con el lenguaje y con la escritura.

La imaginabilidad inmanente, por el contrario, *ya no* funciona como recordatorio. Quien ejerce tal imaginabilidad, “contempla dentro de la imagen”, y justamente así obtiene la re–representación del objeto. Sólo esta conciencia intuitiva de imaginabilidad inmanente desempeña un papel en la *consideración propiamente estética*. En este caso, nuestro interés está orientado hacia la imagen, pertenece a la imagen. “Digamos que la imagen no tiene la mera función de suscitar una representación del objeto que es exterior a la imagen, una intuición nueva o quizá sólo una representación conceptual.”¹⁹² Desde luego, añade Husserl, es posible que con motivo de la operación estética surja una re–presentación del tema o de alguno de sus componentes. Un cuadro de Paolo Veronese, nos dice Husserl, es apto para poner en juego a la fantasía, de modo

¹⁹² “Wir schauen uns dabei in das Bild hinein, ihm gehört unser Interesse, in ihm schauen wir das Sujet; nicht hat etwa das Bild die blosse Funktion, eine ihm äusserliche Vorstellung von dem Gegenstand, eine neue Anschauung oder gar nur eine begriffliche Vorstellung zu erwecken.” *Hua* XXIII, 22–26.

que nos adentramos en la vida y trajín cotidianos de la Venecia del siglo XVI. Los grabados de Durero, prosigue Husserl, nos permiten forjarnos una idea del paisaje y la sociedad de la Alemania de aquél entonces.

Empero, cuando acontece la consideración estética *stricto sensu*, el interés del sujeto trascendental está dirigido esencialmente hacia la imagen *qua talis*. Aquí el *ego* no corre tras re-presentaciones nuevas, sino que *está interesado única y exclusivamente en el objeto-imagen, hallando gozo (Genuss) en su manera de re-presentación o figuración por imagen*. En cambio, en caso de la fantasía habitual, y agreguemos el caso de la re-presentación por el recuerdo, el interés, la intencionalidad en suma, están dirigidos hacia el tema. Justo ahora debemos recordar que Klaus Held notaba con acierto que la "conciencia temática" está rodeada de horizontes que nunca pueden cumplirse plenamente. No obstante, ¿no nos autoriza Husserl mismo a tratar la consideración estética de la imagen como un cierto "cumplimiento", como la entrada en escena de una intencionalidad propiamente axiológica? Aquí está en juego un "acto práctico", es decir un acto que arraiga en la libertad: la aceptación consciente del conflicto que separa a la imagen del tema, con el fin de interrumpir la búsqueda de una mejor "imagen" del objeto imaginado, para volcarse por completo a la unidad sensible interna de la imagen.

Así pues, la consideración estética surge de la *aceptación voluntaria* del conflicto irremediable entre el objeto-imagen y el tema de la imagen. Ahora bien, cualquier síntesis activa que proceda de la libertad del *ego* equivale a una "donación de sentido" (*Sinnesgebung*). Incluso sumergido en la pasividad más radical, el *ego* se manifiesta como una subjetividad en posesión plena e inmediata de sus "poderes", para utilizar una terminología preferida por Henry. El *ego* está por encima del ser del mundo ya por el sólo hecho de poder *aceptar* lo que no está en su poder modificar o trastornar en aquél, como esa ley esencial que prescribe que la imagen remita a un objeto que nunca suple o iguala. Nosotros conjeturamos que esta donación de sentido por obra de la consideración estética posee para Husserl un significado profundo, pues denota una posibilidad sintética de mayor

jerarquía que la percepción simple¹⁹³: por ejemplo, yo veo ahora un cuadro pequeño, enmarcado en madera, clavado en el muro de mi estancia; el cuadro no es más que un objeto físico entre otros que miro a mi alrededor; pero por mediación del *objeto–imagen*, me aparece la escena, coloreada artísticamente, del dios hindú Krishna, quien sostiene un amoroso coloquio con una gopi o pastora de rasgos finos y delicados. Ahora bien, debemos señalar que a partir de la sola percepción del cuadro como cosa física, no podemos explicar en modo alguno el paso hacia la aparición del objeto–imagen con el que vinculo una apreciación propiamente estética e incluso una reflexión intelectual. La percepción del cuadro –sobre la cual puede ejercerse una reflexión propiamente científica desde muchos puntos de vista–, no me hace siquiera presentir un horizonte detrás del cual habría que encontrar una imagen que me produciría tal satisfacción afectiva, que aparecería ya no como una “copia” más o menos perfecta, sino como *valiosa* por la sola peculiaridad de su unidad intrínseca.

¹⁹³ Nos colocamos de golpe en el campo de la experiencia propiamente estética. Si hablamos de una mayor jerarquía de la aprehensión imaginativa de índole estética, no sólo se debe a que el objeto–imagen aparece sobre la base del objeto percibido. De hecho el objeto–imagen, para la fenomenología, es una “irrealidad”, una “nada”. Husserl no considera que se trate de una especie de creación *ex nihilo* de un cierto objeto que paradójicamente es “nada”, sino de una modificación de neutralidad de la cosa percibida, por tanto de la “anulación” de algo real, o mejor, de la “neutralización” de algo puesto originariamente como real. Las alternativas son considerar esta “nada” del objeto–imagen o bien como una especie de degradación o disminución de la percepción (y el arte como una mera imitación de la naturaleza), o bien como correlato de un acto de donación que sólo admitiría un “mayor rango” en la medida en que permite el reposo de la conciencia que persigue indefinidamente los nexos de remisión entre los objetos mundanos. El reposo y la consiguiente satisfacción afectiva tienen lugar cuando el objeto–imagen aparece como una unidad sensible relativamente autónoma, esto es como objeto estético. Pero no sólo eso, hay también aquí, en la aprehensión imaginativa de carácter estético, el entrecruce de las vivencias de lo imprevisible (que rompe con la dispersión cotidiana en los objetos), de la suficiencia de la sensibilidad afectiva, etc. El espacio de los objetos percibidos no podría llenarse con cualquier cosa. Empero el espacio de la obra de arte puede admitir las formas y colores más caprichosos, y ahí puede aparecer lo más desconcertante e inédito en la medida que la fantasía puede “jugar” libremente. Es absurdo, por otra parte, en el supuesto de que vivamos auténticamente la actitud estética, “ir más allá” de lo dado intuitivamente cuando miramos un cuadro o una escultura, en busca de un contenido no intuido. Análogamente, si no somos críticos musicales, si simplemente escuchamos una sinfonía, una sonata o una pieza de jazz, gozamos la unidad sensible acabada de las mismas, sin que indagemos por notas restantes situadas detrás de horizontes de audición posible. En el mejor de los casos, simplemente dejamos que fluyan una y otra vez, reiteradamente, una especie de percepción axiológica o “valicepción” (*Wertnehmung*), “descargas de emoción”, dentro de los límites que el objeto estético nos exige como unidad sensible autónoma. En suma, la unidad del objeto estético es puramente sensible, y no ideal, como sucede en el caso de la percepción, la cual supone, como norma de la indagación temática, la cosa dada unilateralmente, pero no la “intuye”.

Ahora bien, conviene que hagamos algunas observaciones respecto de lo que hemos dicho acerca de la comparación de la imaginabilidad inmanente con la fantasía habitual. Ambas desempeñan un papel importante en la constitución de la obra de arte, pero un papel diferente. La fantasía, de suyo, es puramente "interior". Es verdad que aquí el objeto—imagen no "significa" algo a la manera de un *símbolo*, no remite *fuera* de sí mismo hacia un objeto *exterior*. Incluso llega a darse una situación en la cual un fantástico goza estéticamente de sus representaciones interiores. El sujeto ya no mira hacia el tema, sino que se interesa en el *cómo* de la exhibición del tema, con la resultante satisfacción afectiva. Husserl no descarta, pues, la posibilidad de que un artista aceche sus propias fantasías para ver dentro de las mismas las más caprichosas y bellas afectaciones. El artista suscita una multitud de re—presentaciones fantásticas con el fin de encontrar el *cómo*... más sugestivo y hermoso. Pero no se trata del caso normal. Hablando con propiedad, cuando fantaseamos "vivimos" interiormente los acontecimientos fantaseados, pero por lo general el *cómo* de la exhibición imaginativa puramente interior cae fuera del dominio de nuestro interés. Por consiguiente, es verdad que la consideración estética presupone la "neutralización" de los objetos físicos: el papel fotográfico, la madera, el óleo, ya no están ahí como "cosas" u "objetos naturales" que podrían ser explicados por la actitud teórica. Más bien tenemos unas "imágenes" que no son más que "apariciones" irreales, por así decirlo puramente *interiorizadas*. Sin embargo, en última instancia, el arte y la vivencia afectiva que conlleva no son *comunicables* sino *mediante* objetos físicos, mediante trazos marcados sobre el papel, sonidos que estimulan el oído, materiales diversos que soportan una fotografía o un cuadro. El arte arraiga necesariamente en el mundo percibido, cuyo sentido esencial consiste en ser un mundo para todos, *intersubjetivo*. La fantasía puramente interior (cuya relevancia para el arte es innegable) que no se concreta en una materia, no "comunica" algo, no nos permite participar intersubjetivamente del goce estético. Por eso resulta sospechosa una estética que insiste en explicar el objeto estético a partir de la "interioridad" psíquica del artista individuo, de sus representaciones, sus fantasías o incluso sus inconciencias. Así pues, nos parece

oportuno el juicio de Mikel Dufrenne cuando escribe: "La distinción entre la obra y el objeto no podría ser endurecida más que por una psicología que subordinaría radicalmente el ser del objeto a la conciencia, que haría del objeto estético una simple representación y de la obra por el contrario una cosa. Pero la experiencia estética, que es una experiencia perceptiva, impone la evidencia de que lo percibido no es solamente de lo representado, y que el objeto siempre está ya constituido: por consiguiente que el objeto remite a la obra y es inseparable de la misma"¹⁹⁴.

En suma, con base en la aprehensión imaginativa pueden edificarse actos de re-presentación distintos: 1) "mención" o "intención" del tema de la imagen; 2) "*mención*" o "*intención*" del objeto imagen; 3) "mención" o "intención" del objeto–imagen a título de imagen del tema. Ahora bien, es importante señalar que Husserl considera que un cambio en la orientación intencional equivale a un cambio de objeto. Si "vivimos" dentro de las fantasías habituales y los recuerdos, la intención re-presentativa está dirigida hacia el tema de la imagen. Pero la intención también puede orientarse hacia el objeto–imagen y su manera o *cómo* de la aparición de los contenidos de sensación. La aprehensión imaginativa, que conlleva la neutralización de los substratos materiales en tanto cosas puramente mundanas, es pues condición indispensable de la consideración estética. Si no hay conciencia clara de "imagen", de "neutralidad", no hay lugar para la consideración estética. Para ilustrar esto, Husserl ha examinado aquellos casos excepcionales donde queda suprimida la conciencia de imaginabilidad de un objeto figurado, de una imagen física. Supongamos que la aparición del objeto–imagen ha asumido el carácter de una aparición perceptual, de una presentación habitual: lo aparente, por ejemplo la imagen de la persona trazada en el lienzo, no es creída como presente, pero nos aparece como presente¹⁹⁵. Por una inversión singular, la

¹⁹⁴ "La distinction entre l'œuvre et l'objet esthétique ne pourrait être durcie que par une psychologie qui subordonnerait radicalement l'être à la conscience, qui ferait de l'objet esthétique une simple représentation, et de l'œuvre, par contre, une chose. Mais l'expérience esthétique, qui est une expérience perceptiva, impose cette évidence que le perçu n'est pas seulement du représenté, et que l'objet est toujours déjà constitué: par conséquent que l'objet esthétique renvoie à l'œuvre et en est inseparable". Mikel Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique. I. L'objet esthétique*, PUF, Paris, 1953.

¹⁹⁵ En el relato *The oval portrait*, Edgar Allan Poe describe magistralmente los efectos subjetivos de la disociación anti–estética que surge cuando, en algún momento y por alguna circunstancia, la *conciencia de imagen* no es absolutamente

conciencia de creencia ya no se refiere al objeto percibido, sino al objeto no-presente. Por mencionar otro ejemplo propuesto por Husserl: podemos ver maniqués como si fueran hombres reales. Tenemos entonces una "percepción normal" que ulteriormente se manifiesta como un error. Sólo si de repente nos tornamos conscientes de la ilusión, logra entrar en escena la conciencia de imaginabilidad. Pero, de manera oscilante, se impone otra vez la conciencia de percepción: vemos hombres, aunque sabemos que se trata de figuras de cera. Las consecuencias de esta disociación para el sujeto, añade Husserl, son graves y antiestéticas, puesto que no posee una conciencia clara de diferencia entre la imaginación y la percepción.

