



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD EN LA NOCIÓN DEL YO

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

DULCE MARÍA RÍOS TORRES.

ASESORA: DRA EN FIL. MARÍA DE LOS DOLORES ILLESCAS NÁJERA

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

REVISOR: DR. ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

MEXICO, D.F. JUNIO de 2013



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.

Agradecimientos:

Agradezco de corazón el apoyo que me brindaron mi tutora María de los Dolores Illescas Nájera y maestros como Antonio Ziri6n Quijano y Mariana Zamfir Stanciu, quienes me pusieron en el camino de la fenomenologfa y estuvieron allf para clarificar mis dudas, con sus seminarios y ensefanzas, para apoyarme y asf, poder finalizar este proyecto de investigaci6n. El seminario de estudios b6sicos sobre Husserl jug6 tambien un papel importante para la discusi6n sobre temas husserlianos, por ello agradezco a todos los colegas que forman parte de 6l. (Ignacio, Ernesto, Esteban, Jethro, Roberto, Luis y Sergio)

Agradezco a mis Hermanos Gustavo y Eduardo, a mi madre Estefana, a mi esposo Otto y a mi hija Arjes por estar allf y motivarme continuamente para vivir plenamente, esforzarme y concluir este trabajo.

INDICE.

Pág.

INDICE.....	5
Abreviaturas.....	6
INTRODUCCIÓN.....	7
1.- La noción del yo puro.....	16
1.1 El yo empírico y la corriente unitaria de la conciencia en la quinta de las <i>Investigaciones Lógicas</i>	23
1.2 De la corriente de conciencia anónima al yo puro de la reducción fenomenológica.....	39
2.-Afirmación del yo puro en el primer volumen de las <i>Ideas</i>	49
2.1 El Yo puro.....	52
2.2 Intencionalidad, conciencia activa y pasividad.....	61
2.3 Temporalización de las vivencias.....	64
3.-El yo puro en el segundo volumen de las <i>Ideas</i>	71
3.1 Relación del yo puro y el yo empírico.....	72
3.2 El yo anímico.....	81
3.3 El cuerpo vivido como propio.....	88
3.4 El yo personal o espiritual.....	94
3.5 El yo puro y sus habitualidades.....	101
4.-El yo como mónada.....	107
4.1El ego y la referencia intencional a los objetos.....	109
4.2El universo egológico.....	114
CONCLUSIÓN.....	118
BIBLIOGRAFÍA.....	126

Abreviaturas:

AEB: El artículo de la Encyclopaedia britannica

CCE: La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental

CP: Conferencias de París

DPM: Die phänomenologische Methode, Ausgewählte Texte I.

EP: Einführung in die Phänomenologie

Hua: Husserliana

Ideas I: Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero

Ideas II: Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo

Ideas III: Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero

LFCIT: Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo.

LFT: Lógica formal y lógica trascendental

LU: Logische Untersuchungen

MC: Meditaciones cartesianas

PFF: Problemas fundamentales de la fenomenología.

PSW: Philosophie als strenge Wissenschaft

PLW: Phänomenologie der Lebenswelt, Ausgewählte Texte II.

Ppsy: Phänomenologische Psychologie.

La forma de citar para los textos de Husserl considera las anteriores abreviaturas; cuando se cita la compilación *Husserliana* significa que hacemos referencia al texto en alemán, aunque citamos el texto ya traducido.

INTRODUCCIÓN

El problema de la identidad en la noción del yo

El análisis y descubrimiento de la noción del yo como tema de la filosofía ha tenido diversos enfoques y planteamientos desde el periodo conocido como la modernidad hasta nuestros días. La primera formulación del problema ya con una noción del yo podemos ubicarla con el filósofo francés Rene Descartes. Descartes a través del método de la meditación se percató de que muchas de las “opiniones” que hasta el momento había recibido eran falsas y conviene así en reflexionar sobre sus anteriores creencias, pero sin tomar como verdaderas dichas opiniones, pues llega a la conclusión de que la mayoría de las cosas que tenía hasta el momento por verdaderas provenían de los sentidos. Y los sentidos, según él la mayoría de las veces resultaban ilusorios o engañosos. La primera cuestión que aborda es la de saber qué es digno de ser tomado como verdadero. Para avanzar más en sus reflexiones, Descartes suspende todo juicio que proviene de los sentidos, supone la falsedad de todos los objetos vistos y piensa que la figura y la extensión de todas las cosas que se le presentan ante sus sentidos, y también su propio cuerpo son ficciones de su espíritu¹. Sin embargo, hay algo que no le persuade del todo ante la negación de todo cuanto hay en el mundo, pues él mismo se encuentra como el que duda o bien el que tiene ese preciso pensamiento. Así en su segunda meditación dice:

De suerte, que después de pensar mucho y examinar cuidadosamente todas las cosas, es preciso concluir que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, siempre que la pronuncio o la concibo en mi espíritu.²

Con tal examinación, Descartes concluye que puede imaginar que carece de cuerpo, que puede imaginar que no hay cosa alguna en su entorno, que no hay colores ni formas ni sonidos. Pero lo único que no puede negar es su propia existencia, así en su *Discurso del método* el filósofo francés explica:

1 Descartes, Rene., *Meditaciones metafísicas*. II meditación. Editorial Porrúa. México 2000. página. 58

2 Ibid. 59

[...] porque mi mismo pensamiento de dudar de todo constituía la prueba más evidente de que yo existía —comprendí que yo era una substancia, cuya naturaleza o esencia era a su vez el pensamiento, substancia que no necesita ningún lugar para ser ni depende de ninguna cosa material; de suerte que este yo —o lo que es lo mismo, el alma— por el cual soy lo que soy, es enteramente distinto del cuerpo y más fácil de conocer que él.³

Esta conclusión a la que llega Descartes, la deduce por el método de la “suspensión del juicio” y mediante la duda universal. El termino ἐποχή proviene del término EPÈCHEIN que los griegos utilizaron para designar el momento en que se detiene el discurso, se hace una pausa o se interrumpe, por ejemplo la guerra. En este caso Descartes retoma el sentido de dicha noción, sin embargo su sentido apunta más a la duda universal.

Como Descartes, varios filósofos han tematizado la noción del yo y han dado cuenta de los problemas que les salieron al encuentro, y continúan haciéndolo en la actualidad, debido a que la noción del yo es ciertamente problemática. Desde diversos planteamientos y perspectivas, algunos autores se pronuncian a favor de considerar un yo idéntico como ejecutante de los actos y algunos otros en contra de plantear tal situación, quizá por temor a caer en una especie de solipsismo. En esta investigación no vamos a investigar toda la gama de planteamientos sobre la noción del yo, ni tampoco hablaremos sobre las diversas discusiones que en la actualidad desencadena el plantear dicha noción, pues ello nos conduciría muy lejos. Mas bien nos concentraremos en los análisis realizados por el fenomenólogo Edmund Husserl, a fin de examinar en qué consiste dicha noción y cuáles son los problemas que se generan al plantear la identidad del yo, para posteriormente afirmar la necesaria presencia de esta noción y su importancia en la constitución de la personalidad del yo.

El deseo de saber quién soy, o más precisamente, de responder a la cuestión sobre qué es lo que soy, es una situación que surge en ciertas etapas del desarrollo de un ser humano, y motiva en cierta medida el curso de las decisiones, pensamientos, valoraciones y todos los actos que un sujeto que piensa lleva a cabo. Esta situación es la que motivó

3 Descartes, Rene., *Discurso del método*. Cuarta parte Editorial Porrúa. México 2000. página 21

principalmente el estudio de la noción del yo y la identidad, y lo que mueve la realización de esta tesis.

Filosóficamente la pregunta y el estudio de la noción del yo y su identidad, tiene pertinencia, porque los problemas en torno a esta noción han sido estudiados por ciencias tales como la historia, la antropología, la sociología y la psicología. En la mayoría de sus planteamientos estas ciencias han sido excluyentes unas de otras, o desde un principio atienden a premisas de supuestos teóricos impositivos o dogmáticos, que posteriormente no encuentran evidencia en el ámbito de realidad al respecto investigada. Aquí nos proponemos considerar, a partir de los análisis husserlianos, las paradojas que se generan al plantear la autoconstitución del yo, el cual se encuentra en un continuo devenir temporal, la autoconstitución del *ego*, de la personalidad y la constitución del mundo, siempre desde la evidencia que de ellas tenemos en la experiencia.

Creemos que, según lo planteó insistentemente Husserl, los problemas que tienen que ver con la noción del yo y su identidad como constitutiva de la personalidad, es posible tratarlos bajo la mirada de la “egología” y la idea de una filosofía primera, porque al considerar la noción de subjetividad en los fenómenos de la conciencia, junto con la evidencia misma que de ellos tenemos, no presuponemos ningún dogma que los fundamente, sino por el contrario, ha de buscarse su fundamento último mediante el análisis fenomenológico de la conciencia. Por este motivo, es mediante el método fenomenológico, específicamente el planteado por Edmund Husserl como puede iluminarse la problemática arriba señalada, pues el moravo a lo largo de todas sus investigaciones muestra que a la fenomenología compete el estudio sistemático de las vivencias o experiencias y habitualidades de un “yo” que *cogita* y tiene *cogitationes*.

En esta tesis suscribimos, siguiendo al fenomenólogo moravo, que el yo no puede describirse como una sustancia concebida al modo cartesiano, sino que todo yo, corresponde necesariamente a una corriente de conciencia que es unidad de sus vivencias.

Y así, el método de la reducción fenomenológica es imprescindible; pues, justamente mediante la *ἐποχή*⁴ es como yo descubro al yo puro como ejecutor de las funciones yoicas, no obstante, el yo puro resulta un polo irreductible respecto de los objetos y la efectuación de la *ἐποχή*, por ello, se erige como necesario ejecutante de los actos y funciones puras, porque el yo puro siempre está latente como momento de su estructura propia.

La identidad del yo que Husserl nos propone, no se refiere a una simple formalización lógica en el ámbito epistémico, sino que atiende a una complejidad de sentido en la que se involucran los distintos estratos en que es constituida la realidad efectiva. Es, pues, una identidad que va formándose de modo dinámico con el correr que es propio de la conciencia, y que por su parte exige una continua interacción con el entorno y con el ámbito de vida intersubjetiva.

En la constitución de la identidad y la personalidad del yo planteada por Husserl, que estudiaremos aquí, es primordial la implicación de un proceso de temporalización continuo y presente, éste es fundamental en toda corriente de conciencia y tiene como forma originaria el tiempo inmanente. Ahora bien, esta temporalización de la corriente de conciencia es en la que se van gestando y sedimentando tomas de posición del yo, estilos y formas propias expresadas en el modo de resoluciones, voliciones y deseos, posibilitando así, la identificación que hace el yo de sus propias vivencias. De este modo, toda la constitución o génesis temporal de cualquier yo que se reconoce como idéntico es una unidad infragmentable en continua fluctuación.

Arriba mencionamos el aporte de las meditaciones del filósofo Descartes, con él la dirección de las investigaciones filosóficas cambia hacia el lado de la subjetividad, pues la

⁴En la fenomenología de Husserl la *ἐποχή* "fenomenológica" o "trascendental" es la transición de la actitud natural a la actitud filosófica. La reducción fenomenológica en este sentido es sinónimo de la *ἐποχή*. La *ἐποχή* significa una suspensión-externa de la fuerza de ejecución en el entorno natural y la creencia universal en el ser (= tesis general de la actitud natural, Doxa). Pues Todas las preconcepciones teóricas sobre los elementos temáticos están apagados. En contraste con la *ἐποχή* escéptica que proporciona todo lo que está dado por el índice de la duda, la *ἐποχή* fenomenológica no contiene ningún tipo de opinión del ser o no ser de lo dado. El yo en la *ἐποχή* aparece como espectador desinteresado. Husserl llama a la *ἐποχή* una "forma natural de pensar otra vez" o un "giro copernicano de pensamiento".

pregunta ya no gira en torno a un principio o *arjé* como en la filosofía presocrática, gira por otro lado, sobre el sentido de los objetos existentes y la conciencia para la cual éstos existen. Descartes concibe al yo como una sustancia, sin embargo hay un grado de error en las afirmaciones cartesianas. Puesto que, de acuerdo con los análisis husserlianos el yo realmente no puede ser caracterizado como sustancia, es decir, a la manera en que Descartes lo caracterizó. Husserl trabajó con detenimiento este tema, así como también el tema del tiempo en función de la conciencia.

Así pues, es conveniente retomar sus análisis actualmente, ya que por la complejidad que implica la noción del yo y su identidad, no podemos reducirla ni a la psique humana ni quedarnos con una caracterización que provenga de las meras ciencias empíricas y sus vaivenes, en su esencia guarda una relación compleja con un entorno intersubjetivo. Todo yo existente, no puede pensarse aislado ni como sujeto sin cara, sin voluntad propia o despersonalizado. Por ello encuentro que la noción del yo es de suma importancia para la constitución de la personalidad de todo sujeto pensante, es decir de todo hombre miembro de una comunidad de otros hombres.

Las obras husserlianas que citaremos para llevar a cabo esta tarea, corresponden al primer periodo (1900-1901) de sus análisis en *Investigaciones lógicas*, específicamente la quinta de ellas. Allí Husserl aún no afirma la existencia de un yo como ejecutante de los actos, sin embargo las investigaciones que realiza después en el texto número 6 del volumen XIII de Husserliana (1910) apuntan hacia la afirmación de un yo puro idéntico como ejecutante de los actos. Revisamos también el primer volumen de sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), pues allí Husserl puntualiza las funciones yoicas y afirma la existencia de un yo puro. El estudio del segundo volumen de sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* es imprescindible, ya que allí el fenomenólogo ya tiene una propuesta innovadora y distinta de las anteriores sobre lo que debe entenderse por yo puro y las relaciones que

guarda con otras nociones o funciones yoicas. Esta nueva propuesta del moravo se complementará con la cuarta de sus *Meditaciones cartesianas* (1929).

Delimitadas las obras con las que trabajaremos, es necesario mencionar que no retomaremos aquí el tema de las motivaciones ni los análisis que Husserl hace en los últimos años (1930) acerca del tiempo, ni tampoco trataremos el tema de la intersubjetividad, éste último sólo lo mencionaremos brevísimamente, porque son temas en demasía complejos y requieren un estudio aparte.

Estructura del trabajo.