Curiosamente Schopenhauer ya había analizado un ejemplo similar: "Así pues, es *esencial* para la obra de arte dar solamente la forma sin la materia, y hacer esto manifiesto y patente. Aquí justamente se halla la razón de que las figuras de cera no produzcan una impresión artística (en sentido estético) y por eso no son obras de arte (...) ellas parecen dar no sólo la forma, sino también la materia, por eso provocan la ilusión de que se tiene delante la cosa misma"¹⁹⁶. Tanto Schopenhauer como Husserl concluyen, cada uno a su manera, que la conciencia clara de imaginabilidad es fundamento esencial del sentimiento estético

clara para el espectador de la obra de arte: "The portrait, I have already said, was that of a young girl. It was a mere head and shoulders, done in what is technically termed a *vignette* manner; much in the style of the favorite heads of Sully. The arms, the bosom, and even the ends of the radiant hair melted imperceptibly into the vague yet deep shadow which formed the background of the whole. The frame was oval, richly gilded and filigreed in *Moresque*. As a thing of art nothing could be more admirable than the painting itself. But it could have been neither the execution of the work, nor the immortal beauty of the countenance, which had so suddenly and so vehemently moved me. Least of all, could it have been that my fancy, shaken from its half slumber, had mistaken the head for that of a living person. I saw at once that peculiarities of the design, of the *vignetting*, and of the frame, must have instantly dispelled such idea –must have prevented even its momentary entertainment. Thinking earnestly upon these points, I remained, for an hour perhaps, half sitting, half reclining, with my vision riveted upon the portrait. At length, satisfied with the true secret of its effect, I fell back within the bed. I had found the spell of the picture in an absolute *life-likeness* of expression, which, at first startling, finally, confounded, subdued, and appalled me". *Masterpieces of Mystery by Edgar Allan Poe*, Art Type Edition, The World's popular classics, Books, Inc., New York, p. 352.

¹⁹⁶ "Es ist also dem Kunstwerke wesentlich, die Form allein, ohne die Materie, zu geben, und zwar Dies offenbar und augenfällig zu thun. Hier liegt nun eigentlich der Grund, warum Wachsfiguren, keinen ästhetischen Eindruck machen und daher keine Kunstwerke (im ästhetischen Sinne) sind (...) Sie scheinen nämlich nicht die bloße Form, sondern, mit ihr, auch die Materie zu geben; daher sie die Täuschung, daß man die Sache selbst vor sich habe, zu Wege bringen". Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke. Parerga und Paralipomena* (zweiter Band), Eberhard Brockhaus Verlag, Wiesbaden 1947, p. 445–446.

en el arte imaginativo. Dicho con otras palabras, no hay arte figurativo sin imagen, la cual debe estar separada nítidamente –de manera puramente intuitiva, sin auxilio de pensamientos indirectos– de la realidad en sí aprehendida por la percepción. En suma, para gozar estéticamente una imagen debemos estar apartados completamente de la realidad empírico–natural, para sumergirnos en el mundo intuido por la imaginabilidad.

§ 8. MEDITACIONES FINALES: CONSIDERACIÓN ESTÉTICA, “CUMPLIMIENTO” Y VIDA AUTO–AFECTIVA EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL.

Debemos ahondar en este tema de la consideración estética, por la relevancia que muestra para el propósito de nuestro trabajo. La posibilidad subjetiva (que arraiga en algo parecido a lo que Henry denomina una auto–afección de la Vida y sus poderes) de sumergirse en el mundo intuido de la imaginación, y sobre todo la posibilidad de interrumpir la búsqueda de una aproximación al objeto imaginado exterior a la imagen, *al aceptar el conflicto interminable entre la imagen y el tema*, manifiestan, en nuestra opinión, rasgos de la vida trascendental que implican un cierto “cumplimiento” práctico (el término es más o menos apropiado, si consideramos que el acto de aceptación del conflicto entre la imagen y su tema, ha de tener un correlato axiológico), además de la obra de una conciencia afectiva que nos sitúa demasiado lejos de las interpretaciones precipitadas que acusan a Husserl de proponer una filosofía del sujeto meramente “epistemológica” o inconsistentemente “metafísica”, ante la cual las cosas y el mundo sólo aparecen en calidad de ob–jetos.

Ya nuestra experiencia nos revela que no consideramos siempre la naturaleza según la actitud natural o la actitud teórica. ¿Qué sucede cuando un paisaje, por ejemplo una villa distante, produce en nosotros el efecto, ya no de una percepción, sino de una *imagen estética* que nos produce un gozo inmenso? Husserl nos propone este caso para observar una serie de modificaciones de la percepción que hacen posible la consideración propiamente estética: las casas nos *aparecen* como si fueran diminutas, su tamaño real, tal como nos aparece cotidianamente, ha sido modificado; los colores adquieren otros matices, de

manera que las pequeñas casas parecen juguetes; los hombres que nos aparecen caminando a través de las calles de la villa son diminutos, como si se tratara de marionetas. No hay que perder de vista que Husserl no intenta ofrecernos aquí una *explicación causal física o psicológica* que daría razón de los efectos ópticos que experimentamos al mirar la villa; más bien Husserl pretende *describir las condiciones esenciales* que posibilitan la consideración estética del panorama de la villa. La *primera* de estas condiciones, sin duda, consiste en que los objetos nos aparezcan como *irreales*, como *no-presentes*, como *imágenes*. Husserl nos habla incluso, a propósito del mencionado ejemplo, de que hay de por medio, en el gozo estético del paisaje, una especie de “presente” posible no actual de la villa (*die nicht aktuell mögliche Gegenwart*), de un paradójico presente no-presente (*die nichtgegenwärtige Gegenwart*) de la misma¹⁹⁷.

Mikel Dufrenne, en su importante obra *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, ha insistido, con razón nos parece, en la necesidad de una neutralización de lo real para que haya un gozo de la obra de arte como tal: “Yo apunto hacia Tristán e Isolda mediante los actores, pero yo no estoy engañado: no llamo a un médico cuando veo a Tristán tendido sobre su lecho, y sé muy bien que es un ser legendario tan fabuloso como el centauro. Por lo demás, las percepciones marginales no cesan de recordarme que estoy en el teatro y que ahí asumo el papel de espectador. Así Tristán e Isolda, como Husserl lo dice del Caballero y de la Muerte que contempla sobre el grabado de Durero, son ‘simplemente pintados’ y constituyen ‘un simple retrato’. Por eso acepto sin dificultad lo inverosímil: por ejemplo que Tristán moribundo tenga tanta voz para cantar, que el pastor sea tan buen músico (...)”¹⁹⁸.

¹⁹⁷ Cf. *Hua* XXIII, 144, nota 4.

¹⁹⁸ “Je vise bien Tristan et Isolde sur les acteurs, mais je ne suis dupe: je n'appelle pas un médecin lorsque je vois Tristan gisant sur sa couche; et je sais bien qu'il est un être de légende aussi fabuleux que le Centaure. Au reste, les perceptions marginales ne cessent de me rappeler que je suis au théâtre et que j'y assume le rôle du spectateur. Ainsi Tristan et Isolde, comme Husserl le dit du Chevalier et de la Mort qu'il contemple sur la gravure de Dürer, sont ‘simplement dépeints’ et constituent ‘un simple portrait’. C'est pourquoi j'accepte sans difficulté l'in vraisemblable: par exemple que Tristan mourant ait tant de voix pour chanter, que le berger soit si bon musicien (...)” Mikel Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique* 1, p. 38.

La *segunda* condición sería justamente que el interés esté dirigido hacia la aparición (*Erscheinung*) del tema en la imagen, no hacia la cosa o asunto (*Sache*) imaginado en sí mismo, que, como veíamos, es el objeto intencional *stricto sensu*. Pero Husserl nos advierte que no cualquier interés en la aparición es susceptible de ser calificado como estético. No se trata aquí de un interés con fines teóricos o epistemológicos. El sujeto está volcado afectiva y emocionalmente hacia la imagen tal como ésta es *simpliciter*, y tal interés está acompañado de una alegría por la aparición (*Freude an der Erscheinung*). Más aún, Husserl nos dice expresamente que "(...) en la actitud psicológica la aparición es *objeto*, mientras que en la actitud estética yo no inspecciono la aparición ni la hago objeto teórico; desde luego, yo considero el objeto, ya sea al percibir, ya sea en la consideración imaginativa atendiendo el objeto figurado, por medio de una imagen, y sin embargo no estoy en la actitud teórica mediante la cual estaría dirigido hacia el "ser" (ser verdadero), digamos que para determinarlo, ni tampoco estoy en actitud práctica para transformarlo, para apropiarme de él, para anhelarlo y para alegrarme por él como realidad efectiva. Se trata de un agrado que deja fuera de juego la existencia y que está determinado esencialmente por la manera de aparición (...)"¹⁹⁹

Conviene que retengamos de este pasaje algunas ideas sumamente importantes: ante todo, confirmamos que en la fenomenología de Husserl cabe la consideración de apariciones no-objetivas o no-temáticas, como ya había indicado Klaus Held. Empero, justo ahora notamos que no debemos utilizar sin reservas la expresión "cumplimiento práctico" a propósito de la consideración estética²⁰⁰, puesto que no se trata de una praxis sostenida para transformar un

¹⁹⁹ "(...) In der psychologischen Einstellung ist die Erscheinung Gegenstand; in der ästhetischen Einstellung betrachte ich nicht die Erscheinung und mache sie nicht zum theoretischen Gegenstand; ich betrachte wahrnehmend den Gegenstand oder in der Bildbetrachtung den abgebildeten durch das Medium des Bildes, und doch bin ich nicht in theoretischer Einstellung, in der ich auf das 'Sein' (wahrhaftes Sein) gerichtet bin, etwa es zu bestimmen oder auch, in praktischer Einstellung, es umzugestalten, es mir zuzueignen, es zu begehren, mich daran als Wirklichkeit zu freuen. Es ist ein Gefallen, das die Existenz ausser Spiel lässt und wesentlich bestimmt ist durch die Erscheinungsweise". *Hua* XXIII, 145, nota 1.

²⁰⁰ La aplicación de este concepto a la consideración estética nos parece justificada sólo en la medida en que está implicada una interrupción de la remisión hacia horizontes de una re-presentación imaginativa más adecuada, un cese de la persecución del tema o cosa imaginada, que obliga constantemente a la aprehensión intuitiva a trascenderse. Empero, ya que no está en juego una transformación o una apropiación como si hubiera que recorrer una distancia entre el sujeto y su

objeto o para hacernos del mismo, sino de una especie de “gozo” o “satisfacción afectiva” por la aparición y por lo que esta manifiesta, sin que haya de por medio un esfuerzo intelectual o práctico. Quizá sea más exacto hablar de un “cumplimiento estético” que conlleva la aparición de las cosas y del mundo justamente como “valores estéticos”.

Examinemos otro ejemplo propuesto por Husserl. Mientras estoy en un salón, se suscitan diversas apariciones: jarrones, ceniceros, etc. De repente, me encuentro con la aparición más propicia para disfrutarla como “bella” (imaginemos cualquier objeto). Se agolpan unitariamente los momentos y las complexiones sensibles; se suscita claramente la conciencia de objeto, *aunque* el interés ya no concierna al objeto como un miembro más del mundo real, provisto con propiedades y soporte de relaciones objetivo–mundanas. En verdad no habría consideración estética si el objeto simplemente perteneciera al entorno de la percepción. No obstante, la consideración estética necesariamente ocasiona, a su manera, un *máximo* de sensibilidad y de conciencia de “objetividad”: la conciencia inmanente de imagen no es algo que surja de improviso, sino que está necesariamente fundamentada en la percepción y en la imaginación representativa. Pero la consideración estética no sólo está apoyada en ellas, sino que, al modificarlas, en cierto modo las intensifica, conglomerando en una *unidad* los contenidos de sensación que “toma prestados” tanto de la percepción como de la imaginación habitual. Mejor aún, por obra de una “neutralización” de los horizontes temáticos que rodean a la percepción y a la imaginación perceptiva, la creencia estética pone una “unidad sintética limitada” que no es ya arrojada fuera de sí misma en el horizonte del tiempo, para utilizar el vocabulario de Michel Henry.

objeto, resulta inapropiado hablar aquí de un “cumplimiento práctico”. Por consiguiente, se torna una cuestión decisiva averiguar en qué sentido Husserl concibe un “cumplimiento” en la consideración estética. Lo cierto es que mediante las imágenes estéticas yo me uno afectivamente con lo que aparece tal como aparece. Dufrenne lo ha expresado magníficamente: “Et de là vient que l’imagination puisse être aussi participation: car, si je ne suis pas pris au point d’appeler le médecin pour soigner Tristan, je le suis assez pour m’émouvoir, craindre, espérer, vivre en quelque façon avec lui (...)”. *Phénoménologie de l’expérience esthétique 1*, p. 39. “De ahí viene que la imaginación también pueda ser participación; pues si yo no estoy comprometido hasta el punto de llamar al médico para auxiliar a Tristán, en cambio si lo estoy bastante como para emocionarme, esperar y vivir de alguna manera con él”.