Para dar un adecuado seguimiento a los planteamientos sobre la identidad del yo en el pensamiento de Husserl, hemos dividido el estudio en cuatro capítulos, en el primer capítulo nos adentramos en el concepto del yo y sus variantes tal y como se plantean en la quinta de las *Investigaciones Lógicas*, y particularmente en la diferencia entre el yo empírico y la corriente de conciencia. Aquí mostramos el primer planteamiento husserliano en donde no aparece la necesaria referencia a un polo yo como unificador de la corriente de conciencia. En este sentido se pone énfasis en la discusión con Paul Natorp, para ver en qué medida Husserl prescinde de la noción de un yo puro, describiendo la forma de entrelazamiento intencional entre conciencia y objeto, todo ello se desarrolla siguiendo el curso y los análisis husserlianos dedicados a este tema alrededor de 1900-1901. En seguida nos remitimos sobre todo al texto número 6 de Husserliana XIII, para describir cómo el fenomenólogo moravo pasa de la negación del yo puro a su aceptación ya franca en sus *Ideas* (1913), y también por qué se dio este cambio de opinión en el autor. De este modo se trata de responder a algunos problemas fundamentales de la fenomenología, como también de aclarar el problema sobre la unidad de conciencia, si ésta es dada por el yo o ya está presupuesta de antemano y en qué sentido ocurriría esto. Se examina cómo ocurrió la aceptación que Husserl hizo del yo puro, esto es, el paso de la corriente anónima

al yo puro, lo cual implica la descripción de los estudios de otras formas de conciencia intencional como la empatía y el modo del recuerdo.

El segundo capítulo se divide en dos apartados, en ellos se exponen los análisis husserlianos realizados en el primer volumen de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* en los que el autor aborda sobre todo la caracterización del yo puro en su diferencia con el yo empírico. ¿Qué pasa, pues, cuando ejecutamos la reducción fenomenológica y nos queda como residuo un yo puro? ¿Cómo se vincula el yo puro con la corriente de sus vivencias, es decir, cómo accedemos a dicha corriente? Aquí se hace patente la indescriptibilidad del yo puro y las implicaciones que ello conlleva.

La temporalización de un sujeto ofrece, pues, las coordenadas para el análisis sobre la constitución de la noción del yo, tomando en cuenta la posible sedimentación de los actos y la fundación de habitualidades mediante los actos del *cogito*; y nos permite ver en qué medida influye el correr de su propia corriente de conciencia y la temporalización de ésta en la conformación de su personalidad y la constitución de la identidad del yo en términos de la personalidad, lo cual nos da la entrada al estudio del tercer capítulo.

En el tercer capítulo damos seguimiento al análisis husserliano del *cogito* como actividad reflexionante del yo puro. Explicamos siguiendo siempre a Husserl la constitución de la realidad anímico espiritual. Además consideramos la distinción husserliana entre el yo hombre y el yo puro.

En el segundo apartado consideramos los nexos entre el yo puro y el sujeto anímico, así como el planteamiento husserliano sobre el alma como una unidad sustancial, sus puntos de alteración y constancia. Tiene un papel importante aquí el vínculo entre lo actual y lo pasado; la percepción como unidad articulada por las sensaciones cinestésicas y las sensaciones de las notas de la cosa con lo motivado. También hacemos patente desde Husserl, cómo la determinación de las variaciones en la esfera de los nexos causales, de las

propiedades que le son permanentes al sujeto y pertenecen a su identidad son lo que motiva al sujeto a relacionarse de diversos modos con su entorno.

La temática sobre la significación del cuerpo vivo (*Leib*) para el yo es analizada desde la perspectiva del segundo volumen de las *Ideas*. Así mismo es mostrada la unidad del yo puro trascendental y el yo anímico real/empírico siguiendo los mismos análisis.

En el cuarto apartado siguiendo siempre el pensamiento husserliano, es caracterizado el yo personal o espiritual, mostramos la diferencia con la concepción del yo puro y cómo se vincula el yo espiritual con él. En este capítulo se explicita en qué consiste la animación de un cuerpo vivo y la diferencia con los objetos que pueden cobrar significado anímico. También explicitamos, retomando siempre el análisis que hizo Husserl la noción de alma o psique y cómo para el fenomenólogo el hombre como personalidad real se halla determinada por dependencias intersubjetivas, así como el desarrollo del sujeto personal implica la conciencia de sí mismo.

Ya en el quinto apartado de este capítulo tratamos el tema de las habitualidades del yo puro y su importancia en la conformación del “estilo” propio del yo y la idea de identidad considerada desde el ámbito fenomenológico. La cuestión es importante ya que las habitualidades condicionan la unidad del yo y del yo puro en tanto persistencia pasiva de las convicciones. Así, el yo puro aparece sostenido sobre el estrato de las disposiciones primordiales (las habitualidades, por ejemplo) que son pasivas.

En el cuarto y último capítulo describimos brevemente lo que, de acuerdo con Husserl, es una “mónada” y lo que sucede en la esfera monádica, atendiendo a lo expuesto en la *cuarta de las Meditaciones cartesianas*. Se muestra cómo los objetos son lo que son para nosotros en cuanto que son objeto de una conciencia real y posible; cuál es la estructura de esta conciencia real y posible; cómo las vivencias son constitutivas de la unidad sintética del yo, de su identidad; cómo el ego posibilita mediante su actividad la formación de habitualidades; y la importancia del principio de la asociación, donde se

constituyen todas las actividades. Para mostrar luego cómo el yo conserva su identidad a pesar de devenir, de estar temporalizado y ser temporalizante.

1. La noción del yo puro

La racionalidad se refiere necesariamente a una conciencia humana, que es su principio o fuente. De acuerdo con la lógica de la situación histórica que se desarrolló con la "nueva ciencia" inaugurada por Galileo, ocurrió que, junto con la nueva concepción del mundo como sistema racional y universo de entes ideales accesibles al conocimiento matemático, pasaron al primer plano aquellas funciones y operaciones mentales que producían y creaban teorías matemáticas. De tal modo, surge una tendencia orientada hacia el campo de la conciencia. Esta tendencia se manifestó con máxima claridad en el pensamiento de Descartes.

Las dos tendencias filosóficas cuyo antagonismo caracteriza la historia de la filosofía moderna parten de Descartes: la tendencia racionalista, representada por Malebranche, Spinoza, Leibniz y, según la interpretación de Husserl, por Kant, y la tendencia empirista desarrollada por Locke, Berkeley y Hume⁵. A partir de Descartes la orientación hacia el campo de la subjetividad y el estudio de la conciencia se coloca en términos explícitos, el filósofo francés pregunta: "¿Qué es lo que soy yo?", y se descubre precisamente como un ser que piensa⁶. Mediante la noción del yo, el hombre se designa y se capta a sí mismo; con semejante designación del hombre se abre un nuevo horizonte filosófico: el horizonte de la reflexión o el análisis de la conciencia.

El descubrimiento que aquí nos interesa es el del *ego cogito cartesiano*, y las consecuencias que estaban implícitas, pero ocultas en la duda metódica universal de Descartes —o, como Husserl la designa la "ἐποχή cartesiana"⁷— consecuencias que el mismo Descartes no tuvo quizá plena conciencia, o por lo menos no llegó a formularlas en forma explícita, pero precisamente Husserl sí las detecta y las explicita⁸. La duda universal

5 Husserl, Edmund., *Crisis de las Ciencias Europeas*, Opt cit. §21. La próxima vez que se haga referencia a esta obra utilizaremos la abreviatura CCE.

6 Descartes. *Meditaciones Metafísicas*, Med. II

7 CCE § 17

8 *Ibidem*

de Descartes revela la certeza absoluta y apodíctica de la existencia del *ego* que duda, así como la totalidad de sus actos de conciencia o vivencias (*cogitationes*) y prevalece hasta el punto de que el intento de su duda universal se convierte en el intento de negación universal. En cambio Husserl, no retoma la idea cartesiana, solamente “se limita a poner de relieve el fenómeno de colocar entre paréntesis o del desconectar”, lo cual no necesariamente está ligado al intento de dudar.⁹

La "ἐποχή" universal en el primer volumen de *Ideas*, Husserl la caracteriza como limitación y la formula en dos palabras, dice:

Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis, así, pues, este mundo natural entero, que está constantemente "para nosotros ahí delante", y que seguirá estándolo permanentemente, como "realidad" de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis. Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, no por ello niego "este mundo", como si yo fuera un sofista, ni dudo de su existencia, como si yo fuera un escéptico, sino que practico la ἐποχή "fenomenológica" que me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo¹⁰.

De este modo la suspensión engloba todas las certezas, convicciones y creencias, tanto las de la vida científica como las de la vida precientífica, también engloba la creencia en la existencia (“en sí y por sí misma”) del mundo vital que se da en la experiencia perceptual, de ese mundo en el cual vivimos, y al que aceptamos sin más como base de todos nuestros esfuerzos y actividades, cognoscitivos o de cualquier otra índole.

En la interpretación de Husserl, la duda de Descartes nos remite a algo más que la mera proposición axiomática "*ego cogito*", o "*sum cogitans*". Más bien la proposición debería decir así: "*ego cogito—cogitata qua cogitata*¹¹". La "ἐποχή" husserliana revela el campo de las *cogitationes* y de sus *cogitata* correspondientes, como esfera apodíctica del

9 *Ideas I*, Hua. III/1 63

10 Hua III/1 65.

11 CCE § 17

ser absoluto¹², esfera que tiene prioridad y prelación con respecto a los restantes campos del ser y de la existencia, ya que constituye su presupuesto apodíctico absoluto.

De acuerdo con Husserl, el error de Descartes es identificar el *ego*, el campo de la conciencia, con el alma¹³ humana. Ya que la noción de un alma pura, diferente del cuerpo, es producto de una abstracción, de la abstracción que conduce al concepto de una naturaleza corporal pura. El alma es lo que queda una vez que se ha hecho abstracción de lo corporal. En otras palabras, Descartes descansa en la certeza galileana de que existe una naturaleza corpórea cuyo verdadero ser, tal como realmente es en sí mismo, es accesible para el conocimiento matemático. Su objetivo consiste en sentar la justificación y el fundamento últimos de la ciencia galileana y del objetivismo ingenuo como fuentes de conocimiento metafísicamente válido.

Pero, ya descubierto el *cogito* e identificado con el alma en la paralela psicológica, Descartes debió abordar la tarea del trascender del *ego*, de llegar mediante inferencias a existentes "exteriores" al *ego*. Lo que significa "exteriores al campo de lo psíquico". Y con semejante descubrimiento del *ego*, señala Husserl, Descartes abre horizontes completamente nuevos para la filosofía moderna, sin embargo, su concepción de la subjetividad adolece de una ambigüedad. Por un lado, refiere toda validez al pensamiento, y recurre a éste para validar la ciencia objetiva y la existencia del mundo mismo. Aquí aparece, según el fenomenólogo, el tema de la subjetividad trascendental en su forma primitiva¹⁴.

Y por otro lado, Descartes al identificar el *ego* con el alma en tanto que substancia pura, concibe el *ego* como un existente mundanal, porque según Husserl, Descartes

12 El ser absoluto es el ser inmanente, como ser absoluto es un ser en sí en el que nada puede entrar y del que nada puede escapar. El ser absoluto no tiene un "exterior" espacio temporal ni está dentro de ningún orden. Es por esencia independiente de todo ser de un mundo. *Ideas* I. 114

13 El francés considera que la idea de alma es sólo inteligible al intelecto y no puede ser captada mediante los sentidos, así pues considera que el alma carece de los accidentes del cuerpo, es una substancia pura que puede concebir, querer y sentir algunas u otras cosas, y en medio de ese cambio ella permanece siendo la misma. En cambio, el cuerpo humano se transforma y puede perecer. El alma no perece, es inmortal por su propia naturaleza y esta certeza esta fundada sobre la explicación de la física.

14 CCE § 18

designa al ser que es con el título *cogito* y todo lo que es, en ese sentido, es un “para mí” gracias a que yo lo experimento, lo percibo, lo recuerdo, pienso de cualquier modo en él, lo juzgo, lo valoro, lo deseo, etc. Y además, éste debe ser estudiado por la ciencia objetiva de la psicología (objetiva por cuanto está estructurada sobre el modelo de la física). Pero si consideramos que el mundo y todos los existentes mundanales están constituidos según Descartes por *cogitationes*, y reciben el sentido de su ser (“*Seinssinn*”) de esas *cogitationes*, incluso el *ego* o “yo” psicológicos, resulta, pues, el falseamiento psicologista del *ego* al concebir a este último *ego* como existente mundano. Estas ambigüedades, incompatibilidades y contradicciones fueron lo que impulsó a Husserl a desentrañar la plena significación y la verdadera importancia de la conciencia o vida trascendental¹⁵, que va mucho más allá de lo que el mismo Descartes había imaginado.

Es necesario dejar en claro que el análisis fenomenológico no es meramente un constructo o método puramente ideal, sino que la fenomenología es una ciencia eidética. La expresión *eidōs* aparece en Husserl como sinónimo de la palabra alemana “Wesen” que significa esencia o ser. El campo de investigación de la fenomenología está formado por vivencias, las cuales no son abstracciones, sino que pertenecen a lo concreto. En su método y planteamiento de problemas nos encontraremos con la problemática de la significación y las condiciones necesarias que satisfagan todo problema relacionado con la descripción y explicitación de la corriente de la conciencia.

Por su parte, la fenomenología quiere ser una ciencia descriptiva de esencias de las vivencias puras trascendentales, y por supuesto existir como toda disciplina descriptiva,

15 Husserl nos explica que “siendo inherente al sentido propio del mundo esta *trascendencia*, de un estar incluido, pero no como parte integrante, quiere decirse que el yo mismo, que lleva en sí un mundo como un sentido válido, y que este sentido presupone por su parte necesariamente, es *trascendental* en sentido fenomenológico, y los problemas filosóficos que brotan de esta correlación son problemas filosófico-trascendentales.” (Hua I. 65). Así la actitud fenomenológica, con su epojé, consiste en que conquisto el último punto de vista pensable de la experiencia y el conocimiento, en el cual me convierto en el espectador no partícipe de mi yo y mi vida-de-yo naturales-mundanos, la cual por ello es solamente un fragmento particular o una capa particular de mi vida trascendental descubierta. Soy no partícipe en la medida en que me “abstengo” de todos los intereses mundanos que de todos modos tengo, en la medida en que yo ---el que filosofa--- me sitúo sobre ellos y los contemplo, los tomo como temas de la descripción, como hago en general con mi ego trascendental. (Hua I. 15)

pero en su caso no como idealizante o constructivista. Es decir, no mediante nombres que existen sólo en el pensamiento, o modelos a los cuales no es posible atribuirles realidad concreta, aunque estos ofrezcan criterios para la razón ni tampoco únicamente mediante la producción y el uso de construcciones lógicas para indicar entidades cuya esencia se cree confirmada por la confirmación de hipótesis o de sistemas lingüísticos. Por estos motivos encontramos que la fenomenología, al explicitar la noción del yo y la de conciencia evita un reduccionismo tanto al objetivismo ingenuo como al psicologismo y también al dualismo.

La conciencia, la subjetividad, la personalidad y el descubrimiento de la noción del yo son formas. Estas formas han sido estudiadas mediante el método fenomenológico por Husserl, quien ha explicitado y liberado de ambigüedades dichas nociones. El filósofo moravo comienza con el análisis de la corriente de conciencia y la crítica a los planteamientos esbozados en su tiempo por corrientes de corte psicológico, que pretendían explicar la conciencia reduciéndola únicamente a la vida psíquica de un yo. Los primeros análisis husserlianos no plantean necesaria la referencia a un yo, sin embargo nuestra tarea consiste en investigar el surgimiento de dicha referencia; su gestación u origen, lo que en ella cambia y lo que permanece; lo que va modificándose y enriqueciéndose a partir de los análisis y descubrimientos del fenomenólogo y su proyecto filosófico.

El primer texto husserliano donde encontramos la mención de un yo (sólo como empírico), es en *las Investigaciones Lógicas*¹⁶, aunque Husserl en esta obra no refiere a un yo puro entendido como polo de todas sus vivencias; porque todas las vivencias de un yo empírico se unifican en una corriente de conciencia, la cual es en realidad anónima. Pero, ¿por qué Husserl en esta etapa de su pensamiento, no considera necesaria la existencia de un polo yo puro de las cogitaciones? Antes de responder, tomemos en cuenta ciertas precisiones, ya que hay varias modificaciones sobre esta cuestión en el planteamiento husserliano. Después podremos preguntar también ¿Por qué es importante la aceptación

16 Hua XIX/1. V Inv. §2-12

de un yo puro entendido como polo de sus actos?, ¿cómo se conforma la unidad de la conciencia aceptando a un yo puro?, y por otra parte, ¿en qué consiste su continua permanencia en la continuidad del flujo de dicha vivencia de conciencia?¹⁷

Basicamente la *quinta de las Investigaciones lógicas (en Hua. XIX/1)*, nos proveerá las coordenadas para plantear la temática de la introducción de la noción del yo puro en la fenomenología husserliana, sus implicaciones y el horizonte de comprensión que se abre con la aceptación de un yo puro en el ámbito filosófico fenomenológico. Precisamente, mediante el análisis sobre la constitución fenomenológica del yo y sus modos de conciencia habremos de traer luz sobre el proceso en que se conforma la identidad personal y las implicaciones que conlleva, las cuales no abogan por el camino de un solipsismo o una extrema individualidad ni por la dispersión del yo en una masa homogénea, la cual estaría compuesta de individuos encaminados por una voluntad ajena a la de su propia corriente de conciencia, es decir, que no distinguirían lo propio de lo ajeno.

En la primera edición de *las investigaciones lógicas (1900/1)* el padre de la fenomenología sólo acepta la existencia de un yo empírico entendido como unidad de las vivencias psíquicas que forman un curso de vida; una corriente de conciencia que fluye continuamente, que es permanente¹⁸, que se define por la intencionalidad y por mor de dicha intencionalidad se trasciende a sí misma hacia sus objetos. Es permanente en el sentido de que toda unidad constituida en la corriente de conciencia tiene una duración, detenta una forma constante que aparece como lo idéntico de ese continuo ser que es un constante proceso de temporalización. Podemos considerar a cada unidad constituida como un acontecimiento o momento en sucesión a otros momentos, los cuales conforman una unidad de momentos de vivencias que se suceden en el flujo temporal. Esto quiere decir: lo que se encuentra en continuo cambio es el fluir mismo de la conciencia, y este

17 Hua XIX/1. 368-369

18 El carácter de permanencia no está referido a la noción de eternidad en el tiempo, sino a la continua forma en la que aparece, que es la del flujo continuo.

cambio transcurre en la forma constante o permanente de flujo continuo que le pertenece esencialmente.

Ahora bien, en esta permanencia, para el Husserl de las *Investigaciones lógicas*, radica la unidad de la conciencia. Esta fluctuación de la conciencia no es nada objetivo en el tiempo. En ella hay “ unidades de coexistencia que fluyen de un instante a otro sin solución de continuidad entre sí y constituyen una unidad de variación, que es la variación de la conciencia”¹⁹. En suma, es la forma del tiempo, pero no del tiempo del mundo objetivo real; sino el tiempo que aparece en el curso mismo de la conciencia y el correr de tal curso, su forma misma como corriente es lo que unifica la conciencia, sin necesidad de pensar en un yo puro.

Sin embargo, en las notas a la segunda edición de las propias *investigaciones lógicas* (1910/11) se observa que Husserl cambió de opinión respecto a la innecesaria presencia de un “yo puro”. Y años más tarde Husserl encuentra al yo puro que negaba en el curso de la discusión con Paul Natorp, discusión sobre la aceptación del yo puro como el punto unitario de referencia, al que alude peculiarmente todo contenido de conciencia. Para Natorp este yo puro era esencial al hecho del vivir, pero esta referencia al yo en Husserl no equivale exactamente al yo de Natorp, dicha referencia es propiamente la que constituye lo común y específico de la conciencia. La aceptación de la noción del yo puro por Husserl tiene lugar con toda claridad en el primer volumen de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, esto se refleja en las notas añadidas a la segunda edición (1913) de las *Investigaciones lógicas*, pero también en los *Textos sobre intersubjetividad* (1910/1911), tomando en cuenta las reediciones y respectivas correcciones. Pero, entonces, ¿cómo se llegó a dicha aceptación? Describamos cómo se constituye el yo puro como polo de sus actos y contenidos de conciencia en el ámbito fenomenológico y el proceso que lleva más adelante a la constitución de la

19 Hua.XIX/1 369

identidad personal del yo en la esfera primordial inmanente, justo en la corriente de la vida de conciencia.

1.1 El yo empírico y la corriente unitaria de conciencia

En este apartado analizamos la noción de acto, la de representación, la de vivencia intencional y la de conciencia como corriente de las vivencias, para mostrar el primer planteamiento, en el cual Husserl no contempla la necesidad de un yo puro, y posteriormente el por qué de su cambio de opinión a este respecto.

En la *quinta de las Investigaciones Lógicas* Husserl tematiza la importancia de las vivencias del significar, las cuales remiten a actos²⁰, que en sentido amplio se refieren a vivencias intencionales dirigidas a objetos; él considera que la descripción psicológica de los procesos del pensamiento es necesaria; sin embargo es una condición insuficiente para una disciplina que pretende explicitar dichos procesos. Una de las cuestiones clave que aquí se tratará es la siguiente: ¿cuáles son las estructuras esenciales de los actos nominativos y predicativos?, pues, la fundación esencial teórica (de importancia decisiva para la interpretación y las respectivas regulaciones) en todo pensamiento correcto no puede ser psicológica, sino puramente lógica como ciencia universal²¹.

Husserl en *Investigaciones Lógicas* encuentra que el significar reside en el carácter²² del acto²³ de la vivencia del significar y no en el objeto significado²⁴; pues los

20 Husserl toma la noción de acto de su maestro Franz Brentano, para quien acto refería generalmente a la ejecución de una vivencia psíquica, aunque Husserl la modifica en el sentido de vivencia intencional, así define una importante unidad genérica en la esfera de las vivencias (tomadas en pureza fenomenológica).

21 Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, *An introduction to husserlian phenomenology*, Northwestern University Press Evanston, Illinois, 1993. pp. 27-36

22 En la segunda edición Husserl cambia carácter de acto (*Aktcharakter*) por vivencia de acto *das Akterlebniss*.

23 Con esto se quiere decir que: la esencia del significar como acto o vivencia, no se encuentra en la transferencia de sentido (*Bedeutungsverleihenden*) al objeto, sino en el contenido significado. El contenido de la respectiva vivencia significativa en ese sentido ideal no es lo que la psicología mienta como contenido, como cualquier parte real o un lado de la vivencia. La palabra significar abre el contenido lógico y llega a estar en una interconexión puramente lógica, exactamente como presentación o concepto, como juicio o enunciación, y no puede valer en sentido real como parte del acto de comprensión encontrado.

24 En las *investigaciones Lógicas* se plantea de este modo, y es hasta *Ideas I* en donde Husserl introduce una modificación importante a este respecto y desplaza la noción del significado del lado del noéma. (§87-§96)

actos son vivencias intencionales dirigidas a objetos²⁵. Así, toda significación reside en un acto intencional o intención significativa, y el concepto de acto tiene por ello el sentido de una vivencia intencional.

[...]Ahora bien, no hay en la psicología descriptiva término más discutido que el de “actos”, por lo cual ha podido suceder que la duda, ya que no instantánea repulsa, haya hecho presa en todos los pasajes de las investigaciones anteriores en que el concepto de acto ha servido para caracterizar y expresar nuestra concepción. Es, por tanto, una importante condición previa para resolver los problemas indicados el aclarar, ante todo, este concepto. Y se pondrá de manifiesto que el concepto de acto, *en el sentido de vivencia intencional*, define una importante unidad genérica en la esfera de las vivencias (tomadas en pureza fenomenológica) y que, por ende, la inclusión de las vivencias significativas en este género proporciona en realidad una valiosa característica de las mismas.[...]²⁶

Pero además de ser una vivencia intencional todo acto es una *presentación*²⁷ (*Vorstellung*) o tiene a la base una. Aquí entra en cuestión lo que se entiende bajo el término “*presentación*”, pues la consideración imperante por los contemporáneos de Husserl mezclaba los fenómenos de la conciencia con los objetos a los que ésta se dirige; “Los actos psíquicos son designados con frecuencia como 'operaciones de la conciencia', como 'referencias de la conciencia a un contenido (objeto)', y la 'conciencia' es definida muchas veces justamente como una expresión colectiva de los actos psíquicos de toda especie”²⁸. Para dilucidar lo que es la conciencia, Husserl examina los siguientes significados de la misma corriente en su tiempo:

[...]La conciencia como total consistencia fenomenológica real (*reell*) del yo empírico como entrelazamiento de las vivencias psíquicas en la unidad del curso de la corriente de las vivencias.²⁹

25 Hua. XIX/1. 352

26 Ibid. 353. Traducción Manuel García Morente.

27 No hemos traducido *Vorstellung* por “representación” como se ha usado por traductores como Manuel García Morente, Cesar Moreno y Javier San Martín, Agustín Serrano de Haro, Miguel García Baró y Antonio Ziri6n, ellos consideran esta traducci6n en el sentido husserliano m1s amplio, cercano al sentido cartesiano y lockeano. Traducimos *Vorstellung* por presentaci6n en el sentido husserliano m1s estrecho y m1s cercano a Kant, t6rmino tambi6n usado por Mario A. Presas y Julia Iribarne, as1 tambi6n consideramos que es un acto diferente el representar que el presentar “algo” frente a nosotros. Entre las acepciones que se le adjudican al t6rmino *Vorstellung* encontramos, objetivaci6n mental, idea, percepci6n, y en sentido no filos6fico, concepci6n e imaginaci6n. Descartamos el t6rmino de representaci6n por los motivos anteriores y por la carga que ha adquirido el t6rmino a trav6s de la historia de la filosof1a, evitando con ello malinterpretaciones.

28 Hua XIX/1 354. Trad.Manuel García Morente

29 En sus notas al pie de p1gina correspondientes a la primera edici6n, Husserl dec1a yo espiritual en vez de yo empírico; lo interesante es la igualdad que traza entre la conciencia y el yo fenomenol6gico como entretejido de las

La conciencia como percepción interna de las vivencias psíquicas propias.
 La conciencia como nombre colectivo para toda clase de actos psíquicos o vivencias intencionales.[...]³⁰

La primera definición de conciencia refiere a una unidad fenomenológica de las vivencias de un yo empírico, de un yo mundano; Husserl siguiendo a Wundt y contra los argumentos psicologistas, afirma que los contenidos o vivencias son acontecimientos reales que “cambian continuamente y se entrelazan unos con otros para constituir la unidad real de la conciencia de un individuo psíquico correspondiente”. Son también vivencias o contenidos de conciencia las percepciones e igualmente lo son las (*Vorstellungen*) presentaciones de la imaginación y de la fantasía, los actos del pensamiento conceptual; las presunciones y las dudas; las alegrías y los dolores; las esperanzas y temores; los deseos y voliciones, etc. tal como tienen lugar en nuestra conciencia. Estas vivencias íntegras y plenas son experimentadas concretamente, sus partes componentes y también sus momentos abstractos, los cuales son contenidos reales de la conciencia³¹.

Siguiendo los análisis que Bernet³² realiza sobre la obra de Husserl, vemos que el fenomenólogo moravo en la primera edición de las *Investigaciones lógicas* introduce aportes decisivos describiendo una forma de entrelazamiento intencional entre sujeto y objeto, que está “más acá” de su separación y oposición.

Posteriormente³³, Husserl encuentra en la desconexión de la referencia a la existencia-empírico-real, la clave para refutar la afirmación de que: “la diferencia entre el contenido consciente en la percepción y el objeto percibido (exterior) mentado perceptivamente era una mera diferencia del punto de vista”; lo que significa, de la

vivencias. Que después lo vincula con la unidad de la corriente de vivencias.

30 Hua. XIX/1. 356. Libre traducción

31 El concepto de vivencia ya en la segunda edición de las *Investigaciones* introduce una modificación al respecto, es tomado de un modo fenomenológicamente puro, en el cual deja de tomarse en cuenta o se desconecta cualquier referencia existencia-empírico-real-mundana (trátase de seres humanos o animales) Hua. XIX/1. 356-357.