Ahora bien, si por un momento hacemos abstracción de la consideración estética, nos encontramos con que la *no-presentación* característica de la aprehensión imaginativa bien puede operar una especie de *disociación* de la conciencia: el objeto mismo, por ejemplo un jarrón, es adecuado para su función de contener el agua que da vida a las flores; pero si nos detenemos a reflexionar, la aparición imaginativo-perceptiva del mismo, al modificar sus cualidades reales (el jarrón, desde la distancia que lo miro, me aparece como un objeto minúsculo, sin fondo, por tanto como "imagen", resulta irrealizable e "inútil"), muy bien puede provocar un *conflicto* entre la re-presentación de la forma del objeto y la función del mismo. Husserl nos invita a examinar otro ejemplo, esta vez la fotografía que exhibe un ejército de hombres. Estamos autorizados a suponer que Husserl alude a una imagen en blanco y negro, o quizá en *autochrone*, bastante "infiel" a los colores reales. La perspectiva del fotógrafo quizá no permitía diferenciar por completo las figuras de la multitud de soldados. En la medida que la aparición imaginativa se opone a los datos de la percepción, no sabemos a qué cabeza pertenecen esas piernas y aquellos brazos. De nuevo el objeto-imagen manifiesta su insuficiencia para acoplarse con el objeto imaginado o *tema*, y deja así a la conciencia en una situación de conflicto que no sólo puede ocasionar desagrado, sino que incluso amenaza la unicidad de la conciencia. Empero, desde el momento preciso que la *consideración estética* entra en escena –substituyendo la *consideración meramente temática*– los contenidos sensibles se unifican, el objeto se nos manifiesta con exactitud: el soldado nos aparece como tal, con su esfuerzo y con su sufrimiento, expresando mediante un gesto significativo el dolor de sus heridas. La función del arte, no sólo para Heidegger y para Henry, sino también y antes para Husserl, consiste en "exhibir", "expresar" axiológicamente la verdad de las cosas, o si se prefiere la verdad de las apariencias sensibles²⁰¹.

²⁰¹ En este sentido, nos parece justa, desde un punto de vista fenomenológico, la meditación siguiente de José Gaos: "El cuadro, cuya finalidad y valla estética no está en la reproducción del paisaje, ni siquiera del retratado, sino en sí mismo, como objeto sustantivo y estéticamente valioso, y en este doble sentido autosuficiente, sin embargo hace ver el paisaje, ver y comprender a la persona retratada, mejor, de otra forma, más alta o profunda, más satisfactoria, o dadora de una satisfacción más alta, por su calidad, intensidad, pureza... El arte revela en la realidad lo que, aunque esté en ésta, no está en ella perceptible sino para y por el arte". José Gaos, *Obras completas*. –XIII Del hombre, p. 501.

No hay nada en el mundo de la sensibilidad que no pueda aparecer como valor estético. El arte no sólo vincula afectivamente los componentes sensibles de los seres, sino que además “refleja” en la aparición intuitiva valores de índole moral o religiosa, e incluso los llamados por muchos “anti-valores” de la conciencia que no está sujeta a morales o religiones rigoristas, pero que en muchas ocasiones son (tales “anti-valores”) expresiones, de un rango no menor, de una espiritualidad que obedece a motivaciones axiológicas. En un artículo reciente Christian Lotz²⁰² nos recuerda que Husserl ya ha dicho, de manera tajante, que “los meros datos sensibles, y en niveles superiores los objetos sensibles como las cosas que están ahí para el sujeto, pero carentes de valores, son abstracciones. Nada hay que no afecte a la emoción y a la volición”²⁰³. Por consiguiente, del mismo modo que nos estimábamos autorizados para sostener que la subjetividad trascendental no es una especie de *Ek-stasis* que se pierde en la búsqueda inútil del cumplimiento de horizontes, justo ahora nos consideramos en condiciones de afirmar que la concepción puramente re-presentativa de la imagen no es definitiva, al menos si por ello debe entenderse que la aprehensión imaginativa sólo obra en función de horizontes de aproximación al objeto imaginado. Si queremos comprender integralmente la fenomenología husserliana de la imaginación, es necesario examinar cómo el objeto–imagen, dotado de un carácter intrínsecamente unitario, afecta a la emoción y a la volición. De hecho la emoción sólo puede entrar en escena cuando hemos detenido la marcha indefinida que prescriben la percepción y la significación, con el fin de considerar el objeto estético en su unidad sensible. Esto es posible, además, porque, como nos dice Christian Lotz, el yo encarnado originariamente no está *relacionado causalmente* con los objetos de su espacio libre (*Spielraum*), sino *motivacionalmente*, es decir, no es el esquema estímulo–respuesta lo que explica el “volverse” (*Zuwendung*) del yo a la unidad sensible que constituye la obra de

²⁰² Christian Lotz, “Husserls Genuss. Über den Zusammenhang von Leib, Affektion, Fühlen und Werthhaftigkeit”, *Husserl Studies* (18), 2002, p. 19–39.

²⁰³ “Bloße Empfindungsdaten und in höherer Stufe sinnliche Gegenstände, wie Dinge, die für das Subjekt da sind, aber, wertfrei da sind, sind Abstraktionen. Es kann nichts geben, was nicht das Gemüt berührt”. Citado por Christian Lotz en “Husserls Genuss...”, p. 19. Lotz nos refiere a un manuscrito no publicado, según la nomenclatura de los Husserl–Archives en Lovaina: Ms. E III 9, 21*.

arte; más bien el “yo puedo” es lo que nos aclara que el ego pueda donarse afectivamente a una cierta unidad sensible que él goza estéticamente²⁰⁴.

Nos parece que justamente hemos destacado todas estas cuestiones cuando subrayamos la importancia de la imaginabilidad inmanente como fundamento de la consideración estética. Por otra parte, no pensamos que sea absurdo comparar la consideración estética, tal como la entiende Husserl, con la “desocultación” de la verdad del ente llevada a cabo por la obra de arte; sobre todo si por tal “desocultación” hemos de comprender la efectuación, mediante el arte, de la *verdad estable del ente que se manifiesta o aparece*, en oposición al juego constante de remisiones de la percepción, de la significación, de la imaginación re-presentativa y de la acción instrumental.

Consideramos apropiado, en este momento de nuestro trabajo, aludir a un magnífico trabajo de Hans Reiner Sepp, el cual versa precisamente sobre “La esencia de ser en los análisis husserlianos de la conciencia de imagen”²⁰⁵. Recordemos que hemos querido relacionar la fenomenología de la conciencia de imagen (mejor aún, el problema de la consideración estética fundamentada en la conciencia de imagen) con la cuestión del “cumplimiento práctico”, en la medida que aquí está implicada la liberación del nexo de remisiones al que está sometido cualquier conciencia temática, sea significativa, sea perceptual o sea teórica. Hemos dicho incluso que la imagen, considerada en su función meramente re-presentativa, no está exenta de la incesante búsqueda del cumplimiento de horizontes indefinidos de una aproximación más adecuada al tema de la imagen.

Por su parte, Hans Reiner Sepp ha intentado, con notable profundidad, poner de relieve la aportación de la fenomenología de la conciencia de imagen para la comprensión de la estructura de los hechos estéticos. Al igual que

²⁰⁴ “Wenn die Zuwendung des Ich als eine Antwort und nicht als ein simples Reiz-Reaktions-Schema verstanden werden soll, muß die Antwort sich schon innerhalb eines freien, aber gebundenen Spielraumes im Sinne des ‘Ich kann’ bewegen”. Christian Lotz, “Husserls Genuss...”, p. 25. “Si el volverse del yo debe ser comprendido como una respuesta y no como un simple esquema estímulo-reacción, la respuesta debe moverse dentro de un espacio libre pero controlado en el sentido del ‘yo puedo’”.

²⁰⁵ Hans Reiner Sepp, “La esencia de ser en los análisis husserlianos de la conciencia de imagen”, in: Congreso Fenomenología y Ciencias Humanas, Santiago de Compostela, 24–28 de Septiembre de 1996. Conmemoración del V Centenario de la Universidad de Santiago de Compostela, Edición a cargo de M^a Luz Pintos Peñaranda y José Luis González López, Universidad Santiago de Compostela, 1998, p. 147–159.

nosotros, Hans Reiner Sepp parte de la distinción establecida por Husserl entre: a) La cosa imagen física (*Bildding*), por ejemplo el trozo de papel, el lienzo, la madera del grabado, etc.; b) La aparición del objeto–imagen (*Bildobjekt*), por ejemplo el niño aparente de la fotografía, la mujer aparente del cuadro, el paisaje aparente del grabado, etc.; y c) Lo significado, es decir, el tema de la imagen (*Bildsujet*). Hans Reiner Sepp admite la validez de tales distinciones, pero considera que Husserl, en sus análisis, ha privilegiado injustificadamente el asunto de la relación conflictiva entre el soporte físico y el objeto–imagen. En opinión de Hans Reiner Sepp, Husserl habría concedido primacía a este problema motivado por su interés de lograr una descripción justa de la “neutralización” de la creencia perceptiva, la cual tiene lugar, entre otros, en los actos imaginativos.

Husserl, en efecto, ha insistido en subrayar que la relación entre el soporte físico y el objeto–imagen debe expresarse en términos de un “conflicto” (*Widerstreit*). Recordemos algunos ejemplos propuestos por Husserl: el león pintado, las figuras de cera, el paisaje del grabado, la ciudad de Venecia y tantos otros que hemos mencionado. La imagen del león o la figura que representa el rostro de una persona célebre, los rasgos terroríficos de un asesino o de un ser sobrenatural y tenebroso, no son, a decir verdad, una “parte” o “fragmento” del lienzo o de la cera. No obstante, como imágenes físicas, “toman prestadas” las cualidades del soporte material: la rugosidad del lienzo, el brillo y la tersura de la cera, etc., las cuales se dan a la percepción como “reales”. Empero, en última instancia, por más que por obra de la reflexión científica intentáramos subsumir el ser de la imagen en el substrato físico, *originariamente* no tenemos una conciencia de imagen si ésta no nos aparece como una pura “irrealidad”, como una pura “nada” que se encuentra en una situación de franco antagonismo con la existencia de la base material que es ocasión de su manifestación. Así pues, el conflicto o antagonismo es *conditio sine qua non* de la conciencia de imagen. No obstante, advierte Hans Reiner Sepp, aunque “(...) esta relación conflictiva entre la imagen y la cosa señala la condición de una imagen física, lo hace en un único sentido, a

saber: en lo concerniente a la relación entre el objeto de la imagen y la realidad espacial en la que se halla inserto²⁰⁶.

La propuesta de Hans Reiner Sepp consistirá precisamente en realizar un giro de la atención hacia la relación conflictiva, ya no entre *objeto–imagen* y *sopORTE material*, sino entre *objeto–imagen* y *tema de la imagen*. Anticipemos que el carácter radical en extremo de este conflicto, correctamente destacado por Hans Reiner Sepp, nos permitirá comprender que la *creencia estética* supone una interrupción de la vida del sujeto interesado en el mundo, del sujeto que se deja vivir “dentro” del mundo, y que es condicionado y solicitado por los horizontes indefinidos de la percepción de, y la operación en, el mundo. Por otra parte, encontraremos así confirmado el propósito de nuestro trabajo, el cual no es otro sino mostrar que los análisis de la conciencia de imagen y de fantasía nos posibilitan una comprensión más honda del modo de ser de la subjetividad trascendental, la cual ha sido tildada como escenario de un *ek–stasis* o una exteriorización, cuando a decir verdad discernimos en la vida trascendental una especie de auto–afección de la propia libertad respecto de cualquier mundo predado (por esa auto–afección hay la posibilidad de interrumpir la búsqueda del cumplimiento teórico de horizontes indefinidos, para gozar afectivamente la unidad autónoma de la obra de arte, unidad que supone relaciones ontológicas peculiares, como indicaba Henry).

Nos interesa más seguir el hilo conductor de las meditaciones de Hans Reiner Sepp que inaugurar una discusión respecto de la exactitud histórica de una opinión suya, según la cual Husserl habría subestimado decididamente la relación antagónica entre el objeto–imagen y el tema de la imagen²⁰⁷. La justificación de nuestra postura radica en que estamos de acuerdo con el planteamiento general de Hans Reiner Sepp, sobre todo en la medida que nos parece un complemento de sumo valor para lo que hemos estado sugiriendo desde el principio como *leitmotiv* de nuestro estudio: el análisis de la conciencia de imagen, especialmente de la consideración estética que en aquélla se funda, nos proporciona una

²⁰⁶ Hans Reiner Sepp, “La esencia de ser...”, p. 148.

²⁰⁷ Cf. Hans Reiner Sepp, “La esencia de ser...”, p. 148.

perspectiva privilegiada para constatar la posibilidad de un “cumplimiento” efectivo, liberado de las remisiones que son impuestas al sujeto que mira hacia el objeto en calidad de “tema” de reflexión teórica. Ya Dufrenne decía que “(...) el coeficiente de pintura en una obra pintada es inversamente proporcional al número de comentarios que inspira su ‘tema’. Quizá, por demás, sería más acertado añadir: la inteligencia estética es inversamente proporcional a la atención dirigida hacia el objeto representado”.²⁰⁸ Por otra parte hemos señalado que Heidegger atribuía al arte la función de “operar la verdad estable del ente”, en contraste con la remisión que aqueja a la percepción de las cosas o a la acción instrumental que tan sólo reposa provisoriamente en la “confiabilidad” del instrumento.