32 Rudolf Bernet, *¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto?:* en Rizo Patrón de Lerner, Rosemary, *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea.* Pontificia Universidad católica del Perú, Lima. 1993. p 154-155

33 Con la introducción de la reducción en la segunda edición de las *Investigaciones lógicas.*

referencia por un lado meramente “subjetiva” y de otra, meramente “objetiva” considerando ambas como un solo fenómeno. Por ejemplo, si percibimos un color sobre la superficie de un objeto-imagen, pensemos en una pelota de color azul; el color que aparece en nuestra percepción visual de la pelota, aparece como una cualidad de la pelota y es vinculado en una unidad con ella como existiendo actualmente. Su modo de darse es correspondiente a la vivencia, a la percepción visual que tenemos de la pelota azul, siendo el color azul un elemento real en la vivencia de percepción que tenemos de la pelota como unidad compuesta por elementos reales; mas no es la vivencia de percepción; al vivir la percepción de la pelota azul, al color visto le corresponde “la *sensación de color*, el momento cromático fenomenológico, cualitativamente definido, el cual experimenta una ‘aprensión’ objetivadora en la percepción o en un componente de la misma que le pertenece privativamente (‘fenómeno de la coloración objetiva’)”³⁴. De esta suerte, sucede la común confusión entre ambas cosas, la sensación de color y la coloración objetiva del objeto. Husserl muestra que en su época se hablaba como si una y otra fuesen la misma cosa, considerada tan sólo desde diversos puntos de vista e intereses: pues si se consideraba psicológica o subjetivamente, la llamaban sensación; considerada física u objetivamente, era nombrada propiedad de la cosa exterior. En contra de esto, precisamente nuestro ejemplo señala la diferencia aprehensible entre el azul de la pelota, visto objetivamente como uniforme y la gradación de las sensaciones cromáticas subjetivas, que son las vivencias, justo el fenómeno de percepción; “diferencia que se repite respecto de todas las clases de propiedades objetivas y las complejiones de sensaciones correspondientes a ellas”.

[...]Así como nosotros nos aparecemos a nosotros mismos como miembros del mundo fenoménico³⁵, las cosas físicas y psíquicas (los cuerpos y las personas)

34 Hua XIX/1.359

35 Nota 2: De este mundo sólo se trata aquí en *cuanto* aparente; pues quedan eliminadas todas las cuestiones sobre la existencia o inexistencia del mismo -juntamente con el yo empírico que aparece en él--, si queremos dar a todas éstas consideraciones un valor, no psicológico-descriptivo, sino fenomenológico puro. Obsérvese, pues, que lo mismo que hasta aquí, todo nuevo análisis desarrollado primero psicológicamente, admite realmente esa “purificación” que le

aparecen en referencia física y psíquica a nuestro yo fenoménico. *Esta referencia del objeto fenoménico* (que se suele llamar también contenido de conciencia) *al sujeto fenoménico*, al yo, como *persona empírica*, como cosa, es, naturalmente, *distinta de la referencia del contenido de conciencia, en nuestro sentido de vivencia, a la conciencia en el sentido de la unidad de los contenidos de conciencia* (o de la consistencia fenomenológica del yo empírico). Allí se trata de la relación entre dos cosas aparentes; aquí de la relación de una vivencia suelta con la compleción de las vivencias. Igualmente hay que distinguir, a la inversa, la referencia de la persona aparente yo a la cosa exterior aparente y *la referencia entre el fenómeno de la cosa como vivencia y la cosa aparente*. Para hablar sólo de esta última referencia démonos clara cuenta de que la vivencia misma no es lo que está presente intencionalmente “en” ella; como cuando, por ejemplo, comprobamos que los predicados del fenómeno no son a la vez predicados de lo que aparece en él.[...]³⁶

En la respuesta husserliana al equívoco de considerar los contenidos conscientes y el objeto percibido como si fuera lo mismo, un mismo fenómeno, encontraremos que si diferenciamos los actos ejecutados en la vivencia del percibir que tenemos de las cosas percibidas: dichos actos aparecerán cada uno en distinta forma y diferenciamos lo percibido del acto de percibir. Se comete un equívoco, pues, al llamar *fenómeno* no sólo a *la vivencia en que consiste el aparecer del objeto*³⁷, sino también *al objeto aparente como tal*. El equívoco desaparece al darnos cuenta de que “el fenómeno de la (cosa) vivencia, no es la cosa aparente, la cosa que se haya frente a nosotros”, porque los fenómenos no son los objetos-cosas del mundo fenoménico que aparecen delante de nosotros, sino que son vivencias.³⁸

En esta referencia, la cual es de particular interés para nosotros, Husserl encuentra que la vivencia no es lo que está presente intencionalmente en ella misma; como lo hemos visto en el ejemplo de los predicados del fenómeno (La percepción de la pelota azul), los cuales no son a la vez predicados de lo que aparece en él. De esta forma, se establece una

presta el valor de fenomenológico *puro*. (Nota de Husserl a la edición)

36 Hua. XIX/1. 360. Traducción de Manuel García Morente y Jose Gaos.

37 Por ejemplo, la vivencia concreta de la percepción de la pelota azul, en la que el objeto mismo nos está presente.

38 Husserl introduce la *ἐποχή* fenomenológica —posteriormente en el año 1907— para el análisis fenomenológico de la experiencia inmanente. De este modo posibilita la distinción entre lo real (*real*) como cosa del mundo empírico y lo real (*reell*) como unidad de los contenidos de la conciencia de un sujeto. Aquí lo noemático hace referencia a un aspecto de la vivencia intencional, la cual radica en referenciar una cosa, lo cual llamamos sentido y eventualmente un múltiple sentido. Por otra parte, la multiplicidad de datos comprobables en una intuición realmente pura responde a los múltiples datos de los ingredientes (*reell*), del contenido noético, datos que son por su parte integrantes precisamente de un correlativo “contenido noemático” o “nóema”. (*Ideas I*. §88)

nueva referencia entre la complejión de sensaciones vivida en el fenómeno³⁹ y el objeto aparente, como cuando se dice que en el acto de aparecer, se vive la complejión de las sensaciones; sin embargo éste se “aprehende” simultáneamente, se apercibe de cierto modo; pues su carácter fenomenológico de “aprehensión animadora” de las sensaciones consiste en el aparecer del fenómeno, es decir, en la vivencia misma. El ejemplo que Husserl enuncia para distinguir el sentido del término vivencia fenomenológica de la expresión popular de vivencia es el siguiente:

[...]Si alguien dice: he vivido las guerras de 1866 y 1870, llama “vivido” en este sentido a una complejión de procesos externos, de tal modo que el vivir se compone aquí de percepciones, juicios y otros actos mediante los que el proceso se vuelve un fenómeno objetivo y tales objetos refieren al yo empírico.[...]⁴⁰

La diferencia del concepto en su sentido fenomenológico está en que la conciencia que los vive no tiene en sí estos procesos como partes integrantes o componentes suyos, ni las cosas que participan en ellos aparecen como si fuesen sus vivencias psíquicas, sus componentes o contenidos reales⁴¹. Lo que en ella existe realmente son los respectivos actos del percibir, del juzgar, etc.; con su respectivo material de sensaciones cambiante, su contenido aprehensivo, sus respectivos caracteres de posición. “Vivir” en sentido fenomenológico es un vivir, en donde el “tener” refiere a ciertos contenidos que operan como componentes de la unidad de conciencia de un yo empírico. Dicha conciencia se halla compuesta de una multiplicidad de “partes”; y precisamente cada una de estas partes se llama *vivida*. De este modo, todo lo que vive el yo o la conciencia es justamente su vivencia. Un punto clave de la distinción anterior entre el concepto popular y el

39 Recordemos que la sensación de color nos remite “al momento cromático fenomenológico, cualitativamente definido, que experimenta una “aprehensión” objetivadora en la percepción o en un componente de la misma que le pertenece privativamente (“fenómeno de la coloración objetiva”). Aunque no se debe confundir ambas cosas, la sensación de color como fenómeno de carácter inmanente (subjetivo) y el colorido objetivo del objeto y su carácter no inmanente. Es necesario señalar la diferencia fácilmente aprehensible entre el azul de nuestra pelota, tomada como ejemplo, visto objetivamente como uniforme, y la gradación de las sensaciones cromáticas subjetivas, es indudable y necesaria la distinción en la percepción misma; es una diferencia que se repite respecto de *todas* las clases de propiedades objetivas y las complejiones de sensaciones correspondientes a ellas (LU. 359. Trad. Manuel García Morente)

40 Hua. XIX/1. 361. Libre traducción

41 Es lo que en líneas anteriores se ha nombrado como la referencia del objeto fenoménico (que se suele llamar también contenido de conciencia) al sujeto fenoménico, al yo, como persona empírica, como *Gegenstand* que literalmente quiere decir enfrente o el que está erguido frente o contra algo o alguien. Hua. XIX/1. 361

fenomenológico de la vivencia, es que la vivencia es inmanente y lo que se entiende popularmente por fenómeno refiere al objeto mentado; esto es, el objeto como tal no es vivido, sino sólo es nombrado, percibido, recordado, amado u odiado, etc.

En las *Investigaciones lógicas Husserl* admite únicamente al yo empírico, restringiendo el yo psíquico a su contenido fenomenológicamente puro; así, el yo queda entendido como la unidad de la conciencia, la compleción real de las vivencias; vivencias que cada uno de nosotros encontramos como existentes y de las que tenemos evidencia en nosotros mismos. Pero con esta distinción Husserl plantea que el yo⁴² no es nada peculiar que flote sobre las múltiples vivencias, pues éste es simplemente idéntico a la unidad sintética propia de sus vivencias. La aceptación de este yo fenomenológico se limita aquí a las vivencias enlazadas en una corriente unitaria de conciencia, que corresponde al yo fenomenológicamente considerado. Con ello, Husserl considera que no hay ningún principio referencial que tenga la función de un polo yo como unificador. Pues la conciencia en su forma primordial implica el flujo mismo de la corriente de conciencia y ella misma se unifica.

[...]Los contenidos de la conciencia, como los contenidos en general, tienen sus modos legalmente determinados de unirse, de fundirse en unidades más amplias; y en tanto llegan a ser y son unidad, se ha constituido ya el yo fenomenológico o la unidad de la conciencia, sin que sea necesario además para ello un principio propio, el yo, sujeto de todos los contenidos y unificador de todos ellos una vez más. La función de semejante principio sería incomprensible aquí como en todas partes⁴³

Por otra parte, Husserl encuentra que una segunda acepción (corriente en su tiempo) de la conciencia⁴⁴ está en el término de “conciencia interna”, término que proviene de la psicología de Franz Brentano; dicha conciencia refiere a la percepción interna que acompaña a cada vivencia. Nuestro fenomenólogo, en cambio, indica que tal percepción es

42 En la primera edición aparece sólo el término yo, pero en la segunda edición (1913) complementa la noción de yo como el yo fenomenológico reducido. (Hua. XIX/1. 363), lo que ya aparece en *Ideas I*.

43 Nota 5 a la segunda edición: El autor ya no aprueba la oposición a la teoría del yo “puro” que sostuvo en la primera edición, oposición que se manifiesta ya en este párrafo. Véanse las *Ideen* antes citadas en esta nota (cf. l. c., § 57, p. 109; § 80, p. 159). Hua XIX/1. 364.

44 En *Investigaciones lógicas*.

una percepción adecuada; que no atribuye a sus objetos nada que no esté presentado, intuitivamente dado, en la vivencia real misma de esa percepción y del mismo modo a la inversa. La percepción adecuada presenta y pone a los objetos exactamente como son vividos, fáctica e intuitivamente.

[...]Toda percepción está caracterizada por la intención de aprehender su objeto como presente en su misma corporeidad. La percepción responde a esta intención con señalada perfección, o sea es *adecuada*, cuando el objeto está presente en ella real y “corporalmente” en el sentido más riguroso, tal como es, siendo aprehendido íntegramente, o sea, encerrado realmente en el percibir. Es, pues, claro por sí mismo e incluso evidente por la esencia pura de la percepción, que *sólo* la percepción interna puede ser percepción adecuada, que sólo ésta puede dirigirse a vivencias dadas simultáneamente con ella misma, pertenecientes con ella a una misma conciencia; y esto, considerado exactamente, sólo es aplicable a las vivencias en sentido fenomenológico puro. [...]⁴⁵

Pero la expresión “percepción interna” tiene cierta ambigüedad que nos podría inducir al equívoco de pensar un “afuera” y un “adentro”, motivo por el que Husserl opta por establecer un término más preciso y libre de ambigüedades. Así, designa a la percepción interna como percepción adecuada, liberándose así de la ambigüedad en el ámbito epistémico y psicológico de las tesis de “percepción interna” y “percepción externa”; nombrándolas entonces como percepción adecuada e inadecuada, teniendo esto su fundamento en la esencia fenomenológica pura de estas vivencias⁴⁶. Así, a la percepción de cosas es inherente también una cierta *inadecuación*, esto es, una cosa sólo puede en principio darse "por un lado" por medio de matices o escorzos, y esto no quiere decir sólo incompletamente, o imperfectamente en un sentido cualquiera, sino justo lo que sucede en el tránsito de su exhibición.

45 Hua. XIX/1 365-366.

46 “Los dos conceptos de conciencia tratados hasta ahora mantienen estrecha relación en algunos investigadores, como por ejemplo, Brentano; porque éstos creen poder considerar la conciencia (o la vivencia) de contenidos en el primer sentido como una conciencia en el segundo sentido. En este último es consciente o vivido lo que es percibido interiormente (y esto significa siempre en Brentano *adecuadamente*); consciente en el primer sentido hemos llamado a todo lo que está presente como vivencia en la unidad de la conciencia. El equívoco que impulsa a entender la conciencia como una especie de saber, un saber intuitivo, ha debido de ser aquí la causa de una concepción grabada con incompatibilidades demasiado difíciles. Recordemos el regreso infinito que se produce por la circunstancia de que la percepción interna es también ella misma una vivencia, o sea, necesita una nueva percepción a la cual es aplicable lo mismo, etc.; regreso que Brentano trató de evitar con la distinción entre dirección primaria y secundaria de la percepción. Como nuestro interés se dirige aquí a los hechos fenomenológicos puros, habremos de dejar aparte teorías de esta índole, mientras no quepa demostrar fenomenológicamente la necesidad de admitir una acción continua de la percepción interna”.(Hua XIX/1 366-367)

Entonces resulta innegable que el segundo concepto de conciencia es el más fundamental y originario. Luego, si a la manera cartesiana consideramos el *cogito ergo sum* o el simple *sum* como una evidencia que puede sostener su validez frente a todas las dudas concebibles, será notorio que el yo empírico no puede pasar aquí por yo (debido a que el yo empírico es mundano, es el hombre real). Sin embargo, la evidencia de la proposición *yo soy* no puede depender del conocimiento y admisión de los conceptos filosóficos del yo, conceptos siempre discutibles. De esta suerte, resulta que en el juicio *yo soy*, la evidencia pende de cierto núcleo que hay en la representación empírica del yo, el cual aún no está definido con rigor conceptual. Entonces, nuestro fenomenólogo se pregunta sobre lo que puede entrar en ese núcleo conceptualmente impreciso y por ende inefable, sobre lo que constituye en cada caso lo dado en el yo empírico; para responder a estas cuestiones, inmediatamente acude a los juicios de la percepción adecuada⁴⁷.

Encontrando por una parte, que:

“no sólo es evidente el *yo soy*, sino también incontables juicios de la forma *yo percibo esto o aquello*, siempre que en ellos yo no suponga meramente, sino que esté seguro y con evidencia, de que lo percibido está dado tal como es mentado; siempre que yo aprehenda la cosa misma como es; por ejemplo, este placer que me llena, este fenómeno de la fantasía que flota ante mí, etc.”⁴⁸.

Con semejante descubrimiento Husserl da cuenta de que todos esos juicios comparten el destino del juicio *yo soy*; debido a que no son plenamente aprehensibles ni expresables de un modo conceptual; su evidencia radica en su intención viva, la cual no es comunicable adecuadamente por palabras, pues:

Lo percibido adecuadamente, tanto si se expresa en semejantes enunciados vagos como si permanece inexpresso, constituye, pues, la esfera epistemológicamente primera y absolutamente segura de lo que da por resultado en el momento correspondiente la reducción del yo empírico fenoménico a su contenido aprehensible de un modo fenomenológico puro. Como también será exacto, a la inversa, que en el juicio *yo soy* lo percibido adecuadamente bajo el término de yo constituye el núcleo que hace posible y funda la evidencia⁴⁹.

47 Hua XIX/1. 367

48 Ibid. 368

49 En una nota al pie de página y que pertenece a la segunda edición (de 1913) Husserl comenta lo siguiente: “[La exposición del texto, tomada de la primera edición sin variantes esenciales, no da razón de la circunstancia de que el yo empírico sea una trascendencia de la misma dignidad que la cosa física. Si la eliminación de esta trascendencia y la

Por consecuencia tenemos, que lo percibido adecuadamente es lo que constituye la primera esfera epistemológica, que da por resultado la reducción del yo empírico fenoménico *a su contenido aprehensible de un modo fenoménico puro*, es decir, desconectando todo lo mundano o empírico y penetrando en el ser propio de la conciencia, que en su ser propio no admite ninguna desconexión y que precisamente la reducción permite penetrar esa región *sui generis* propia del ser de la conciencia⁵⁰. Husserl encuentra que a esta esfera se agrega otra; es decir, se reduce a su contenido pasado fenomenológico, siendo todo lo que la retención subsiguiente por esencia de la apercepción nos da a conocer, y muestra la actualidad de la experiencia efectiva en el momento, uniéndose con el recuerdo. En esta ejecución la experiencia anterior “actual” se reduce a su forma fenomenológica pasada mediante el ejercicio reflexivo de lo retenido en el recuerdo sobre lo fenomenológico reproductivo. Así, procedemos con lo que por motivos empíricos podemos considerar como coexistente en lo percibido adecuadamente en cada momento o lo coexistente con el contenido reflexivo de la retención y el recuerdo; la experiencia anterior “actual” tanto con lo pasado como con lo futuro se conecta de un modo unitario y continuo, esto es, lo unitario y continuo refiere a la unidad del todo fenomenológico concreto, cuyas partes son momentos que se fundan, que se exigen recíprocamente en la coexistencia o fragmentos que al existir conjuntamente⁵¹ fundan formas de unidad como efectividad de su propia naturaleza:

reducción a lo dado de modo fenomenológico-*puro* no deja como residuo un yo puro, no podrá haber una evidencia real (adecuada): *yo soy*. Pero si existe esta evidencia realmente como adecuada --y ¿quién la negaría?-- ¿cómo dejar de admitir un yo puro? Este es justamente el yo aprehendido cuando *verificamos* la evidencia *cogito*: y esa verificación pura lo aprehende *eo ipso* de un modo fenomenológicamente “puro”, y necesariamente como sujeto de una vivencia “pura” del tipo *cogito*.]” Hua XIX/1 368.

50 Esto es lo que en *Ideas* explicita nuestro autor; del mismo modo resulta también exacto decir: que en el juicio yo soy, lo percibido adecuadamente bajo el término yo constituye al núcleo que hace posible y funda la evidencia de tal juicio. Lo que en la primera edición de las *Investigaciones lógicas* aún no estaba presente, siendo posterior su inserción en la segunda edición de las *Investigaciones lógicas* y con un mejor desarrollo ya en *Ideas I* (§31). Es exactamente lo que aparece como el efecto de la evidencia *cogito* del yo aprehendido y el efecto puro, se aprehende *eo ipso* fenomenológicamente puro y necesariamente como sujeto de una vivencia pura del tipo *cogito*. (*Ideas I* §28,31, 32, 33)
51 Hua. XIX/1. 369

[...]Al decir “conectándose de un modo unitario y continuo”, me refiero a la unidad del todo fenomenológico concreto, cuyas partes son, o *momentos* que se fundan, esto es, se exigen, recíprocamente en la coexistencia, o *pedazos* que, al coexistir, fundan por su propia naturaleza formas de unidad, las cuales entran también en el contenido del todo como momentos inherentes realmente a él. Y las unidades de coexistencia fluyen de un instante en otro, sin solución de continuidad entre sí, constituyen una unidad de variación, la del curso de la conciencia, que exige por su parte el continuo perseverar o el continuo variar al menos de un momento esencial para la unidad del todo, o sea, inseparable de él en cuanto todo. Este papel es el que representa principalmente la forma de exposición del tiempo, que pertenece de modo inmanente al curso de la conciencia, en cuanto unidad en el tiempo (o sea, no el tiempo del mundo real, sino el tiempo que aparece con el curso mismo de la conciencia, el tiempo en que este curso fluye). Cada instante de este tiempo se manifiesta en una gradación continua de “sensaciones temporales”, por decirlo así; cada fase actual del curso de la conciencia — en cuanto se manifiesta en ella todo un horizonte temporal de dicho curso— posee una forma, que abraza todo su contenido y permanece idéntica continuamente, mientras su contenido cambia sin cesar.[...]52

Precisamente esto es lo que constituye el contenido fenomenológico del yo empírico en el sentido de sujeto psíquico. Y la reducción a lo fenomenológico da como resultado esta unidad de la corriente de vivencias, siendo una unidad cerrada en sí realmente, desplegándose en el tiempo en gradación continua de “sensaciones temporales” que fluyen respecto a la forma expositiva del tiempo inmanente, el cual no es otro que el curso mismo de la conciencia.

Llegados a este punto de la exposición husserliana, en la *quinta Investigación lógica* no se acepta al yo puro entendido como polo de todo contenido de conciencia, que según los investigadores de la escuela neokantiana e investigadores empíricos proporciona su punto unitario de referencia. Especialmente, Husserl se refiere aquí a Paul Natorp y es con quien discutirá respecto de la noción del yo puro. Para Natorp este yo puro sería esencial al hecho del “vivir subjetivo” o de la conciencia, donde “la conciencia sería referencial al yo” y lo que se hallaría en esta referencia sería un contenido de conciencia, dice Natorp : “*Llamamos contenido* a todo lo que está referido en la conciencia a un yo — cualquiera que sea, por lo demás, su naturaleza—. Esta referencia es manifiestamente una y la misma para todos los contenidos, por muy cambiantes que sean. La referencia al yo es

52 *Ibidem*

propriadamente la que constituye lo común y específico de la conciencia”⁵³. Estos investigadores distinguen la referencia del hecho total de la *conciencia* con la expresión particular de *tener conciencia*⁵⁴; expresamente Husserl cita a Natorp en la quinta de las *Investigaciones Lógicas* sin interrupción⁵⁵, a quien también nosotros citaremos para entender la problemática expuesta en dicha *Investigación lógica* y traer luz sobre el punto de discusión, así pues, dice Natorp:

“El yo entonces aparece, como *centro subjetivo de referencia* para todos los contenidos de que tengo conciencia, así él se halla frente a estos contenidos de un modo que no puede compararse a ningún otro; no tiene con ellos una relación de la misma especie que ellos con él; no es consciente de sus contenidos, como el contenido lo es para él; el yo revela ser igual sólo a sí mismo, justamente en este hecho de que otra cosa puede ser consciente para él, mas nunca él mismo para otra cosa. El mismo no puede tornarse contenido y no es semejante a nada de lo que puede ser contenido de la conciencia. Por eso no cabe describirlo con más detalle; todo aquello con que podríamos intentar describir el yo o la referencia a él, sólo podría sacarse del contenido de la conciencia, y por ende, no alcanzaría al yo ni a la referencia al mismo. Dicho de otra manera: toda *representación* que nos hiciésemos del yo convertiría éste en un *objeto*. Pero en cuanto lo pensamos como objeto, hemos dejado de pensarlo como yo. Ser yo no significa ser objeto, sino ser, frente a todo objeto, aquello para lo que algo es objeto. Lo mismo cabe decir de la referencia al yo. *Algo es consciente*: significa que es objeto para un yo: este ser objeto no tolera que se le haga a su vez objeto.”

“El hecho del ser conscio, aunque es el hecho básico de la psicología, puede ser comprobado como existente, puede hacerse notable, separándolo de los demás; pero no puede ser definido ni derivado de ninguna otra cosa”⁵⁶

Para Husserl no es evidente la afirmación de Natorp y le cuestiona sobre el planteamiento esbozado, pues, por un lado: “¿Cómo podríamos fijar ese “hecho básico de la psicología”, si no lo pensásemos? ¿Y cómo podríamos pensarlo, sin convertir el yo y la conciencia en “objetos” de dicha fijación? así sería, si sólo pudiésemos referirnos a este hecho mediante pensamientos indirectos y simbólicos”⁵⁷. Por otro lado ¿no es, empero,

53 Hua. XIX/1. 372

54 Esta expresión fue traducida en principio por Manuel García Morente y José Gaos como “ser conscio”, dicha expresión proviene de la palabra alemana *Bewusstheit*, la cual fue forjada por Natorp para designar el darse cuenta, el tener conciencia, el ser conscio, independientemente de algo de que la conciencia se da cuenta o es conscia. Los contenidos de que la conciencia es conscia son, sin duda, varios y diferentes; pero el *ser conscia* de ellos, el darse cuenta de ellos, es siempre idéntico, y eso es lo que Natorp designa con la palabra *Bewusstheit*. De allí que nos parezca mejor la traducción de *Bewusstheit* como “tener conciencia”.

55 Cf. el § 4 entero de la *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, de Natorp, pp. 11 y ss. Nota del original.

56 Hua. XIX/1.372-373.

57 Según Natorp, éste es un “hecho básico”, que como tal ha de ser dado, pues, en una intuición directa. Natorp enseña, en efecto, expresamente que puede ser “comprobado como existente y hacerse notable separándolo de los demás”.Hua. XIX/1.373.

contenido lo comprobado y notado? ¿No se hace objetivo? Husserl encuentra que el concepto riguroso no es en este caso aplicable, sin embargo tan sólo se trata en este caso del concepto lato. Él observa que así como la dirección de la atención hacia un pensamiento, hacia una sensación, hacia un movimiento de desagrado, por mencionar algunos ejemplos, etc., hace de estas vivencias objetos de una percepción interna sin convertirlas en objetos en el sentido de cosas, también podría darse objetivamente, como notado, ese supuesto centro de referencia, el yo, y toda referencia determinada del yo a un contenido. Luego, al considerar el modo como dirigimos la atención a un pensamiento, hacia una sensación o hacia movimientos de agrado y desagrado, ese “atender” hace de la vivencia un objeto de la percepción inmanente (interna), pero sin convertirla en objeto en el sentido de cosa. Así, queda claro que el yo primitivo de Natorp no es el mismo yo que Husserl considera en el movimiento descrito anteriormente, puesto que Husserl sólo acepta al yo empírico y su referencia asimismo empírica a las vivencias propias, adecuadas o a los objetos de la percepción inadecuada; en un momento dado se tornan para él justamente objetos de atención especial, no obstante hay muchas otras cosas que carecen de la referencia al yo⁵⁸, además de que en el caso de existir un polo yo de los actos como el

58 Hua. XIX/1 .372. En la primera edición de las *Investigaciones*

lógicas Husserl enuncia: “Ahora bien, he de confesar que no logro encontrar de ninguna manera ese yo primitivo, centro necesario de referencia. Lo único que soy capaz de notar o de percibir es el yo empírico y su referencia empírica a aquellas vivencias propias o a aquellos objetos externos, que en el momento dado se han tornado para él justamente objetos de “atención” especial, quedando “fuera” y “dentro” muchas otras cosas que carecen de esta referencia al yo.

Para aclarar la situación no encuentro otro camino que someter a un análisis fenomenológico el yo empírico con su referencia empírica a los objetos; el resultado es necesariamente la concepción defendida. Excluimos el cuerpo del yo, el cual, como cosa física, aparece como cualquier otra; y consideramos el yo espiritual que está ligado empíricamente a él y aparece como perteneciente a él. Reducido a lo dado actualmente de modo fenomenológico, suministra la complexión descrita de vivencias reflexivamente aprehensibles. Esta complexión tiene con el yo psíquico una relación análoga a la que en una cosa externa percibida tiene el “lado de la percepción” con la cosa entera. No puedo entender la referencia intencional consciente del yo a sus objetos de otro modo que representándome que pertenecen a la consistencia fenomenológica total de la unidad de la conciencia aquellas vivencias intencionales cuyo objeto intencional es el cuerpo del yo, el yo como persona espiritual y el sujeto yo empírico entero (yo, el hombre), y que estas vivencias intencionales constituyen a la vez un núcleo fenomenológico esencial del yo fenoménico.”Hua. XIX/1.374.

Pero, posteriormente en la segunda edición 1913 en una nota al pie de página, Husserl se retracta de la posición enunciada arriba respecto de la innecesaria polaridad del yo puro. En la nota al pie de las *investigaciones lógicas*, Husserl nos dice: [Después he aprendido a encontrarlo; he aprendido a no dejarme extraviar, en la pura aprehensión de lo dado, por el temor a las degeneraciones de la metafísica del yo. Cf. la nota. al § 6, p. 482.]

de Natorp, éste tendría necesariamente que poder convertirse en objeto, para poder dar cuenta de él.