Una proposición semejante, nos parece, no está del todo desvinculada de los análisis precedentes de Husserl sobre la consideración estética. Hans Reiner Sepp, nos atrevemos a sugerirlo, nos muestra que esta “operación de la verdad estable del ente”, en el contexto husserliano, estriba en que la constitución del objeto estético es obra de una libertad capaz de *neutralizar* no sólo la percepción llana y simple de un objeto con la consiguiente remisión a los horizontes situados detrás y delante del contenido intuido. Además, por obra de la consideración estética, mediante un acto de donación absolutamente libre, *neutralizamos* el carácter noético del “*como si*” percibiéramos, del “*como si*” cumpliéramos tales o cuales horizontes indefinidos de re-presentación posible del objeto imaginado – aún sin consideración estética–, en suma, del objeto intencional. Por obra de la consideración estética no sólo aceptamos el conflicto que separa la imagen y el tema; además, en tanto que hemos neutralizado el “*como si*” de la fantasía y de la imaginación, “fijamos” o “ponemos” algún o algunos aspectos de la imagen, e incluso inauguramos una dimensión espacio-temporal inédita. Desde este punto de vista, y con los matices que hemos indicado, nos parece acertado el comentario de Jean-Louis Chrétien: “La aparición de lo bello no *reemplaza*, sino que *da lugar*. No se produce en un espacio previamente constituido del cual extraería su condición de posibilidad, como si saliera a escena, en un decorado,

²⁰⁸ “(...) le coefficient de peinture dans une œuvre peinte est inversement proportionnel au nombre de commentaires que le ‘sujet’ y inspire. Peut-être d’ailleurs, serait-il plus juste d’ajouter: l’intelligence esthétique est inversement proportionnelle à l’attention portée à l’objet représenté”. Mikel Dufrenne, *Phénoménologie de l’expérience esthétique 1*, p. 347.

bajo un cierto enfoque, los cuales habrían precedido a lo bello. Al tener lugar, lo bello da lugar, es decir que levanta el *aquí* en su exclamación jubilosa y desgarradora. El *aquí* inaugurado por la belleza no figura sobre algún catastro (...) Mal que le pese al romanticismo, la extrañeza poderosa de la belleza no consiste en que ella insinúe la nostalgia de otra parte, de lo más lejano (...) Esta extrañeza no es más que la extrañeza del aquí arrancado de la indiferencia y de la intercambiabilidad de los sitios, y donde vienen a confluir las lejanías".²⁰⁹

Ahora bien, tanto esos aspectos "fijos", "estables", "posicionados" como la dimensión espacio-temporal de la imagen estética, son "irrealizables", son una verdadera "nada de existencia en el mundo". Pero el antagonismo entre el objeto estético y el *tema* que re-presenta, no debe ser considerado como el antagonismo de *facta* brutos. Si así fuera, no nos quedaría otra alternativa que explicar mediante leyes de causalidad psicofísica de una parte la parcialidad de aspectos de la imagen estética, de otra parte su "in-consistencia" psicológica o física, puesto que conforme a esa actitud nos resultaría difícil, si no imposible, detener de golpe la oscilación pendular que hace del objeto estético, *mutatis mutandis*, un simple "contenido mental", o una mera "cosa entre otras". Al menos el naturalismo estético no nos logra convencer ni en un ni en otro sentido. Nos parece que, incluso desde un punto de vista fenomenológico, el uso exclusivo del término "antagonismo" podría inducir a engaño. Pues no se trata tanto, en nuestra opinión, de un *conflicto estético* como de una base de la *génesis* de la aparición de los objetos y del mundo ya no como *temas*, sino como *valores estéticos*, según la sugerencia de Klaus Held. Aquí importa sobremanera indicar que la obra de arte jamás está desarraigada del mundo, en la medida en que, en última instancia, "neutralizamos" objetos de percepción, en suma objetos *de* la conciencia del

²⁰⁹ "L'apparition du beau ne prend pas place, elle donne lieu. Il ne se produit pas dans un espace préalablement constitué et dont il tirerait sa condition de possibilité, comme s'il entraît sur une scène, dans un décor, sous un éclairage qui l'eussent précédé. En ayant lieu, il donne lieu, c'est-à-dire qu'il fait se lever l'ici dans son exclamation jubilatoire et déchirant. L'ici ouvert par la beauté ne figure sur aucun cadastre (...) N'en déplaît au romantisme, l'étrangeté puissante de la beauté ne réside pas en ce qu'elle insinuerait la nostalgie de l'ailleurs, du plus lointain ailleurs (...) Cette étrangeté n'est autre que celle de l'ici, arraché à l'indifférence et à l'interchangeabilité des places, et où viennent confluer les lointains". Jean-Louis Chrétien, *L'arche de la parole*, PUF, Paris, 1998, p. 108-109.

mundo (neutralizamos el soporte material de la imagen, pero también neutralizamos, mediante la aceptación del conflicto, la *horizonticidad* del acto imaginativo en persecución de una ilustración fiel del tema). Por consiguiente, más que de un conflicto, que en efecto es tal, estimamos que aquí es preciso hablar de una "interiorización subjetiva del mundo" con tonalidades afectivas, de una obra de "cumplimiento práctico", en la medida que, con matices, tal noción es aplicable a la consideración estética.

Esto que hemos dicho a manera de anticipación de la conclusión de nuestro trabajo, se aclarará conforme desarrollemos la exposición de Hans Reiner Sepp. Junto con Husserl, Hans Reiner Sepp reconoce que el momento esencial de la conciencia de imagen tiene lugar cuando se constata que el objeto–imagen no vale por sí mismo, sino por otro que aquél figura o re–presenta. Como ya habíamos dicho, en la conciencia de imagen se entremezclan dos aprehensiones: una aprehensión del objeto–imagen, otra aprehensión del objeto imaginado, el cual es *stricto sensu* el objeto de la conciencia intencional. Hans Reiner Sepp nos dice que al proceder así, "Husserl ha situado el centro de gravedad de una fenomenología de la imagen en la relación entre objeto y tema de la imagen, sin tenerla en cuenta sin embargo, como habremos de mostrar"²¹⁰. Ahora bien, como ya indicamos, para Hans Reiner Sepp el problema de la consideración estética surge precisamente a propósito del conflicto que hay entre el objeto–imagen y el tema re–presentado, y no tanto del conflicto entre objeto–imagen y soporte físico: "La condición de la 'conciencia clara y nítida de la diferencia' entre el fenómeno de la percepción y el carácter figurativo no parece ser, sin embargo, para la constitución del último, ni suficiente ni fundamental. Pues tengo que saber que el urinario de Marcel Duchamp no es un objeto de uso sino un objeto artístico (*Fontaine*), y de ese saber no tengo conocimiento a partir de la diferencia entre cosa e imagen, sino desde la distancia correlativamente presente entre tema y objeto de la imagen (*el objeto de la imagen se refiere al tema, en tanto niega el*

²¹⁰ Hans Reiner Sepp, "La esencia de ser...", p. 149.

sentido del tema 'cosa de uso' por medio de la disolución del contexto de finalidad)²¹¹.

Para comprender mejor el modo de vida egológica que inaugura la consideración estética, conviene que examinemos el contraste, advertido por Husserl, entre la *actitud de la vida posicional* (*die Einstellung des positionalen Lebens*) y la vida propia de la *actitud neutral* (*neutrale Einstellung*) sin que aún entre en juego la consideración propiamente estética. Mientras *vivo en posiciones*, nos dice Husserl, "yo estoy en vigilia y activo en actos del yo, en los cuales algo vale para mí, en los cuales pongo algo nuevo y realizo lo pre-dado (al actualizar su pre-validez y apropiármela), etc."²¹². En la actitud posicional yo *expreso y describo* siempre algo existente que *está ahí* pura y simplemente (*schlechthin*)²¹³, o que yo pongo mediante mi actividad teórica o práctica. En la actitud neutral yo encuentro y describo lo que "*tengo ahí*" (pues no podemos decir que *esté ahí* o *exista*): los acontecimientos de la fantasía (*Phantasievorkommnisse*) y los acontecimientos neutrales en general, pero a la manera del *como-si* (*Als-ob*). En

²¹¹ Hans Reiner Sepp, "La esencia de ser...", p. 149. El subrayado al final del párrafo es nuestro. Es claro, pues, que la aprehensión o "percepción" del objeto estético supone la negación o suspensión del nexo de remisiones que acompaña a la percepción, a la acción instrumental y a la imaginación física. Empero, esto no necesariamente equivale a una anulación de la "horizontalidad" emocional o afectiva que suscita el objeto estético.

²¹² "(...) ich bin wach und tätig in Ichakten, in denen mir etwas gilt, ich Neues in Geltung setze, mich auf Vorgegebenes hinrichte (seine Vorgeltung aktualisierend und mir zueignend), usw." Hua XXIII, 571, 10-13.

²¹³ Aquí importa sobremanera comprender el sentido del adverbio "sencillamente" como modo de los actos de posición en contraste, como notaremos, con los actos neutrales de la consideración estética. Como justamente nos dice Hans Reiner Sepp: "En la terminología de Husserl el *sencillamente* alude al modo como se constituye en su unidad un objeto de percepción: continuamente se dan sólo determinados aspectos del objeto. La unidad de uno y el mismo objeto, puesta más allá de la serie de manifestaciones, se forma cuando, en virtud de la creencia perceptiva, las donaciones de sí mismo [*Selbstgebungen*] se asocian con los horizontes vacíos [*leer vermeinten Horizonten*] para la identificación de uno y el mismo objeto. Es decir: la creencia perceptiva confiere el estatuto de lo real a lo no experimentado ni experimentable, y lo funde con lo dado [*Selbstgegebenen*] en la unidad de los objetos mundanos y en la unidad del propio mundo perceptivo (...). La percepción *termina*, dice Husserl, en la pretendida unidad objetiva, en último término en la presunta unidad del propio mundo". Hans Reiner Sepp, "La esencia de ser...", p. 152-153. Hemos subrayado el verbo "termina", puesto que expresa bien la culminación del acto de la percepción: constituir una unidad objetiva idéntica, en donde se "mezclan" un *minimum* de datos intuidos y horizontes vacíos que, a decir verdad, nunca han de ser "cumplidos" intuitivamente, si por tal cumplimiento entendemos una hipotética "manifestación omnilateral de la cosa en sí misma". Por consiguiente, la unidad del objeto y del mundo siempre tiene el carácter de "presunta", "pretendida". La modificación de neutralidad de la imaginación extenúa el proceso perceptivo, al ofrecer intuitivamente tan sólo un aspecto. En lo que concierne a la creencia estética, como bien señala Hans Reiner Sepp, "(...) pone de manifiesto que el interés en la imagen interrumpe la posición del objeto idéntico en la serie fenoménica de su donación perceptiva, así como emprende, de modo análogo, la reflexión fenomenológica sobre el contenido noemático de lo percibido". Hans Reiner Sepp, "La esencia de ser...", p. 154.

ambos casos, nos dice Husserl, yo puedo dirigir la mirada de lo dado (*das Gegeben*) hacia el objeto según su *cómo* (*Wie*) de aparición, de modos atencionales, etc.

Ahora bien, mientras vivo como yo que fantasea, como yo que tiene delante de sí un mundo de la fantasía (*Phantasiewelt*), en verdad vivo como un yo perdido de sí mismo (*selbstverlorenes Ich*), como un yo que está absorto (*träumendes Ich*), que efectúa actos neutrales, es decir, *como si* pensara, valorara, quisiera y describiera, cuyos correlatos son *quasi*-conceptos, *quasi*-valores y *quasi*-objetos prácticos. Desde luego, la *epoché* fenomenológica que inhibe, "neutraliza" la vida de la fantasía a la manera del *como si*, equivale ya a un acto posicional reflexivo, esto es, un acto mediante el cual yo, en calidad de espectador fenomenológico, *pongo* la imagen de la fantasía y los procesos de la fantasía como fenómenos evidentes: "Sobre el yo que antaño *quasi*-actuaba estando absorto, enteramente olvidado de sí mismo, se coloca ahora el yo posicional como espectador desinteresado, el yo que observa la ilusión y el estar absorto"²¹⁴. Para ilustrar esto supongamos, según el ejemplo de Husserl, que ante nosotros se despliegan imágenes cinematográficas. De una parte, por obra de la conciencia de neutralidad (*Neutralitätbewusstsein*), yo "me pierdo" en el *como-si*, pues considero los acontecimientos proyectados *como si* sucedieran realmente; de otra parte, por obra de la conciencia reflexiva, pongo la imagen aparente como realidad, el *quasi*-ver como "visión" genuina, pero que se agotan en el *ser objetos temáticos de la conciencia reflexiva*.