Bernet en su estudio sobre “intencionalidad sin sujeto ni objeto”, nos dice que: el primer Husserl, Brentano y Sartre, comparten la opinión de que la unidad de la conciencia (trátase de la unidad de diferentes experiencias simultáneas o de la “unidad del flujo de conciencia”) se constituye íntegramente sola, es decir sin recurrir a un *ego* que funcionaría como un principio de unificación que caería encima de la vida de conciencia. Esta unidad espontánea de la conciencia es de naturaleza asociativa; ella es de la incumbencia de esta lógica de un todo compuesto de partes no independientes que Brentano, Meinong y Husserl han explorado tan bien en el contexto de los objetos extendidos temporalmente, como por ejemplo la melodía musical⁵⁹.

Ahora bien, en lo referente a la crítica contra Natorp que aparece en la *quinta de las Investigaciones Lógicas*, encontramos que la unidad de conciencia –lo único que Husserl aceptaba por aquel entonces– remite al primer y al segundo concepto⁶⁰ de conciencia, definido como el entrelazamiento de las vivencias psíquicas, a lo entretejido temporalmente en una corriente de vivencias unitarias como unidad del mismo curso de la conciencia y como percepción adecuada de las vivencias psíquicas propias.

Viene luego la exposición del tercer concepto de conciencia, para explicitar lo que se entiende por vivencia intencional, con este concepto Husserl describe “la peculiaridad de las vivencias intencionales”; en las que reconoce que el ser objeto fenomenológico reside

59 (Cf. Rudolf Bernet, *¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto?:* en Rizo Patrón de Lerner, Rosemary, *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Pontificia Universidad católica del Perú, Lima. 1993. p 156)

60 El *segundo* concepto de conciencia encuentra su expresión en el término de *conciencia interna*. Es ésta la “percepción interna” que acompaña las vivencias actualmente presentes y está referida a ellas como sus objetos, ya en general, ya en ciertas clases de casos. La evidencia que es habitualmente adjudicada a la percepción interna, indica que se entiende ésta como una percepción *adecuada*, que no atribuye a sus objetos nada que no esté representado intuitivamente y dado realmente en la vivencia misma de la percepción; y a la inversa, que los representa y afirma tan intuitivamente como están vividos de hecho en y con la percepción, y como bien nos dice Husserl:

Toda percepción está caracterizada por la intención de aprehender su objeto como presente en su mismidad corporal (leibhafter.Selbsheit) La percepción responde a esta intención con señalada perfección, o sea es *adecuada*, cuando el objeto está presente en ella misma real y “corporalmente” en el sentido más riguroso, tal como es, siendo aprehendido íntegramente, o sea, encerrado realmente en el percibir.(Hua.XIX/1. 364)

en ciertos actos; actos en los que aparece o es pensado algo como objeto. Husserl distinguió, además con claridad⁶¹ que hay ciertos actos que se dirigen a la naturaleza de otros actos, en los cuales aparece algo o ciertos actos que se dirigen al yo empírico y a su referencia (psíquica o de orden psíquico) al objeto.

Luego, el yo se aparece a sí mismo, tiene conciencia y, en especial, percepción de sí mismo: se autopercibe, y esta auto-percepción del yo en Husserl no genera ningún problema, ya que es una experiencia cotidiana. El yo empírico es percibido al igual que cualquier “cosa externa” o mundana no siendo, pues, motivo de duda que el objeto sea en cualquier caso presentado, es decir, que no cae bajo la percepción en todos sus aspectos y partes, no siendo ello motivo que afecte a la cosa⁶². Por consiguiente lo esencial a la percepción es ser una aprehensión “perspectiva” del objeto y no por el contrario una intuición adecuada; no obstante, decimos que el yo empírico y la cosa son percibidos, son conscientes en forma de presencia corporal propia (es decir, son *realidades* fundadas, que en sí presuponen como estrato inferior *realidades* materiales, los llamados cuerpos materiales) aunque estos no caigan bajo la mirada aprehensiva de la percepción y la conciencia de objetos no percibidos, ya que se establece una analogía respecto de los objetos no aprehendidos que aparecen en las cosas exteriores percibidas; decimos por ello el yo percibido, a pesar de que la percepción misma pertenece a la consistencia fenomenológica del yo.

Ahora bien, hemos visto cómo Husserl en la primera edición de las *Investigaciones Lógicas* no recurre a un yo puro como polo unificador, y que la conciencia, que como tal ha de ser autoconciencia, no es subtendida por un polo yo⁶³. El yo fenomenológico que aparece en las *Investigaciones Lógicas* no es, en realidad otra cosa que el simple “haz

61 Hua XIX/1 375-376

62 Hua XIX/1. 376

63 Con esto Husserl muy posteriormente desarrolla la noción de mundo cuya predación es anterior a la dación de todo objeto. Rudolf Bernet, *¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto?:* en Rizo Patrón de Lerner, Rosemary, *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Pontificia Universidad católica del Perú, Lima. 1993. p 153

(*Bündel*) de vivencias”⁶⁴ de un yo empírico que no es tomado sino como una mera parte del mundo. Este yo empírico es efectivamente un objeto trascendente “como una cosa física cualquiera, como una casa o un árbol, etc”⁶⁵. El yo fenomenológico no tiene nada en común con el yo puro de Kant o de Natorp⁶⁶, es decir, con el centro subjetivo que enlaza todos los contenidos que forman parte de una conciencia”⁶⁷.

La lectura de Sartre al Husserl de *Investigaciones Lógicas* coincide con esta primera postura: [...]“Es la conciencia de la que se unifica a sí misma, la conciencia remite perpetuamente a ella misma; el que dice “una conciencia” dice toda la conciencia; y esta singular propiedad pertenece a la conciencia misma, sean cuales sean, además sus relaciones con el Yo”[...]”⁶⁸. Sin embargo Sartre critica la posterior aceptación del yo puro como polo ejecutante que Husserl hace en la edición de 1913 de las *Investigaciones Lógicas* y en *Ideas I*.

El motivo que impulsó a Husserl a cambiar de opinión y aceptar a un yo puro no lo encontraremos en las *Investigaciones lógicas* ni en el estudio que de ellas hemos realizado, sino hasta 1910/1911 en los textos *Hacia la fenomenología de la intersubjetividad*⁶⁹, específicamente el texto 6 capítulo V, que refiere a los problemas fundamentales de la fenomenología, y en los anexos correspondientes a dichos párrafos. Este punto lo analizaremos a continuación, para esclarecer los motivos que llevaron a Husserl a la aceptación de la tesis de un polo yo como unificador de la conciencia, y para explicitar lo que se gana fenomenológicamente con tal afirmación.

Justamente, Bernet encuentra que el yo puro termina por aparecerse a Husserl desde el momento en que él se vuelca al análisis de otras formas de la conciencia

64 Hua XIX/1., §2, §12b

65 Cf. Sartre., *La trascendencia del ego* §4.esbozo de una descripción fenomenológica, Editorial síntesis, Madrid 1988. “esto significa que el ego es una unidad noemática(...) Un árbol o una silla no existen de otro modo”.

66 Bernet. Opt. Cit.156

67 Hua XIX/1. §8

68 Sartre, J. *la trascendencia del ego* esbozo de una descripción fenomenológica, Editorial síntesis, Madrid 1988. pp.38-39

69 Hua. XIII, Texto 6, Capítulos I, V, VI,VII y anexos: 26-30.

intencional diferentes de la percepción como la empatía (*Einfühlung*) y no como Sartre podría hacer pensar⁷⁰, en nombre de su adhesión a un idealismo solipsista. Pues, por el contrario, es el análisis de la intersubjetividad, del encuentro de diversos flujos de conciencia lo que hizo necesaria una concepción egológica de la unidad de la conciencia, puesto que no nos referimos a sujetos impersonales sin historia, sino que cada corriente de conciencia posee su propio yo puro individual y único. Así la noción del yo puro da lugar al reconocimiento de una pluralidad de conciencias puras irreductibles unas a otras.

1.2 De la corriente de conciencia anónima al yo puro.

Recordemos que para 1910 Husserl ya había introducido la operación metódica de la reducción fenomenológica como la experiencia de la desconexión empírico-real o de la actitud designada como “natural”, esto es, aquella experiencia que “desconecta” toda trascendencia en el sentido de la posición natural de la existencia, por ende, quedan desconectadas las cosas tomadas meramente como “en sí y por sí” sin ninguna relación a la conciencia. Es la experiencia precisamente en la que no deseamos realizar juicio alguno sobre algo existente que llegue a dársenos “naturalmente”; excluimos toda posible premisa y comprobación teórica así como también cualquier juicio empíricamente fundado. Mediante la reducción fenomenológica nos queda descubierto, así, el mundo de los datos fenomenológicos, el campo de la conciencia pura.

Así pues, en el semestre de invierno de 1910/11 en sus Lecciones sobre los problemas fundamentales de fenomenología, que aparecen en el volumen mencionado arriba⁷¹ en el texto 6, Husserl trata de esclarecer: ¿cuál es la extensión que abarca ese mundo reducido de la conciencia? ¿qué modos de dación poseemos del mismo en la

70 En oposición a Husserl, Sartre comprende la vida trascendental pensando en el sujeto impersonal de la historia, siendo los individuos humanos sólo sus reflejos secundarios o efectos. Rudolf Bernet, *¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto?:* en Rizo Patrón de Lerner, Rosemary, *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea.* Pontificia Universidad católica del Perú, Lima. 1993. p. 157

71 Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil 1905-1920.* Texto 6. Capítulo V y VI. 171-194.

reducción fenomenológica? Más aún, ¿qué modo de saber posibilita tal reducción, en la medida en que haya de establecerse en ella algo así como una ciencia? Y entre las formas de dación encuentra principalmente la percepción fenomenológica o visión fenomenológica, la retención, la rememoración y la expectativa, que en cierta medida son limitaciones artificiosas (*künstlichen*) de la conciencia y finalmente también la empatía, la cual será de gran importancia para los análisis de la intersubjetividad y sobre todo para la aceptación de la noción del yo puro:

[...]Cada fenómeno reducido se ofrece como un ser que dura, y precisamente como autopresencia que dura. También el objeto de la percepción empírica de la cosa se ofrece como ser autopresente, pero se da a través de meros fenómenos. El presente fenomenológico no es presencia que aparezca, sino autopresencia en sentido absoluto. Así, por ejemplo, el ser del fenómeno perceptivo, el ser del fenómeno de lo-que-se-expone-externamente-como autopresente, es un ser inmanente absolutamente dado. Este modo de donación del ser inmanente implica muchas cosas: el ser que dura existe en la duración, y ésta es una duración llena con un ahora punto fluyente y con una continuidad de puntos fluyentes del pasado. De modo correspondiente, a cada percepción fenomenológica pertenece un punto de la percepción del ahora, y al mismo ahora una continuidad de recuerdo retencional, y esto en permanente flujo. Esa percepción es un poner absoluto de un ahora, y en el ahora, de un no ahora determinado, en permanente escalonamiento.[...]72

Entonces, cuando ejecutamos percepciones fenomenológicas, sin duda estamos dirigidos a *cogitationes* en un mirar puro, y en la medida en que duran se dan como autopresentes, quedando una memoria fresca, viva de la percepción que ya ha pasado; es decir, memoria fresca (más tarde fue denominada retención) que tiene lugar en una conciencia del “todavía”, del mantenerse asido lo anterior de la *cogitatio* transcurrida, lo cual ya no es percibido cabalmente.

Husserl en el texto 6 de Hua. XIII se percató de que, cuando tomamos la corriente de conciencia como es en la reflexión natural en la que nos encontramos ahora, dirigimos una mirada a las vivencias del yo y practicamos en ellas y desde ellas la reducción fenomenológica en las percepciones, retenciones, recuerdos, expectativas y en todas las experiencias tanto adecuadas como inadecuadas. Y es mediante ellas como llevamos a

72 Hua XIII, Text. 6 § 32.175. Traducción al español: Husserl, E. *Problemas fundamentales de la fenomenología*, traducción de César Moreno y Javier San Martín. Alianza Editorial, Madrid 1994. p. 108-111.

dación intuitiva tanto la naturaleza “exterior” como las experiencias propias, los fenómenos de la naturaleza psíquica. Así, encontramos “que toda experiencia permite una doble reducción fenomenológica⁷³: en principio la que lleva la experiencia misma al ver puro inmanente, y posteriormente la que se ejerce en el contenido y objeto intencional de la experiencia”⁷⁴, lo que significa, que la reducción fenomenológica se ejecuta en el contenido intencional y en el objeto de la rememoración o recuerdo.

Así, en el cambio de la experiencia natural a la fenomenológica, encontramos que en la experiencia natural es puesta una unidad trascendente, una cosa real existente, una constelación real, un proceso de transformación existente en el pasado, presente y futuro; esta experiencia con su proceso de transformación es puesta “entre paréntesis”, queriendo decir con ello que deja de considerarse como una especie de cosa del mundo, y de este modo su posición sirve de índice para *plexos* de conciencia determinados y puros (esenciales, aprióricos) que se muestran mediante la reducción fenomenológica en dichas posiciones de experiencia y en la forma de actos de experiencia fenomenológica⁷⁵.

Entonces, cuando hablamos de una corriente de conciencia, de la unidad de la corriente fenomenológica de conciencia, hablamos de la conciencia de un yo único, uno y el mismo en la comprensión empírica. El yo empírico tiene un cuerpo y en un sentido muy distinto tiene una conciencia (a nivel meramente psíquico) a la que pertenece toda conciencia singular en el sentido de la *cogitatio* que él vive y que él tiene⁷⁶. El trasfondo

73 Según el traductor de este volumen al español, César Moreno (Opt. Cit. Presentación. 26-27) nos dice que Husserl distingue entre tres conceptos de trascendencia: el primero consiste en ser objeto de una vivencia y este es trascendente en tanto que la vivencia es parte constitutiva inmanente de la corriente de la conciencia y no lo es en cuanto pertenece esencialmente a la misma. El segundo concepto remite a la trascendencia de mi pasado o de mi futuro, distinguiéndose del tercer concepto que refiere a la trascendencia de la naturaleza, la cual en sí misma no se puede dar, por su esencia sólo puede darse mediante fenómenos. Y es precisamente lo natural, lo que bajo ningún concepto puede darse en sí mismo, sino sólo mediante fenómenos radicalmente trascendente y sólo a él se aplica la desconexión. Con ello vemos que Husserl descubre que hay hasta cierto punto en la inmanencia trascendencias que no se pueden desconectar. En esos casos es precisamente donde se aplica la doble reducción. Por ejemplo: practico una desconexión de lo trascendente dado en mi vida actual, de modo que la percepción transmute en percepción fenomenológica y su correlato transmute en correlato fenomenológico; además encuentro necesario desconectar los objetos dados en aquellos actos que por ellos mismos no son percepciones, como el recuerdo.

74 Hua.XIII. 178

75 Ibid 181-182

76 Hua. XIII 185.

temporalmente ordenado según el presente y la simultaneidad o la dirección del pasado o del futuro que cada una de las *cogitationes* tiene, se lo adjudicamos al yo fenomenológico. Ya que cada *cogitatio* es a la vez algo mentado desde un entorno de datos fenomenológicos que en mayor o menor grado se encuentran fenomenológicamente relacionados de modo interno; cada una tiene su respectivo entorno de datos y puede retornar siempre a ellos desde lo ya dado. Luego, es la mirada mentante del yo la que los convierte en datos reales⁷⁷, en menciones o donaciones. Todo ello precisamente pertenece a la apercepción empírica, a una conciencia empírica del yo⁷⁸, es decir, pertenece al campo de la experiencia, de las aprehensiones empíricas de cualquier yo empírico que realiza las reducciones correspondientes a los estratos de realidad y deja de ser empírico (para ser considerado fenomenológico en el sentido explicado ya en *Investigaciones Lógicas*) en el momento que tiene acceso al campo de la conciencia pura. De este modo Husserl encuentra un principio que constituye la unidad de la corriente de conciencia:

Consiguientemente, se ha encontrado con ello el principio, y el principio únicamente decisivo que constituye la unidad de la corriente de conciencia, el principio que decide si múltiples *cogitationes* pertenecen a la unidad de un yo fenomenológico y que, por decirlo así, muestra en qué se ha de conocer que múltiples *cogitationes*, que como siempre estén dadas en la experiencia fenomenológica, tienen que pertenecer a una corriente de conciencia.

Si parto, por tanto, de cualquiera de mis experiencias psicológicamente internas o externas y ejecuto en ellas reducción fenomenológica, los datos fenomenológicos que se producen pertenecen por completo, con todos sus contextos, a una única corriente de conciencia, a un único yo fenomenológico, y a él pertenecen, a su vez, no sólo las experiencias en sí mismas, sino también lo que, a través de la reducción, podemos encontrar en ellas en plexos de motivación⁷⁹.

Pero, ¿cuál es ese principio que evita que la experiencia de mi corriente de conciencia se confunda con la corriente de conciencia de otro? Husserl nos dirá que la empatía⁸⁰ (*Einfühlung*) significa para él el peculiar acto de experiencia o percepción

⁷⁷ Real en el sentido de *reell*, la distinción entre lo real (*real*) como cosa del mundo empírico y lo real (*reell*) como unidad de los contenidos de la conciencia de un sujeto; distingue, los ingredientes reales de la cosa que aparece frente a nosotros, lo materialmente dado y lo real (*reell*) como contenido noemático ideal. Aquí lo noemático hace referencia a la esencia de la vivencia intencional, la cual radica en albergar una cosa como la que llamamos sentido y eventualmente un múltiple sentido, que esta a la base del dar sentido, es decir, a esta operación de dar sentido se unen otras más que por su relación con ésta resultan también “con sentido”. Nota 21.

⁷⁸ Hua.XIII. 185

⁷⁹ PFF. Texto 6. 122

⁸⁰ Husserl acepta el término *Einfühlung*, proveniente de Theodor Lipps (*System der Ästhetik*, 1906).

mediante el cual nos es dado indirecta y secundariamente el otro como sujeto (por la interpretación de su corporalidad) justo como 'otro yo'. Así, la empatía cobra relevancia y al dar cuenta de ella hemos de explicitar el modo en que yo experimento mi conciencia y además puedo diferenciarla de otras corrientes de conciencia; debido a que los datos dados presentados en la empatía no pueden pertenecer a la misma corriente de conciencia, al mismo yo fenomenológico. Dolores Illescas en su artículo: “La constitución del tiempo comunitario y de la historia en el pensamiento de Edmund Husserl” nos explica que al efectuar la empatía yo en mi ahora experimento al otro y su ahora; encuentro como siendo a la vez su ahora y el mío, mi fenómeno (como tal la aparición del otro) y el suyo, “mi fenómeno como vigente para mí y el suyo para él, pero ambos como *el mismo*”⁸¹.

Y Husserl nos dice: “si se trata de la empatía empírica, el tiempo⁸² puesto en ella es un *ahora* puesto empíricamente como el mismo punto temporal objetivo que concuerda con el *ahora* de la conciencia propia”⁸³. Por consiguiente la empatía, como una forma especial de la experiencia, es donde el yo tiene a la vez experiencia de la vida anímica de otro yo que no es él, experimenta la conciencia de otro yo. Empero, ni la vive ni la percibe del modo en que percibe la propia conciencia. La empatía es una conciencia emparentada con el acto de *representación (Vergegenwärtigung)*; toda *representación* es una intuición (*Vorstellung*) justo un acto objetivante, pero no a la inversa. La *representación* “es una

81 Y continua diciendo: “Esto se debe a que al tener al otro como co-presente, tengo también su presente vivo como anunciándose en mí apresentativamente, a la vez que lo anuncia a él mismo como teniéndome a mí y yo en él. Pero entonces la misma experiencia tiene una duración temporal que aparece como “externa”, es decir, en tanto “presente objetivo” que se mantiene en coincidencia con mi aparición duradera y con la que se unen y coinciden, punto por punto, las apariciones duraderas de los otros. Illescas Nájera María Dolores, “La constitución del tiempo comunitario y de la historia en el pensamiento de Edmund Husserl”, en *Rostros de la historia y de la temporalidad*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México 2011. pp 90-93. El sentido de la palabra copresente lo explicamos con mayor detenimiento en la nota 114 correspondiente a nuestro segundo capítulo. Véase pág.54

82 El tiempo en el interior de una corriente de conciencia no es, ante todo, sino una forma universal de unidad de todas las fases de corriente, de todas las vivencias (como *cogitationes* puras) que se hacen conscientes en una corriente. Pero si hablamos «del» tiempo que abarca, como tiempo objetivo, diferentes corrientes de conciencia, se trata entonces de una coordinación mediata de los órdenes constituidos de un modo inmanente y en esencia propia por las mismas formas de cada conciencia para cada una de ellas; o de una cierta manera de llevar las formas separadas y sus ordenes inmanentes a la unidad de un orden; la unidad de éste ya no es unidad de una forma vinculante, a saber del mismo estilo que aquella que cada conciencia lleva en sí como forma de su mismidad.(PFF. Anexo XXVI. 185)

83 PFF. Texto 6. 124)

'presentación', pero, precisamente, como la intuición o captación de algo 'ausente': la manera, diríamos, como lo no-presente se presenta (sin dejar de estar ausente). Lo presente, literalmente, es lo presente en la percepción; lo no percibido, lo no presente, se *representa* en recuerdos, imágenes, fantasías. La *representación* pone lo dado en empatía como ahora y lo pone en el mismo ahora en que se pone a sí misma, dicho de otro modo, en la empatía hay una *representación* que identifica el *ahora* representado con el *ahora* actual. Esta *representación* está mediada por la referencia al tiempo objetivo/intersubjetivo del cuerpo y del mundo cósmico circundante. En dicha experiencia yo identifico mi propio sentir, pensar, percibir, etc., así como también identifico el ahora que les pertenece con el ahora de lo percibido del mundo cósmico. Con tal identificación, lo percibido obtiene su determinación temporal objetiva. Veremos que lo percibido también sucumbe a la "desconexión" en la reducción fenomenológica⁸⁴. En consecuencia, todo ser fenomenológico se reduce a un *a mí*, un *para mi yo fenomenológico*⁸⁵; el cual no es otro que el yo que percibe y recuerda, que empatiza con otros y al mismo tiempo también es quien realiza reducciones fenomenológicas; es él quien también se reduce a otros y puestos en la empatía, los cuales están puestos allí viendo, recordando y eventualmente teniendo empatías⁸⁶. Husserl lo plantea del siguiente modo:

Más aún, los objetos naturales dados empíricamente en la experiencia se reducen para mi yo, mediante la desconexión de su existencia, a índice para ciertos plexos de conciencia actuales y para las posibilidades de conciencia motivadas que le pertenecen.

84 Ibid. Texto 6. 125

85 Pero la empatía no pertenece a tales modos de conciencia «directa» que me *representan* mis «propias» *cogitationes*. Pueden hacerse intuitivamente conscientes *cogitationes* que, si lo son (o, en su caso, fueron y serán), no son mías, no pertenecen a mi yo puro.

La mirada, mi mirada, se puede dirigir a ellas, pero no las encuentra en su propio sí-mismo, sino en una «analogización». En el recuerdo veo «otra vez» lo pasado, ello mismo, sólo que no lo percibo en una originariedad impresional; pues ya no es un ahora, sino que fue. Siempre que capto algo «en sí mismo», la reducción fenomenológica tiene como resultado un sí mismo que pertenece a «mí» conciencia pura, una de mis *cogitationes*. La empatía puede relacionarse con un ahora, pero ese ahora no está dado en sí mismo, no es percibido en la empatía; ese ahora es «objetivo» como puesto ahora, como dado «a la vez» con un ahora dado por sí mismo.

El sí mismo expresa una originariedad. Lo que ha surgido una vez en la unidad de la corriente de conciencia entra en ella originariamente como ello mismo y ahora, y si el ahora se transforma en pasado. Se mantiene la posibilidad ideal de dirigir una específica mirada observante de la rememoración y revivir «nuevamente» su sí mismo, pero en el carácter fundamental de la donación de recuerdo desde la que creamos nuestro propio pasado. (PFF. Anexo XXVI. 183-184)

86 PFF. Texto 6. 126

En la reducción fenomenológica cada cosa es también para el yo dado en empatía índice de plexos y posibilidades de experiencia que le pertenecen y que son atribuidos en empatía por mí, y así para cada yo. Por tanto, la naturaleza es índice para una regulación omnicomprehensiva que abarca todas las corrientes de conciencia que por la empatía se refieren unas a otras en la relación de experiencia; especialmente cada punto objetivo del tiempo y cada «simultáneamente» comprendido de modo objetivo, que pone unitariamente mi ahora presente y el ahora de un otro yo (e igualmente cada ahora pasado de mi recuerdo con cada ahora pasado del recuerdo de un otro), digo que cada punto objetivo del tiempo es índice para una coordinación de estilo legal completamente determinada que, por decirlo así, lleva a relacionarse cada *yo-mónada* con todo otro, y precisamente respecto a motivaciones de conciencia completamente determinadas que, de modo correlativo, pertenecen al mismo conjunto⁸⁷.

Por ello se vuelve específicamente importante un polo yo de las vivencias unitarias; para el análisis de su constitución fenomenológica y el encuentro del principio esencial de unidad del yo fenomenológico, amén de saber cómo mi conciencia se cierra fenomenológicamente frente a otra conciencia.

Así, cada uno de nosotros dice “yo” y se sabe como yo hablante, como yo se encuentra delante y en cada momento como centro de un entorno⁸⁸. “Yo” significa algo distinto para cada uno de nosotros; para cada uno significa la persona completa determinada, la cual tiene un determinado nombre propio, vive sus percepciones, recuerdos, esperas, presentaciones de su fantasía, sentimientos y deseos. Dicha persona ejecuta sus actos, tiene sus estados y disposiciones, sus aptitudes de nacimiento, habilidades hereditarias y destrezas; como yo, cada uno tiene las suyas propias y naturalmente pertenece a ese círculo el respectivo encuentro de sí mismo. En tal encuentro de sí mismo, el discurso del aquí emerge desde él sobre el fundamento de un encuentro inmediato de la experiencia; el fundamento de los convencimientos, opiniones, suposiciones, etc. El sentido de tener refiere al comportamiento como unidad diversa, la confianza, la veracidad y la comunicación viva son tenidas en este sentido como propiedades personales; a diferencia de un dolor que precisamente no se tiene, sino que es sufrido, padecido; o en el caso del juicio este es ejecutado. Dado el caso encontramos al yo frente de todos los actos en diversos modos, mas el yo mismo no es ninguna vivencia, sino

87 Hua. XIII Texto 6. 126

88 Ibid Texto 6. 190.

el que vive; no es un acto, sino el que ejecuta los actos; no es un rasgo de carácter, sino el que tuvo ese rasgo de carácter.

El yo se encuentra, pues, y encuentra sus vivencias y disposiciones propias en el tiempo; se sabe no sólo en el ahora como el que es, sino también tiene recuerdos y se encuentra regularmente recordado como el mismo, “el ahora mismo” está siempre en un tiempo pasado como también cada vivencia que se ha tenido. Por consiguiente, cada modo de comportamiento vivido tiene su lugar temporal, el yo mismo es uno y es idéntico en el tiempo: tiene una determinada posición y lugar respectivos a los momentos vividos⁸⁹.

Por ende, encontramos que el motivo de la aceptación de un yo puro como polo unificador de las vivencias en Husserl, refiere al yo como principio de unidad que delimita su propia corriente de conciencia con respecto a toda otra corriente. El yo puro establecido aún como la forma del *cogito*, está situado prioritariamente, sin embargo no se ha establecido como forma universal de la conciencia.

Es por otro lado significativo que la discusión de la empatía se inserta en el cuadro más amplio de un análisis de los actos intencionales de *representación* (*Vergegenwärtigung*), lo cual comprende también a los actos de *rememoración* (*Wiedererinnerung*) y de la *fantasía* (*Phantasie*). Lejos de aparecer como una idea metafísica que celebra la presencia de sí a sí, el yo puro se introduce hacia 1910/1911 sobre la base de los actos de *intuición* (*Vorstellung*) que implican una *variación* o *modificación* de la conciencia perceptiva (imaginación), un *alejamiento* temporal de la conciencia respecto de sí misma (rememoración) o el *encuentro* de la conciencia propia con otra conciencia (empatía). Se requiere del yo puro como unificador de la conciencia, ya que ésta se *modifica*, se *ausenta* de ella misma y se *proyecta* en otra conciencia⁹⁰. El yo tiene la tarea

89 Hua. XIII. Texto 6. 190.

90 Rudolf Bernet, *¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto?:* en Rizo Patrón de Lerner, Rosemary, *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Pontificia Universidad católica del Perú, Lima. 1993.pág 158

de rememorar los momentos y las variaciones de la conciencia de un sujeto que va de una vivencia a otra, a saber la experiencia de la temporalización que lo sostiene y constituye.