Así pues, la actitud reflexiva fenomenológica, nos dice Hans Reiner Sepp, es una especie de *acto segundo de neutralización* que interrumpe la actitud neutral propia de la fantasía, fijando la imagen como objeto en el cual examino el contenido *noemático*. Ahora bien, en lo que concierne a la consideración estética, ésta equivale a una *supresión libre* de la ejecución de mis actos posicionales, sean ingenuos o reflexivos; más aún, equivale a una modificación de la *orientación temática* (*thematische Richtung*). Notemos que Husserl expresa claramente el

²¹⁴ "(...) Über dem vordem ganz selbstvergessen träumenden und träumend *quasi* tätigen Ich steht jetzt als Zuschauer, aber als unbeteiligter, das positionale Ich, das Ich, das dem Träumen und dem Traum selbst zusieht". *Hua* XXIII, 573, 36-39.

sentido de esta modificación: "(...) modificar la orientación temática es, respecto de la orientación anterior, una inhibición de la ejecución temática (la ejecución posicional)."²¹⁵ No se trata del "tener" un objeto–imagen que eventualmente es una especie de "fantasía perceptiva". Como espectador fenomenológico, yo puedo examinar el "tener un objeto–imagen" como una cierta "percepción de la imagen". Así estoy orientado temáticamente hacia el objeto figurado. Empero, cuando yo vivo en la actitud estética queda fuera de juego la ejecución posicional temática. Supongamos, nos dice Husserl, que el tema (*Sujet*) de una imagen es una persona "(...) que más allá de las propiedades corporales exhibidas inmediatamente, evoca todavía otras propiedades de carácter espiritual, y como perteneciente al contenido estético, como *horizonte abierto*, tengo una historia entera de tal personalidad y lo que 'en el futuro' ella está capacitada y llamada a obrar"²¹⁶. Husserl se apresura a contrastar la actitud propiamente estética con esta "persecución" del tema de la imagen. Ya no se trata tanto, en la creencia estética, de efectuar eventualmente identificaciones sintéticas entre la imagen y el tema. Husserl nos propone los siguientes ejemplos: si yo considero temáticamente una imagen de Bismarck, bien puedo discernir el *horizonte de personalidad* que el artista ha querido plasmar en su obra; si yo me adentro más y más en mi fantasía de un paisaje poblado por centauros, mediante una *ficción* puedo conocer (fingir que conozco) mejor los caracteres de tales seres fantásticos. Pero ni en uno ni en otro caso el sujeto vive una actitud propiamente estética. Ésta sólo tiene lugar cuando *el interés se dirige, sin más, hacia el objeto exhibido según el cómo de su exhibición*. Ello implica que sea interrumpido cualquier interés en la existencia del objeto y también su *quasi*–existencia (modalidad del *como–sí* existiera).

Ahora importa subrayar lo siguiente: Husserl afirma que la aperccepción del objeto estético tiene creencias anticipadoras (*antizipierende Glauben*), que es una unidad de creencia (*Glaubenseinheit*). Eso implica, desde luego, la admisión de

²¹⁵ "Und thematische Richtung ändern ist für die alte Richtung Inhibierung des thematischen Vollzuges (des positionalen)". *Hua* XXIII, 585, 24–26.

²¹⁶ "Es mag das *Sujet* eine Person sein, die über die unmittelbar dargestellten körperlichen Eigenschaften noch andere geistige Charaktereigenschaften weckt, und als zum ästhetischen Gehalt gehörig, als offenen Horizont habe ich eine ganze Geschichte der Persönlichkeit und was sie 'künftig' zu leisten befähigt und berufen sei". *Hua* XXIII, 586, 4–9. El subrayado es nuestro.

que el objeto estético está rodeado de horizontes, de multiplicidades. Empero, Husserl distingue tajantemente los horizontes de la consideración estética y los horizontes de la percepción "cósica". La cosa y el mundo de las cosas, puestos simplemente como "estando ahí", se hallan rodeados de un horizonte vacío de experiencia posible. La creencia estética, por el contrario, nos *limita* a la serie de apariciones ópticas. Mediante un acto *sui generis* (el cual justifica hablar de "creencia") *ponemos* una cierta unidad constituida ópticamente como *algo* identificable y cognoscible (hemos neutralizado la existencia del soporte material para que aparezca la "irrealidad" del objeto–imagen, pero también hemos neutralizado el "*como si*" de los actos de imaginación y fantasía, con el fin de "fijar" y "poner" la unidad sensible autónoma de la obra de arte). Aquí el objeto estético entraría en escena como lo que Husserl denomina "unidad sintética limitada" (*beschränkte synthetische Einheit*), la cual estaría rodeada de un horizonte, sí, pero ya no de conocimiento temático. Sería más bien un horizonte que en su vaguedad "afecta a mi emoción" (*der in dieser Vagheit mein Gemüt berührt*). No se trata de un objeto provisto de unidad presunta o ideal, como sucede en el caso de la percepción, puesto que el objeto posee *unidad sensible* como campo limitado de apariciones visuales. Dufrenne nos dice que la pintura nace de la "decisión" de no buscar más los horizontes de la dimensión de profundidad: "(...) si el pintor quiere desviarnos del objeto representado para llevarnos al objeto pictórico, requiere desalentar y paralizar esa tendencia que nos inclina a realizar la perspectiva, requiere reducirnos implacablemente a las dos dimensiones"²¹⁷. Emmanuel Lévinas, por su parte, observa que "por muy paradójico que parezca, la pintura es una lucha con la visión. La pintura busca sacar a la luz los seres integrados en un conjunto. Mirar es un poder de describir curvas, de resaltar conjuntos donde los elementos vienen a integrarse, horizontes donde lo particular aparece abdicando. En la pintura contemporánea las cosas no importan en calidad de elementos de un orden universal que la mirada se da como una perspectiva.

²¹⁷ "(...) s'il veut nous détourner de l'objet représenté pour nous ramener à l'objet pictural, il lui faut décourager et paralyser cette tendance qui nous incline à réaliser la perspective, il lui faut nous ramener impitoyablement aux deux dimensions". Mikel Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, p. 346.

Hay fisuras que por todos lados cuartean la continuidad del universo. Lo particular resalta en su desnudez de ser"²¹⁸.

Así pues, la conciencia estética está liberada de los nexos de remisión hacia el presunto en-sí del objeto y del mundo. De hecho no está en juego el conocimiento de una existencia en el mundo, ni deambulamos en el horizonte de la *quasi*-existencia que está delante de la fantasía. El horizonte que pertenece a la creencia estética es el de una oleada de emociones y tonalidades afectivas sucesivas, de índole diversa, las cuales "invaden" el objeto que *aparece* o se *manifiesta* concretamente como unidad sensible, como obra de arte ya acabada. Sólo una vez que hemos llegado aquí, estamos en condiciones de comprender el sentido de una cierta "*epojé estética*". Hans Reiner Sepp comenta con razón que, en el marco de la fenomenología, "la desconexión de un punto de vista natural posibilita mostrar fenomenológicamente como apariencia (*Schein*) lo puesto (*das Gesetzte*) de su posición"²¹⁹. Ahora bien, ¿en qué consisten exactamente la apariencia fenomenológica y la apariencia estética, de modo que podemos hablar de una similitud, pero también de una desemejanza, en las actitudes que fundamentan tanto una como otra? Hans Reiner Sepp nos recuerda que la palabra "apariencia" designa, para Husserl, no tal o cual aspecto pasajero de algo objetivo, sino "(...) aquello que en el progreso de las percepciones de la misma cosa, de los recuerdos de lo mismo, es puesto justamente como lo mismo y es puesto de manera no modificada"²²⁰. La conciencia, añade Hans Reiner Sepp (ya sea práctica, axiológica o teórica) es caracterizada por Husserl como intencional en la medida que "intenciona" o "apunta" hacia "metas" (*Ziele*) y "fines" (*Zwecke*) que son la obtención de algo dado originalmente en "sí mismo" (por ejemplo la ayuda que he de prestar a un hombre indigente como *donación* de un acto pragmático y

²¹⁸ "Si paradoxal que cela puisse paraître, la peinture est une lutte avec la vision. Elle cherche à arracher à la lumière les êtres intégrés dans un ensemble. Regarder est un pouvoir de décrire des courbes, de dessiner des ensembles où les éléments viennent s'intégrer, des horizons où le particulier apparaît en abdiquant. Dans la peinture contemporaine, les choses n'importent plus en tant qu'éléments d'un ordre universel que le regard se donne comme une perspective. Des fissures lézardent de tous côtés la continuité de l'univers. Le particulier ressort dans sa nudité d'être". Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1998, p. 90.

²¹⁹ Hans Reiner Sepp, "Intencionalidad y apariencia. En camino hacia la clarificación de la afinidad entre la actitud fenomenológica y la actitud estética", *Escritos de Filosofía*, (27-28), 1995, p. 181.

²²⁰ Cf. *Hua XXIII*, 584.

de *un* valor; o la visión de los lados, que aún no intuyo, de un mueble rústico que llama mi atención, como *donación* intuitiva del objeto mirado; o la solución de un arduo problema matemático como *donación* de *una* verdad científica) Ahora bien, mientras vivimos en la actitud natural nos permanece oculta –aunque opera *de facto*– la tendencia de remisión hacia tales “metas” y “fines”. “Frente a esto, nos dice Hans Reiner Sepp, la reducción fenomenológica debe sacar al sujeto del aprisionamiento en los objetos de sus términos múltiples, a fin de que entren en la mirada el tender mismo, así como los términos en cuanto aquello en lo que termina (*Erzieltes*) el tender”²²¹.

Una vez que ha sido adoptada la reducción fenomenológica, prosigue Hans Reiner Sepp, se revela al sujeto que la identidad de las cosas percibidas es “un producto sintético de intenciones múltiples”²²². El sujeto se percata de que él ve con evidencia un aspecto de la cosa u objeto, el cual se “dona en sí mismo”; empero la intencionalidad perceptual “(...) posee un halo de intenciones ulteriores que predelinean en una anticipación vacía algo ulterior del objeto y de su campo circundante”²²³. Así pues, el “objeto” que se manifiesta ante el espectador fenomenológico ya no es la “cosa en sí” del hombre ingenuo, sino un “polo vacío de unidad de síntesis parciales de cumplimiento”²²⁴. En la actitud natural conferimos substancialidad a tal objeto como un todo; en la actitud fenomenológica el objeto se muestra como “aparición” (*Erscheinung*) con base en intenciones vacías que remiten hacia él como unidad, y con base en “cumplimientos” siempre parciales. Por eso Hans Reiner Sepp observa: “en relación con estas donaciones, la unidad no modificada del objeto se compone de una *excedencia*, de un *mentar–más–allá* (*Hinausmeinen*), de una ‘pura intencionalidad’, que Husserl designa con la palabra ‘puro y simple’ (*schlechthin*),

²²¹ Hans Reiner Sepp, “Intencionalidad y apariencia...”, p. 183.

²²² Hans Reiner Sepp, “Intencionalidad y apariencia...”, p. 183.

²²³ Hans Reiner Sepp, “Intencionalidad y apariencia...”, p. 183.

²²⁴ Hans Reiner Sepp, “Intencionalidad y apariencia...”, p. 183. En el texto original dice: “síntesis parciales de impleción”. Se trata de otra manera de traducir *Erfüllung*.

'objeto puro y simple'²²⁵. En la actitud natural esta aparición se encuentra funcionando, aunque oculta e invisible; en la actitud fenomenológica estamos ante una aparición desvelada, visible, *temática*, que no es, en última instancia, más que el "fenómeno", el "objeto intencional" u "objeto noemático". No olvidemos, sin embargo, que "todo esto mienta el punto de referencia para la multiplicidad de los aspectos que dan en sí mismo el objeto –los contenidos noemáticos o fenómenos en un segundo sentido (...) el objeto unitario mentado es la X de las determinaciones concretas sobre la base de los contenidos noemáticos"²²⁶. Hans Reiner Sepp incluso acuña la expresión "mera pretensión sintetizante"²²⁷ para designar el ser del objeto intencional que aparece.

En lo que concierne a la actitud estética, la cual puede ser definida como una vivencia de una obra de arte o de algo que se vive como obra de arte, preguntémosnos cuáles son sus características esenciales, a semejanza o a diferencia de la actitud propiamente fenomenológica. Hans Reiner Sepp señala que Husserl ha afirmado la identidad de la actitud estética y de la conciencia de imagen en general: "toda conciencia que tiene su término en la imagen sería entonces una conciencia estética"²²⁸. Empero, Hans Reiner Sepp inmediatamente nos advierte que "(...) existen casos en los cuales una conciencia no tiene su término en una imagen y en los que, a pesar de ello, tendría sentido hablar de conciencia de imagen"²²⁹. Husserl mismo, como ya hemos expuesto, ha reconocido los casos en los cuales la imagen funciona como "símbolo", más precisamente como "figura", en la medida que está dirigida intencionalmente hacia el objeto exhibido o re-presentado en la imagen. Ahora bien, recordemos que la conciencia de imagen "pone" su objeto como "nulidad", como "aparición" nula en sí misma, como *fictum*, puesto que yo sé que lo que está–ahí es una imagen, no la cosa real misma. No hay algo así como una "doble cara" –por usar una expresión de Hans Reiner Sepp– de la conciencia de imagen, como sucede en el caso de la

²²⁵ Hans Reiner Sepp, "Intencionalidad y apariencia...", p. 183. Los subrayados son nuestros.

²²⁶ Hans Reiner Sepp, "Intencionalidad y apariencia...", p. 184.

²²⁷ Cf. Hans Reiner Sepp, "Intencionalidad y apariencia...", p. 184.

²²⁸ Hans Reiner Sepp, "Intencionalidad y apariencia...", p. 185.

²²⁹ Hans Reiner Sepp, "Intencionalidad y apariencia...", p. 185.

conciencia perceptual. En esta última el objeto se muestra afectado de una *duplicidad radical*, según aparezca para la actitud natural o para la actitud fenomenológica: de una parte como aparición no manifiesta, oculta; de otra parte como aparición desvelada, temática. En contraste, la conciencia de imagen no es tal si no “pone” explícitamente su objeto como “irrealidad”, como *fictum*, sin ambigüedad alguna.

Hans Reiner Sepp intenta precisamente poner de relieve que el carácter de nulidad del *fictum*, momento esencial de la conciencia de imagen, no sólo surge por el conflicto entre la representación perceptiva y la re-presentación del objeto–imagen; dicho de otra manera, por el conflicto entre la realidad y la imagen. Más que del azoramiento de la conciencia ante el “(...) hecho de que el *fictum* exhibe un cuerpo extraño en el mundo de la percepción”²³⁰, convendría hablar de una *donación libre* por parte del sujeto²³¹, en la medida que por obra del mismo, en cuanto ejerce su función imaginativa y ficticia, se manifiesta una relación de conflicto con el tema o asunto (*Sache*) de la imagen, relación que constituye la base del goce estético según aceptemos o no el conflicto (deteniéndonos en la imagen o buscando una mejor aproximación al objeto representado). En efecto, como podemos sugerir según lo que nos dice Hans Reiner Sepp, la ruptura entre la realidad percibida y el objeto–imagen no es tanto un momento definitivo, como el preámbulo necesario para la creación de un *espacio* “(...) donde justamente el *fictum* se puede referir al *asunto*”²³². Aquí lo importante consistirá en comprender la peculiaridad de esta referencia: básicamente la “anulación” extrema del asunto (o tema): el *fictum* se relaciona con el asunto a título de ser una absoluta “nada” del mismo. La conciencia del *fictum* como contraste con el asunto, ya no con la realidad percibida del soporte material, conlleva el “romper definitivamente” con el asunto que re–presenta, o mejor aún, “romper definitivamente” con el esfuerzo, en última instancia estéril, por adecuar la imagen y el tema re–presentado. De esta

²³⁰ Hans Reiner Sepp, “Intencionalidad y apariencia...”, p. 186.

²³¹ Aunque no se trata de una decisión arbitraria, puesto que esta ruptura ya *determina* a la conciencia, de alguna manera la *precede*, en la medida que aquella es expresión de la finitud y pasividad del sujeto que suple con imágenes su limitación perceptual, esto es, su incapacidad congénita para lograr una visión intuitiva omnilateral de las cosas y del mundo.

²³² Hans Reiner Sepp, “Intencionalidad y apariencia...”, p. 187.

manera se interrumpe la marcha en dirección hacia el "horizonte del mundo", o hacia el mundo como "horizonte de los horizontes".

Hans Reiner Sepp escribe a propósito de la simple conciencia de imagen, esto es, sin que aún intervenga la actitud estética: "(...) la conciencia de imagen pone la apariencia *en tanto que apariencia*. Esto quiere decir: la intencionalidad correlativa no termina ya en el mundo, o bien termina en él de una manera cambiada, quebrada de una forma que no es notoria para la operación vivificante: su terminación en dirección al horizonte de mundo en el caso de la percepción en cierto modo se detiene, se 'interrumpe' en el caso de la conciencia de imagen de la apariencia del *fictum*-imagen, se encamina a la apariencia y se dirige sin embargo más allá de ella. La estructura intencional de la conciencia de imagen muestra así una autorreferencialidad peculiar que se le impone por así decirlo 'desde fuera' y de la cual ella misma no se da cuenta"²³³. La actitud estética se presenta justamente para manifestar lo que Hans Reiner Sepp denomina la "nota fundamental" de la conciencia de imagen: la ruptura del terminar directamente (*geradehin Terminieren*) de la intencionalidad en el horizonte del mundo. Empero, añade Hans Reiner Sepp, se trata de una ruptura *intensificada* "en la medida en que la intencionalidad por así decirlo la 'acepta'"²³⁴.

Hans Reiner Sepp propone el ejemplo de la contemplación de una fotografía para ilustrar el momento en que entra en escena la actitud estética: yo puedo mirar la fotografía como medio para un fin, como *re-presentación transeúnte* (digamos que con la intención de obtener información sobre lo retratado, de manera que la imagen misma no es el término de mi interés), o puedo juzgarla según su calidad técnica. Ni en uno ni en otro caso tiene lugar la actitud propiamente estética. Ahora bien, si me intereso por la configuración de la fotografía, si encuentro agrado en el arreglo de la persona retratada, en el entorno de luz y en la originalidad de los colores de la fotografía, "(...) es decir, cuando no comparo técnicamente la configuración de la fotografía con respecto a otra cosa, sino que estoy atento exclusivamente a ella en razón de sí misma"²³⁵, entonces yo

²³³ Hans Reiner Sepp, "Intencionalidad y apariencia...", p. 187.

²³⁴ Hans Reiner Sepp, "Intencionalidad y apariencia...", p. 188.

²³⁵ Hans Reiner Sepp, "Intencionalidad y apariencia...", p. 188.

vivo la actitud estética *stricto sensu*. Ya no sólo se presenta la conciencia de imagen, agrega Hans Reiner Sepp, "(...) sino que la imagen misma exhibe (*stellt...dar*) el término de los intereses momentáneos de mi vida: la ruptura que toda conciencia de imagen muestra de modo implícito no queda aquí recubierta por otros intereses que terminan en el horizonte de mundo, sino que es 'aceptada' en cuanto tal y se vuelve así término último"²³⁶. Hans Reiner Sepp nos dice que la actitud estética *intensifica en sumo grado la "autorreferencialidad" de la conciencia de imagen*, en la medida que el interés ya no termina en el horizonte del mundo y de la vida práctica mundana.

Así pues, la consideración estética nos manifiesta una posibilidad de la vida trascendental de liberarse de los nexos de remisión hacia horizontes intencionales vacíos. Tal posibilidad procede de que el ser del *ego* trascendental está por encima del mundo que constituye, y por tanto en plena posesión de sí mismo, pues incluso el objeto que nos es dado pasivamente es antes que nada objeto vivenciado, y por tanto es dado en una vivencia de la subjetividad misma. Ya Leibniz reducía a polvo la idea de una inercia o pasividad pura. Habría que aceptar la crítica que hace de la subjetividad trascendental un *ek-stasis* si la remisión hacia horizontes se nos impusiera absolutamente, sin manera alguna de eludirla.

Ahora bien, para concluir nuestro trabajo queremos examinar unas ideas propuestas por Hans Reiner Sepp que coinciden con el propósito que nos ha motivado a lo largo de la investigación: la actitud estética ejerce una cierta función de *relais* (relajamiento) en la medida en que la conciencia de imagen interrumpe el terminar universal en el mundo, para "fijar" un aspecto, para atender el *cómo* de la manifestación del tema en la imagen, la identidad auténtica del *esse* y del *percipi*, puesto que el tema ya no es objeto trascendente sino objeto exhibido y manifestado afectivamente en la interioridad de la imagen. Por otra parte la consideración estética ya revela que la ruptura con la horizonticidad de la percepción y el *relais* consecuente, en palabras de Hans Reiner Sepp, "(...) se instituyen en una *relación consigo misma* de la existencia que es preciso captar

²³⁶ Hans Reiner Sepp, "Intencionalidad y apariencia...", p. 188.

libremente"²³⁷. No hay, para Husserl, referencia intencional que no implique una referencia de la subjetividad consigo misma, una auto-afección, como ya hemos mostrado en ocasiones diversas. La consideración estética, tal como ha sido estudiada por Husserl, confirma las apreciaciones siguientes de Hans Reiner Sepp: "Una manera particular de la relación consigo misma se refiere a la posibilidad de relacionarse con referencias intencionales determinadas (...) El arte y la filosofía, en sus acuñaciones (*Ausprägungen*) que se radicalizan de manera creciente, resultan del movimiento histórico de dicha relación consigo misma (...) se puede mostrar la actitud estética en su gradación como aceptación de aquella posibilidad, inscrita en el ser, de la autocomprensión"²³⁸. Notamos justo ahora cómo embonan el tema de la liberación de nexos de remisión mediante el cumplimiento de la intencionalidad estética, y el tema de una conciencia auto-afectiva en Husserl. Una conciencia puramente extática sólo sería concebible en el contexto de una horizonticidad de la cual el sujeto nunca pudiera liberarse. Empero, puesto que tal *liberación acontece*, hay detrás, necesariamente, un trasfondo de vida concreta auto-afectiva y en plena posesión de sí misma.

²³⁷ Hans Reiner Sepp, "Intencionalidad y apariencia...", p. 195.

²³⁸ Hans Reiner Sepp, "Intencionalidad y apariencia...", p. 195.

CONCLUSIONES

I

Las conclusiones que hemos podido obtener como resultado del trabajo son de índole diversa. Desde un punto de vista estrictamente *histórico*, hemos tratado de exponer con la mayor fidelidad posible una problemática fenomenológica concreta. Los textos originales y las interpretaciones de los especialistas en fenomenología, nos enseñan que Husserl ha vinculado estrechamente las nociones de *intencionalidad*, como rasgo esencial de la conciencia, y *cumplimiento* como repleción de las intenciones vacías que acompañan a los actos intuitivos. Como nos dice Klaus Held, ello equivale a afrontar la cuestión del modo de ser de la subjetividad trascendental, tal como Husserl lo habría desarrollado, ya no según una perspectiva estática, sino dinámica. Para Husserl no sólo se trata de llevar a cabo una descripción estática de los actos intencionales y sus correlatos objetivos. Importa además considerar las posibilidades y potenciales de la subjetividad justamente en función del cumplimiento, el cual se nos presenta como un ideal de la "dación omnilateral de las cosas en sí mismas". Así, consideramos justificado, históricamente hablando, indagar cómo este ideal de cumplimiento anima cualesquiera análisis fenomenológicos de vivencias determinadas, incluyendo desde luego la fantasía y la imaginación. Por otra parte, el énfasis en la noción de cumplimiento nos ha obligado a destacar los rasgos de la vida trascendental que la manifiestan como una vida libre: el fenómeno del "yo puedo", el horizonte de la conciencia protencional, la reflexión por parte de un espectador fenomenológico, las sensaciones cinestésicas, y desde luego la consideración estética.

El punto crucial para ratificar la exactitud histórica de nuestro trabajo consiste en averiguar si Husserl ha establecido las bases para dilucidar fenomenológicamente dos conceptos fundamentales: el primero, de una *auto-afección* o experiencia inmediata de la vida por la vida misma, antes de la obra de la constitución de los objetos; el segundo, de un *cumplimiento* por el cual las cosas y el mundo aparezcan, se manifiesten, ya no como objetos, sino como *valores*.

Nos parece haber mostrado que Husserl ha bosquejado ampliamente ambos conceptos, los cuales están relacionados íntimamente, puesto que el cumplimiento por el cual una cosa, un ente o el mundo en su totalidad, se manifiestan como "valiosos", ética o estéticamente, supone que la vida posea los rasgos que definen a la vida misma: experiencia inmediata de sí misma, posesión plena de sí misma, en suma, que sea una vida esencialmente libre.

Husserl insistía, en las *Meditaciones cartesianas*, en la idea de que el *ego* trascendental no es un fragmento integrante del mundo, por tanto no es objetivable al modo de las ciencias particulares. El *ego* trascendental, según Husserl, no puede ser colocado en la misma categoría de los objetos que él está encargado de ratificar y validar. Para Husserl no resulta absolutamente primera y originaria la evidencia natural del "ser-ahí" de los objetos en el mundo concebido como totalidad de lo real. Más bien la evidencia originaria es que los objetos y el mundo son *mis* fenómenos, cuyo sentido yo debo investigar y cuyo ser yo debo legitimar. En última instancia, para afirmar con certeza indiscutible el ser trascendente, el ser que se nos descubre como pre-dado pasivamente, como ya constituido, hace falta un acontecimiento subjetivo de libre *donación de sentido*.

Así pues, Husserl no ha partido de una conciencia que tenga delante de sí una trascendencia, sino de una conciencia que "vivencia" la trascendencia misma. Pero sobre todo, nos parece, Husserl parte de una motivación cuya fuente es la libertad del sujeto trascendental, la cual no es sino la expresión de un *ego* que no es meramente mundano porque no es un objeto entre otros, de una vida que está en relación con los fenómenos porque está ante todo en relación inmediata consigo misma (la libertad carece de sentido si no significa esta relación de la vida consigo misma). Algunas interpretaciones de la obra de Husserl han subrayado, de manera crítica, que el *ego* trascendental es tan sólo consecuencia del contraste entre la "claridad" de la evidencia del *cogito* y la "dubitabilidad" de la evidencia del mundo. De ahí, según tales interpretaciones, que el *ego* trascendental husserliano tan sólo revista rasgos lógicos y sea, en definitiva, una entidad "metafísica" indeterminada.

Empero, en nuestra opinión estas interpretaciones descuidan el hecho de que Husserl ha criticado la evidencia natural, no con el fin de rebajar de categoría o tachonar sin más los datos obvios e inmediatos de la experiencia sensible y de la reflexión natural, sino con la intención de describir como la vida trascendental concreta es el escenario de la manifestación del ser mismo que la actitud natural ya conoce de alguna manera, pero que se manifiesta según modalidades diversas: teóricas, axiológicas y éticas que nuestra experiencia ingenua no explicita ni refiere a sus fuentes subjetivas. Dicho con otras palabras, Husserl ha denunciado el error de fondo del realismo objetivista (el cual no describe nuestro encuentro originario con el mundo, ni salvaguarda la "objetividad" del ser, sino más bien es una construcción teórica que, ingenuamente, hace abstracción de la experiencia viviente del mundo), que consiste en la pretensión de determinar el ser del mundo físico y psíquico con entera independencia de su manifestación en y por la vida subjetiva. Por consiguiente, más que de un contraste entre la evidencia apodíctica del *cogito* y la evidencia no-apodíctica del mundo natural, se trata para Husserl de ubicar y describir sin prejuicios el mundo tal como lo experimentamos, esto es, como manifestación o aparición ante la conciencia, incluso si hemos de calificarlo como "mundo real" o "trascendente".

Así pues, Husserl ha llegado hasta el punto donde carece de sentido la oposición entre el *esse* y el *percipi*, o si se prefiere la dicotomía sujeto-objeto. Lejos de forjar un *ego* abstracto sin mundo, o colocado por encima del mundo, Husserl nos ha enseñado que la manifestación y el ser no se excluyen, ni se presentan como los términos de una alternativa entre idealismo o realismo. Más bien la *manifestación* y *el ser son absolutamente correlativos*. No hay, para Husserl, un distanciamiento irremediable entre la vida subjetiva y el ser trascendente del mundo; no hay necesidad de agotar el ser del mundo en una inmanencia psíquica o especulativa, ni hay necesidad de asegurar la independencia del ser del mundo disimulando el hecho de que sólo lo conocemos en la medida en que nos aparece o se nos manifiesta. Nos parece que la postura crítica que acusaba a Husserl de separar el *ego* y el mundo ha perdido fuerza a causa del contrasentido que implica. Ahora bien, la crítica que denuncia que el

“aparecer fenomenológico” en Husserl es un proceso de “ek–stasis”, de “exteriorización”, de muerte en suma del ser que se manifiesta, sí que nos parece digna de la mayor atención. Nuestro trabajo estaba proyectado para salir al paso de esta objeción, planteada por Michel Henry. Nuestras conclusiones *teóricas* deben ser valoradas en función de cómo se resuelve tal objeción, o cómo es posible seguir líneas de investigación que desemrollen dicha dificultad.

La confrontación de Henry con la fenomenología husserliana, en nuestra opinión, gira en torno de dos argumentos que el filósofo francés reitera bajo formas distintas:

a) Husserl ha establecido la reflexión fenomenológica como condición de la manifestación del *ego*; no obstante, razona Henry, esta reflexión introduce un distanciamiento irreversible entre el sujeto concreto y el objeto de la reflexión; el objeto no aparece ante la reflexión si no es ya un objeto *pasado*, meramente *retenido* y por ende ya “exteriorizado” y muerto de alguna manera. En suma, el “sujeto–objeto” que aparece por obra de la reflexión fenomenológica no es una presencia viva que coincida con el sujeto que ejerce la reflexión, sino un objeto inerte que será arrastrado, hasta desaparecer, por el flujo temporal infinito. Ningún acto reflexivo repetido es capaz de hacer que se manifieste un sujeto vivo, puesto que esencialmente la reflexión opera un distanciamiento que equivale a la dicotomía tradicional sujeto–objeto.

b) Husserl ha establecido el “horizonte de visibilidad” como condición de la manifestación del mundo y de los entes; en este horizonte el mundo y los entes aparecen únicamente a título de “ob–jetos” en perspectiva, desplazándose constantemente por obra del flujo temporal, despojados de tonalidades afectivas o axiológicas que atañerían a su “ser–en–sí–mismo”. Husserl, ciertamente, ha subrayado en muchas ocasiones que el “cumplimiento” (*Erfüllung*) de la vida intencional sería la “dación de algo en sí mismo” (*Selbstgegebenheit*), no en perspectiva ni bajo ciertos aspectos, sino “omnilateral” (*allseitig*); empero, la dación que Husserl conoce, según Henry, no es más que la del “presente puntual”, del “ahora” (*Jetzt*) que consiste en un *minimum* de intuición y en una multitud de horizontes vacíos. Pero así el mundo y los entes nunca se manifiestan como son

en sí mismos, de tal suerte que están condenados a pasar, “transcurrir” en el tiempo sin que aparezca su ser “resguardado” o “abrazado afectivamente” por la vida.

En nuestro trabajo hemos intentado salir al paso de estas objeciones. Nosotros estamos de acuerdo con Henry en que la auto-afección o experiencia de sí es un rasgo esencial de la vida, y en que tal auto-afección no procede de..., sino que antecede la reflexión incluso fenomenológica. Por otra parte, estimamos justo decir con Henry que la manifestación o aparición de los entes no es ni podría ser exclusivamente objetiva. Sin embargo no hemos hallado una razón de peso, a lo largo de nuestra investigación, para sustentar con Henry la crítica que niega a Husserl al menos el bosquejo de las nociones de auto-afección y de manifestación no-objetiva del mundo y de los entes. A los argumentos de Henry antes mencionados podríamos oponer, como conclusión obtenida por el trabajo, los siguientes:

a) Es verdad que Husserl concede un papel relevante a la reflexión como vehículo de la manifestación del *ego*; pero no hay que olvidar que el “mundo de la vida” (*die Lebenswelt*) o subjetividad trascendental (en un sentido más profundo la comunidad de las *mónadas* o intersubjetividad trascendental) antecede la obra de la reflexión natural, de la reflexión científica e incluso de la reflexión fenomenológica. No pretendemos aseverar que la reflexión por parte de un “espectador fenomenológico” sea un acontecimiento que dista abismalmente de un modo de vida originaria. Empero, si afirmamos que el esfuerzo de reflexión fenomenológica es sostenido por un “ser previo” de la subjetividad trascendental. Además, consideramos que es un contrasentido indagar, en la obra de Husserl, el *cómo* (*Wie*) de la manifestación auto-afectiva de la subjetividad trascendental en el objeto de la reflexión que ha pasado por la criba de la conciencia retencional; más bien hay que buscar este *cómo* en la tensión de la voluntad que confirma la presencia viviente del sujeto más allá del ahora puntual, más allá del objeto pre-dado pasivamente, en un horizonte de posibilidades. Las obras de la subjetividad que mejor revelan el modo de ser de la misma, esto es las obras de la *constitución espiritual* (estéticas, éticas y teóricas), no son tanto las deducibles a partir de, o

experimentables en, un ahora momentáneo e inasible, sino más bien las que son en cierta manera imprevisibles e inéditas en la medida en que su fuente es el "yo puedo" (*Ich kann*).

b) Es verdad que los "horizontes intencionales vacíos" están colocados detrás y delante, por así decirlo, de la conciencia, la cual está constituida por una cierta "sedimentación" que remonta hacia el pasado lejano, y por una motivación teleológica que la impulsa, por así decirlo, hacia el futuro. Empero, la noción de horizonte no es unívoca para Husserl: no designa por fuerza un medio de exterioridad, una pura indeterminación o un escenario de mera objetivación. Así, no es contradictorio que haya horizontes de "valicepción" o "percepción axiológica" (*Wertnehmung*), cuyos correlatos no son *stricto sensu* objetos, sino *valores*. La noción de horizonte, nos parece, es perfectamente aplicable al índice de posibilidades subjetivas que equivale a la plenitud y vigor de la acción. Es demasiado rigorista delimitar la noción de horizonte a un medio de visibilidad de objetos.

II

Como primera conclusión teórica de relevancia, queremos señalar que Husserl ha concedido un primer rango al fenómeno del "yo puedo" (*Ich kann*) en el escenario del presente viviente. En los primeros textos de Husserl la conciencia retencional o "recuerdo primario" ocupaba un lugar predominante. Husserl aclaraba nuestra percepción unitaria de un proceso temporal indicando que los primeros contenidos intuitivos de un proceso no desaparecían sin más para dejar lugar al contenido presente. Yo escucho una melodía, por ejemplo, porque, además de oír un tono presente, he retenido el tono anterior; mientras se presenta un tono nuevo, los otros se hunden en el pasado, pero hace falta que sean conservados o retenidos para que la melodía sea percibida como un todo. De otra manera la conciencia se dispersaría en tonos inconexos, e incluso no habría en absoluto conciencia de *un* objeto.

Ahora bien, en los textos postreros de Husserl la *protencionalidad* o conciencia del futuro se torna un tema de suma importancia. La noción de

horizonte intencional no alude a una especie de *x...*, sino a un escenario de posibilidades de aparición, de manifestación, y sobre todo de ejercicio del “yo puedo”. Es verdad que carecemos de una certeza apodíctica del ser–futuro, y es verdad también que nuestra pasividad y finitud se muestran completamente descarnadas cuando consideramos la imprevisión del ser–futuro. El ser–pasado se nos manifiesta con la evidencia de lo que ya ha sido, y como tal “sedimenta” nuestra vida, o mediante un ejercicio libre *puede ser* recordado; por el contrario el ser–futuro que es objeto de la expectativa conlleva, por fuerza, la posibilidad del desengaño y de la desilusión. No disponemos de un dato presente que nos permita deducir, con carácter necesario, “lo que está por llegar”. Sea como fuere, detrás de cualquier horizonte está situado el yo que quiere, la voluntad: si decimos “el tiempo llega” –no importa el grado de incertidumbre de “lo que está por venir”–, no lo hacemos sin ofrecer una respuesta quizá endeble, pero que es, indudablemente, “a consecuencia de” nuestra voluntad; si, por el contrario, queremos rescatar del pasado algo que nos “pertenece”, nuestra voluntad sostiene el esfuerzo de recordación que transcurre dentro de un horizonte de futuro, *hasta* que reproduzcamos a nuestra satisfacción el acontecimiento pretérito. En nuestra opinión, la importancia fenomenológica del tema de la conciencia protencional radica en que hace comprensible, experimentable digamos, una tensión de la voluntad que sostiene el ser del *ego* tanto en dirección hacia el pasado como en dirección hacia el futuro. *La voluntad es índice de una subjetividad auto–afectiva*, puesto que por la voluntad el *ego* permanece en relación consigo mismo durante el flujo temporal “heraclítico”. La recordación libre que transcurre en un horizonte protencional es lo que nos vuelve hacia el pasado de nuestro yo y sus vivencias; la sensación originaria de nuestro cuerpo, como ya hemos dicho, equivale siempre una sensación de movimiento hacia lo que “está por llegar” en un espacio libre (*Spielraum*) de maniobra y respuesta.

III

Nos interrogábamos sobre el papel de la fantasía y de la imaginación en el contexto de la constitución trascendental. Husserl mismo ha señalado la función

metodológica de la ficción para la ciencia eidética. Es legítimo, para Husserl, que la fantasía, a falta de datos de la percepción, nos suministre intuiciones que nos ayuden a corroborar una verdad o una ley esencial. Ahora bien, nos parece que el tema de la ficción y de la imaginación puede y debe ser estudiado en relación con el ejercicio libre de la voluntad y con el horizonte de posibilidades de la vida, pero no sólo teóricas, sino también estéticas y axiológicas. Husserl, como hemos visto, nos ofrece un análisis genial de la diferencia entre la aprehensión de la percepción y las aprehensiones de la fantasía y de la imaginación. La primera es *conciencia de un objeto presente*, mientras que las últimas, cada una a su manera, son *conciencia de un objeto no-presente*. El objeto–imagen es una “irrealidad”, y la fantasía es una pura aparición de algo que no está ni puede estar en el tiempo objetivo.

Por nuestra parte, hemos indagado la significación, en el contexto de la auto–afección y del cumplimiento, de ese giro libre del interés ya no hacia el objeto intencional imaginado, sino hacia el objeto–imagen como tal. Husserl ha observado que la “irrealidad” de la imagen y el interés puro en la misma son las condiciones *sine qua non* de la consideración estética. Pero, ¿qué significa esta posibilidad en relación con las nociones de auto–afección y cumplimiento? En nuestra opinión la obra de arte, en tanto que es una “irrealidad”, una “nada” en el sentido del ser natural, es un índice claro de esa tensión de la voluntad que expresa el carácter no mundano del *ego* trascendental. Éste se nos descubre como vida auto–afectiva cuando, mediante el goce estético, se afirma como presencia viviente más allá del dato presente de la percepción cotidiana. El *ego* trascendental no es parte, sin más, del contexto que rodea a las cosas del mundo. No sólo es cuestión de mal gusto creer que hay solución de continuidad entre los soportes materiales toscos y las imágenes que plasma en el lienzo la fantasía de un Picasso o un Dalí. Es además un error teórico grave, ya que la imagen estética es una obra de la espontaneidad pura, por más que nuestros hábitos nos inviten a identificar la cosa y la obra de arte.

Ahora bien, la obra de arte (nos situamos siempre en la perspectiva del espectador estético, nunca en la del creador o artista, o en la de éste como

espectador de su obra) no es susceptible de ser descrita tan sólo como fruto de una libertad o espontaneidad en abstracto. Como Hans Reiner Sepp nos ha demostrado, en la consideración estética la neutralización de la posición existencial del mundo y la neutralización de la actitud neutral de la fantasía y de la imaginación, que es primeramente un “*como si*” se percibiera, equivalen a un acto donador que, mediante una especie de *fiat*, “fija”, “pone” una unidad sensible, esto es la obra de arte, como “ser” autónomo y suficiente. De alguna manera esto se acuerda con lo que Henry decía de la dimensión inédita del arte y de las relaciones ontológicas peculiares que encontramos en la obra. Sólo así es concebible, por lo demás, que el arte “opere la verdad estable del ente”, como nos dice en otro contexto Martín Heidegger. Husserl mismo, como anotamos en el trabajo y como probamos mediante citas significativas, no era indiferente ante la idea de que la actitud estética lleve a cabo un “cumplimiento” *sui generis*: la unión de datos intuitivos, pero no bajo la forma de una unidad ideal, presunta o pretendida que constituye la norma de la indagación temática, sino bajo la forma de una unidad sensible que, como tal, afecta a la emoción y al sentimiento. Nos parece que estamos obligados a concluir que la auto-afección de la subjetividad libre es, para Husserl, lo que posibilita la manifestación de la obra de arte como unidad sensible, como valor estético.

IV

La fenomenología husserliana no es en absoluto una ideología o un sistema. De ahí que, al exponer los análisis fenomenológicos llevados a cabo por Husserl, no estemos en condiciones, al final, de proponer un conjunto acabado de proposiciones filosóficas. En última instancia Husserl pretende impulsar un método que nos posibilite el encuentro con nuestra propia experiencia. En ocasiones el lenguaje de Husserl (o una hermenéutica superficial de su lenguaje) invita a tachar su obra de “oscura”, o quizá más condescendentemente, de “metafísica idealista”. Empero la tentativa husserliana, nos parece, consiste exclusivamente en llevar a cabo un regreso al sujeto de la experiencia, la cual admite una gama diversa de modalidades.

Por consiguiente, no nos hemos puesto como objetivo exponer una teoría estética propiedad exclusiva de Husserl, ni una dialéctica de discusión con otros proyectos fenomenológicos, como el de Martín Heidegger o el de Michel Henry. Más bien cualquier investigación en la línea de la "escuela fenomenológica" debe tender a procurar el acceso a las vivencias originarias donde acontece la manifestación o aparición de los objetos y del mundo. Sólo cuando nos hallamos con esta esfera de datos originarios, el mundo de la vida, estamos en condiciones de justificar las teorías y los sistemas, que en última instancia poseen sentido como posturas o perspectivas del sujeto. La tarea de la fenomenología consiste en un ahondamiento indefinido en la experiencia vivencial del sujeto mismo y del mundo, la cual no sólo es perceptiva y teórica, sino también "sensible" en un sentido estético y axiológico. A lo largo del trabajo hemos tratado, pues, de "reducirnos" a nuestra experiencia estética del mundo sensible, y sobre todo al trasfondo de vida auto-afectiva que hace posible dicha experiencia.

Justo dentro de este marco de indagación, queremos señalar finalmente los horizontes que están delante de nosotros una vez que hemos llegado al término de nuestro trabajo:

1) El problema de la auto-afección de la subjetividad trascendental apunta hacia el problema del origen de la manifestación de la vida y del mundo en y por la vida que se experimenta ante todo a sí misma. Diversos textos de Husserl están orientados en ese sentido. Los temas del espectador fenomenológico, de la cinestesis, de la voluntad, son signos claros de que Husserl había al menos vislumbrado un asunto de esta índole. Incluso ahí donde la conciencia parece ser interpretada por Husserl únicamente como *Bewußtsein von...*, adquiere relevancia averiguar cómo son "vivenciados" (*erlebt*) los actos intencionales mismos. Toda esta problemática merece un tratamiento pormenorizado, y da ocasión para trabajos específicos que podrían llevarse a cabo más adelante.

2) El problema del cumplimiento como *manifestación axiológica* de las cosas y del mundo, como ha sido planteado por Klaus Held, establece lineamientos importantes para investigaciones ulteriores. La consideración estética implica la aparición de un *valor* en la medida que la unidad sensible acabada

produce una satisfacción afectiva, un goce del sujeto por su manera de representar el tema en la imagen. Empero, la estética en el fondo presupone siempre una ficción, una neutralización que de alguna manera margina el problema de la existencia. Quizá el camino de la ética y del auténtico cumplimiento práctico, sea el más adecuado para resolver las dificultades de la concepción de una manifestación axiológica y afectiva del ser. Tanto más si, como indica Husserl, el problema clave de la fenomenología es la intersubjetividad trascendental, esto es, cómo se manifiestan otros egos como tales, como co-existentes conmigo y no como *mis* representaciones. Aquí la ética y la axiología están llamadas a desempeñar un papel eminente.

3) La fenomenología de la conciencia del tiempo está en la base de cualesquiera de nuestras conclusiones. Aunque no nos ocupamos expresamente del tema, siempre estuvo supuesto desde que intentábamos discernir la significación de la conciencia protencional en la vida subjetiva, desde que contrastábamos la percepción como conciencia del presente, con la fantasía y la imaginación como conciencia de lo no-presente, y desde que hablábamos de la obra de arte como una "irrealidad", lo cual equivale a decir: como una nada de "presencia" objetivo-mundana. Husserl ha dicho, por otra parte, que los fenómenos constitutivos del tiempo no son objetos o procesos individuales que son ahora o que han sido antes. Los fenómenos que constituyen el ahora y el antes fluyen de manera continua, sin estar en un tiempo objetivo. Husserl considera que este flujo es la subjetividad absoluta. En otro contexto, se ha dicho algo parecido: el tiempo es el horizonte de la existencia, y la temporalización es la existencia misma. Sea como fuere, el tema del tiempo ocupa un lugar central en la fenomenología, y no hay problema que ella indague que no se refiera, en última instancia, al problema de la conciencia del tiempo. De ahí que nos sea prescrito estudiar en lo sucesivo la temporalidad como eje de los análisis fenomenológicos, y particularmente como eje de la cuestión del modo de ser de la subjetividad trascendental.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Edmund Husserl

- *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1925.* Herausgegeben von Margot Fleischer, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966 (Husserliana Band XI).
- *Ding und Raum. Vorlesungen 1907.* Herausgegeben von Karl-Heinz Hahnengress und Smail Rasic mit einer Einleitung von Smail Rasic, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991.
- *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23.* Herausgegeben von Bernd Goossens, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002 (Husserliana Band XXXV).
- *El artículo de la Enciclopedia Británica,* (traducción y edición de Antonio Ziri6n), Instituto de Investigaciones Filos6ficas UNAM, M6xico 1990.
- *Ideas relativas a una fenomenolog6a pura y una filosof6a fenomenol6gica,* (traducci6n de Jos6 Gaos), M6xico, FCE, 1986.
- *Ideen zu einer reinen Ph6nomenologie und ph6nomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einf6hrung in die reine Ph6nomenologie,* herausgegeben von Walter Biemel, Haag, Martinus Nijhoff, 1950 (Husserliana Band III).
- *Id6es directrices pour une ph6nom6nologie et une philosophie ph6nom6nologique pures. Tome premier. Introduction g6n6rale 6 la ph6nom6nologie pure,* 6ditions Gallimard, Paris, 1950.
- *Meditaciones cartesianas,* (traducci6n de Jos6 Gaos, preparada por Miguel Garc6a-Bar6) FCE, M6xico, 1986.
- *M6ditations cart6siennes. Introduction 6 la ph6nom6nologie,* Librairie Armand Colin, Paris, 1931.
- *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortr6ge.* Herausgegeben und eingeleitet von S. Strasser, Haag, Martinus Nijhoff, 1950 (Husserliana Band I).
- Edmund Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Ph6nomenologie der anschaulichen Vergegenw6rtigungen. Texte aus dem Nachlass (1893-1925).* Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, 1980 (Husserliana Band XXIII).

-*Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925.* Herausgegeben von Walter Biemel, Haag, Martinus Nijhoff, 1962 (Husserliana Band IX).

- *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.* Herausgegeben von Ursula Panzer, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1984 (Husserliana Band XIX)

- *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.* I. Teil. Siebte Auflage, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1993.

- *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis.* II Teil. Sechste Auflage. Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1993.

- "Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und Kant und das Problem der Metaphysik", *Husserl Studies*, (11), 1994.

Obras y artículos de otros autores

Rudolf Bernet, "Christianity and philosophy", *Continental philosophy Review*, (32), 1999.

- "Désire connaître par intuition", *Revue philosophique de Louvain*, (4), 2001.

- *La vie du sujet. Recherches sur la interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, PUF, Paris, 1994.

Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, *An introduction to husserlian phenomenology*, Northwestern University Press Evanston, Illinois, 1993.

Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Erster Band.* Mit Einleitung, Anmerkungen und Register herausgegeben von Oskar Kraus, Verlag von Felix Meiner in Hamburg, 1955.

Jean-Louis Chrétien, *L'arche de la parole*, PUF, Paris, 1998.

Emil Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, (in *ŒUVRES*), Quarto Gallimard, Paris, 1995.

Mikel Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique. I. L'objet esthétique*, PUF, Paris, 1953.

Eugen Fink, *De la phénoménologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1974.

Didier Franck, "Le chair et la constitution temporelle", in : *Phénoménologie et métaphysique*, sous la dir. de J.L. Marion et G. Planty-Bonjour, PUF, Paris, 1984.

José Gaos, *Obras completas. X- De Husserl, Heidegger y Ortega*, (prólogo de Laura Mues de Schrenk, coordinador de la edición: Antonio Zirión Q.), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1999.

- *Obras completas. XIII Del hombre. Curso de 1965*, (prólogo de Fernando Salmerón, coordinador de la edición), Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

Miguel García-Baró, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Editorial Trotta, Madrid, 1999.

James G. Hart, « Michel Henry's Phenomenological Theology of Life : A Husserlian Reading of *C'est moi Vérité* », *Husserl Studies*, (15), 1999.

- "A phenomenological theory and critique of culture: A reading of Michel Henry's *La Barbarie*", *Continental Philosophy Review*, (32), 1999.

Klaus Held, *Intentionalität und Erfüllung*, promanuscripto; el texto apareció por primera vez bajo el título "Intentionalität und Existenzerfüllung" en C.F. Gethmann u. P.L. Oesterreich (Hrsg.): *Person und Sinnerfahrung. Philosophische Grundlagen und interdisziplinäre Perspektiven*, Darmstadt, 1993.

- *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendenten Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, (Series Phaenomenologica, 23), Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966.
- "Phänomenologie der 'eigentlichen Zeit' bei Husserl und Heidegger", promanuscripto.
- "World, Emptiness, Nothingness: A Phenomenological Approach to the Religious Tradition of Japan", *Human Studies*, (20), 1997.

Martin Heidegger, *Arte y poesía*, (traducción y prólogo de Samuel Ramos), Fondo de Cultura Económica, México, 1958

Sein und Zeit, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1977 (Gesamtausgabe Band 2)

Michel Henry, *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Éditions du Seuil, Paris, 1996.

- *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, Paris, 1985.
- *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris, 2000.
- *La barbarie*, (1^{re} édition : 1987, Éditions Grasset & Fasquelle), Quadrige/PUF, Paris, 2001
- *L'essence de la manifestation*, (2^e édition en un volume ; 1^{re} édition en 2 tomes, 1963), Presses Universitaires de France, Paris, 1990.
- *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, PUF, Paris, 1965.
- « Quatre principes de la phénoménologie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, (1), 1991.

Iso Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1964.

Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, Haag, 1978.

- *De l'existence á l'existant*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1998.
- *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1994.

Christian Lotz, "Husserls Genuss. Über den Zusammenhang von Leib, Affektion, Fühlen und Werthaftigkeit", *Husserl Studies* (18), 2002.

Eduard Marbach, *Mental representation and consciousness. Towards a phenomenological theory of representation and reference*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1993.

Jean-Luc Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris, 1989.

Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness*, University of California Press, Berkeley, 1982.

Maurice Merleau-Ponty, *La fenomenología y las ciencias del hombre*, (traducción de Irma Beatriz B. de González y Raúl A. Piérola) Editorial Nova, Buenos Aires, s/f.

J.N. Mohanty, "Towards a phenomenology of self-evidence", in: *Explorations in phenomenology. Papers of the Society for Phenomenology and Existential Philosophy*, edited by David Carr and Edward S. Casey, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973.

Masterpieces of Mystery by Edgar Allan Poe, Art Type Edition, The World's popular classics, Books, Inc., New York, p. 352.

Jean Paul Sartre, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris, 1940.

- *L'Imagination*, (1^{re} édition 1936), 5e édition "Quadrige", Paris, 2000.

Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke. Parerga und Paralipomena* (zweiter Band), Eberhard Brockhaus Verlag, Wiesbaden 1947.

Hans Reiner Sepp, "Intencionalidad y apariencia. En camino hacia la clarificación de la afinidad entre la actitud fenomenológica y la actitud estética", *Escritos de Filosofía*, (27-28), 1995.

- "La esencia de ser en los análisis husserlianos de la conciencia de imagen", in: Congreso Fenomenología y Ciencias Humanas, Santiago de Compostela, 24-28 de Septiembre de 1996. Conmemoración del V Centenario de la Universidad de Santiago de Compostela, Edición a cargo de M^a Luz Pintos Peñaranda y José Luis González López, Universidad Santiago de Compostela, 1998.

Roberto Walton, "Función y significado de la intencionalidad de horizonte", in: Cursos e Congresos da Universidad de Santiago de Compostela N^o 111, (Congreso *Fenomenología y Ciencias Humanas* 1998).

Dan Zahavi, "Michel Henry and the phenomenology of the invisible", *Continental Philosophy review*, (32), 1999.

- "The three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen*", *Husserl Studies*, (18), 2002.

- "Constitution and ontology: some remarks on Husserl's ontological position in the *Logical Investigations*", *Husserl Studies*, (9), 1992.

Antonio Ziri6n, "*Ideas I* en espa6ol, o de c6mo armaba rompecabezas Jos6 Gaos", *Investigaciones Fenomenol6gicas*, (3), 2001.