En 1910/1911 el papel del yo puro en la empatía es analizado sobre la base que ofrece la analogía con la rememoración. No obstante, en la rememoración el yo puro confirma la unidad entre mi pasado y mi presente, mientras que la empatía marca la separación entre mi conciencia y la conciencia del otro. Bernet pregunta: “¿no puede decirse que en ambos casos la unidad promovida por el yo puro es una identidad individual y que ésta se revela solamente frente al otro, aun cuando este otro sea el sujeto que yo mismo he sido en el pasado?” Ciertamente mi pasado no se me aparece del mismo modo como la conciencia del otro; el pasado me es dado “originariamente” —aun cuando no “en carne y hueso” (*leibhaft*)—, en cambio, el otro me es dado indirectamente y por el conducto de su cuerpo vivo anuncia su presencia bajo la forma de un signo expresivo. De manera que se requiere el yo puro y ello justamente porque mi pasado se me ha vuelto extraño, dado que la unidad de mi flujo de conciencia se ve comprometida al encuentro con el otro y ya no puede ser asegurada por una simple asociación espontánea entre las vivencias contiguas. Lo que me pertenece propiamente (llamado en meditaciones cartesianas la “esfera de la pertenencia” o “esfera primordial”⁹¹) no se me aparece como tal, sino en el contraste con el aparecer del otro, y esto propio se me aparece en la rememoración como atravesada a tal grado por la ausencia y por lo ajeno, que es necesario que el yo puro venga a asegurarme que se trata todavía efectivamente de mí mismo. Husserl coincidiría momentáneamente con Sartre en tanto que haría del yo una unidad constituida en actos intencionales de presentación (*Vorstellung*) más que la fuente de toda constitución. Husserl se alejaría de Sartre, entonces al asumir la opacidad en el seno de una conciencia trascendental marcada por la distancia y el alejamiento, por la no

91 Cf. MC. V. § 44-48. 1929

coincidencia entre su *esse* y su *percipi*, todo ello debido a su esencial condición temporal⁹².

Ahora, veamos qué problemas surgen con la aceptación y la referencia a la noción del yo, para esclarecer qué es lo que llamamos yo en sentido propio, cómo se constituye dicha noción y qué es lo que constituye el carácter personal del yo. Esto nos arrojará luz sobre dicha noción y su identidad. Husserl en sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* (1912-1915) tiene una perspectiva renovada sobre este asunto, perspectiva que analizaremos en nuestro siguiente apartado; teniendo en consideración lo explicitado hasta este momento, los cambios de postura en el pensamiento husserliano, así como también las modificaciones que dicho análisis conlleva.

92 Rudolf Bernet, *¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto?:* en Rizo Patrón de Lerner, Rosemary, *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Pontificia Universidad católica del Perú, Lima. 1993.pág. 159

Empezamos nuestras meditaciones como hombres de la vida natural, representándonos, juzgando, sintiendo, queriendo “en actitud natural”. Lo que esto quiere decir nos lo ponemos en claro en sencillas consideraciones, que como mejor las llevamos a cabo es en primera persona⁹³.

2 Afirmación del yo puro en el primer volumen de *Ideas*

Como es bien sabido, Husserl sostiene en el primer volumen de *Ideas* que después de ejecutar la reducción fenomenológica encontramos en los actos del pensamiento, en las *cogitationes*, “algo” que es irreductible, una forma determinada: esa forma precisamente es el yo reducido fenomenológicamente. Pero, ¿cómo se constituye esa forma inmanente que permanece para mí como no desconectada? Para resolver esta cuestión y las posteriores, analizaremos, como ya habíamos advertido, el primer volumen de *Ideas*.

La explicación ciertamente la encontraremos en la evidencia de la experiencia, pues en ella confiamos en un derecho originario del mismo modo que en la posición natural de la experiencia: no obstante en nosotros reside el hacer uso de ella y juzgar desde la misma. Así, con la ayuda de la percepción inadecuada y su dirigirse legítimo hacia el objeto, permite una reflexión a partir de la cual se destaca correctamente el sistema de las intenciones que se aluden entre sí (legítimamente).

Ahora bien, en *Ideas I* Husserl explicita que todo ser mundano (ser de la percepción externa o, mejor, inadecuada) entendido como ser para un yo, únicamente puede llegar a darse por medio de apariciones, si no se nos presentara a la percepción de este modo, entonces se trataría de un ser percibido de modo inmanente, esto es, percibido adecuadamente, Husserl nos dice “pero lo que es perceptible inmanentemente, es sólo inmanentemente perceptible”⁹⁴. De allí que, en contraste con la percepción de las cosas, “la percepción de vivencias sea un simple intuir algo que *se da* (o puede darse) *en la percepción como 'absoluto'* y no como lo idéntico de los modos de aparecer por medio de

93 *Ideas I*, traducción de José Gaos. § 27.64

94 *Ibid.* 100

matices o escorzos”⁹⁵. Así pues, una vivencia afectiva, por ejemplo no puede escorzarse o matizarse por alguno de sus lados, porque no es algo que se exhiba y que se pueda captar mediante la percepción inadecuada. La vivencia se vive de manera absoluta, en su dación inmanente, empero, el que sea absoluta no implica que se perciba completamente, pues ella forma un trayecto fluyente, al que sólo podemos dirigirnos desde el ahora mediante la reflexión dirigida hacia lo retenido en la conciencia. Luego, a lo inherente de la esencia del darse mediante apariciones corresponde que en ninguna se dé la cosa como una apariencia absoluta; en cambio, a la esencia del darse inmanente le es inherente el darse absoluto, debido a que lo dado en esta inmanencia no tiene lados, y por ello no se exhibe ni se matiza; lo mismo ocurre con los contenidos de la sensación, los cuales entran como ingredientes en la vivencia de percepción de cosas y funcionan como matices o escorzos, sin embargo ellos mismos no se dan mediante escorzos o matices.

Ahora bien, aunque la vivencia sea percibida absolutamente, ello no quiere decir que sea percibida en su completud, pues ninguna vivencia es percibida adecuadamente en la plenitud de su unidad. Porque la esencia misma de la vivencia es ser un continuo fluir, al cual podemos dirigir la mirada de la reflexión desde el “ahora” hacia “atrás”, “perdiéndose” algunos “trechos”. Y sólo mediante la retención y la rememoración retrospectiva es como tenemos conciencia de lo que acaba de pasar. Esta corriente es la unidad entera de mis vivencias, la que por principio es imposible aprehender como una totalidad o “en su integridad”. Las vivencias, entonces son objetos de la percepción inmanente y se aprehenden precisamente en su continuo correr, cuando la mirada del *cogito* se dirige intencionalmente a ellas y mediante actos de rememoración y retención es como el yo intuye su incesante modo de darse.

[...]Llevada a cabo una vivencia intencional actualmente, o sea, en el modo del *cogito*, en ella se “dirige” el sujeto al objeto intencional. Al *cogito* mismo es inherente, como inmanente a él, un “mirar a” el objeto, que por otra parte brota del “yo”, el cual no puede, pues, faltar nunca. Este “mirar a” algo el yo es, según el

95 *Ibidem*

acto, en la percepción percipiente, en la ficción actor⁹⁶, en el querer volente, en el agrado un mirar con agrado, etc. Esto quiere decir, pues, que este tener a la vista, ante los ojos del espíritu, inherente a la *esencia* del *cogito*, del acto en cuanto tal, no es a su vez un acto peculiar, y en especial que no debe confundirse con un percibir (en ningún sentido, por amplio que fuese), ni con ninguna de las demás clases de actos emparentados con las percepciones. Es de observar que objeto *intencional* de un acto de conciencia (tomado tal como es en cuanto pleno correlato de éste) no quiere decir en modo alguno lo mismo que objeto *aprehendido*. [...]⁹⁷

En estos actos vemos la referencia intencional del sujeto hacia un objeto y su modo peculiar de vivirlo; al *cogito* le es inmanente mirar al objeto, y esto brota del yo, el cual no puede confundirse con el objeto aprehendido. Podríamos decir: “que lo yoico puede entenderse como sinónimo de vivencial y funcional”⁹⁸. En cuanto a la referencia intencional⁹⁹, ésta se explica, debido a la conciencia en cuanto intencional. Y en lo referido a los modos de vivencia, al polo yo es al que se le atribuye la función dependiendo el caso; pero a todo esto, aún no hemos contestado ¿qué es el yo puro? ¿Cuáles son los rasgos esenciales del yo puro? ¿Qué diferencia hay entre el yo puro y el yo empírico?

96 En la traducción de Jose Gaos la palabra *fingierende*, que nosotros hemos traducido como actor, Gaos la traduce como fingidor, la hemos cambiado para no confundir al lector y la piense como sinónimo de fingidor o mentiroso, pues entre el mentiroso y el actor hay un gran abismo ético que podría ser condenado moralmente. El actor *presenta* al personaje de la obra o musical, desconectando su yo empírico y *re-presentando* al yo de la obra ejecutada, pero sin mentir, es decir, sin engañarse sobre el sí mismo vivido o presentado. Cosa que en un fingidor o mentiroso sería imputable sobre su yo personal, a menos que todos, como en el caso del actor, sepamos que es pura *presentación*.

97 *Ideas I*, 83

98 Cf. Marín, Ávila, Esteban I., *El correr de la vida de la persona y la evolución del sentido de su mundo circundante*. Tesis de licenciatura UNAM FFyL. 2009. pp. 23-24.

99 Bernet señala acertadamente que, Husserl adjudicará menos importancia a esta metáfora visual en su concepción del sujeto egológico de la intencionalidad que ampliará considerablemente el campo de aplicación del yo puro incluyendo en él toda la vida pasiva, especialmente la intencionalidad pulsional. El yo se convierte así en un sujeto que también se ve afectado por impresiones, movido por apetencias e intereses, transportado por pulsiones. Husserl concede progresivamente que la actividad emprendida por el sujeto de la intencionalidad está más frecuentemente precedida por la pasividad de una experiencia sufrida, él no abandonará jamás la idea de que la verdadera vida del sujeto consiste en reaccionar con plena lucidez a las solicitudes afectivas, en examinarlas bajo una mirada crítica para decidir si cabe o no darles curso. La vida trascendental, sea ésta teórica, axiológica o práctica, consiste siempre para Husserl en “tomar posición” (*Stellungnahme*); su intencionalidad es siempre de esencia dóxica. (*Ideas I*). La intencionalidad de las pulsiones exige pues una retoma o toma en mano por parte de una intencionalidad cuyo sujeto posee el pleno dominio: el *subjectum* sometido a múltiples impresiones y asociaciones (*Einstrahlungszentrum*) debe transformarse en fuente activa de múltiples tomas de posición intencionales (*Austrahlungszentrum*). La atracción sentida o el llamado escuchado deben así mudarse en examen atento del objeto, y todo objeto debe enseguida ser escrutado en el horizonte teleológico de un objeto perfecto, aun cuando este objeto sea una cierta idea de la perfección del sujeto mismo. (Rudolf Bernet, *¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto?:* en Rizo Patrón de Lerner, Rosemary, *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Pontificia Universidad católica del Perú, Lima. 1993. p. 161)

2.1 El Yo puro

En el primer volumen de *Ideas* Husserl, pues, atribuye una estructura egológica a *todas* las vivencias intencionales, sean ellas actos de representación (*Vergegenwärtigung*), de simple presentación (*Gegenwärtigung*) o aun vivencias axiológicas y prácticas.¹⁰⁰

El yo puro, lejos de ser el resultado de una experiencia, se convierte en su fuente última: todo acto intencional llevado a cabo bajo la forma de un *cogito*, todo acto que se vuelque explícitamente y atentamente hacia un objeto intencional, proviene de un yo puro¹⁰¹. Y aun los demás actos, las intuiciones de trasfondo (*Hintergrundanschauungen*) que permanecen inarticuladas, inactuales e inatentas son todavía actos egológicos en potencia¹⁰². El yo puro ya no es un simple haz (*Bündel*) de las vivencias de una conciencia, sino que es el fondo común de su vida¹⁰³.

Para el yo hay objetos, porque vive los actos de conciencia, vive sus vivencias, y en ellas aparecen los objetos, se exhiben, y él constituye el aparecer de lo que aparece en la conciencia. De este modo los objetos son lo que son a partir de su proceso de constitución, dicha constitución es una experiencia unitaria en la que el objeto intencional es el polo “objetivo” *noemático*, es lo que se predica respecto de lo que es intencionado, el *noéma*, mientras que el polo “subjetivo” o *noético* es lo que se predica respecto del vivir que corresponde a la *noésis*; ambos polos son parte necesaria de la experiencia constitutiva. El *noéma* remite a los *noemáta* como el conjunto de características que se predicen de un mismo objeto, es siempre idéntico, y es regulado mediante su núcleo¹⁰⁴, el cual permite el

100Hua III/ I.§28.34.

101Ibid. §80

102 Ibid §35

103 Ibid. §80. Tanto Bernet como Marbach encuentran que el yo puro es el centro radiante (*Ausstrahlungszentrum*) de todas las intenciones cuya naturaleza es el tomar posición (*Stellungnahme*) en relación al mundo. El yo está, efectivamente presente como la fuente de la mirada intencional, el centro de donde irradia la “mirada sobre” (*Blick-auf*) los objetos.(Hua III/ I.§37).

104 Husserl nos hace notar que “dentro del *pleno* nóema tenemos que separar *capas esencialmente distintas*, que se agrupan en torno a un “*núcleo*” *central*, en torno al puro “*sentido objetivo*” ---en torno a lo que en nuestros ejemplos podía ser siempre algo describible con expresiones objetivas literalmente idénticas, porque podía haber algo idéntico en las vivencias paralelas de distinta especie. Vemos a la vez que paralelamente, cuando apartamos de nuevo los paréntesis

entrelazamiento de predicados adecuados en la vivencia actual. Pero el yo puro no es algo que pueda determinarse *noemáticamente*, él corresponde a lo idéntico de la actividad dadora de sentido, como lo idéntico del vivir o lo idéntico de la *noésis*, pero sin confundirse con ella.

[La conciencia] En sí misma es lo que es, de una esencia absoluta. Pero no está apresada en esta esencia, en su fluyente individualidad, sino “apercibida como un algo”; y en esta apercepción *sui generis* se constituye una *trascendencia sui generis*: aparece un estado de conciencia de un sujeto yo idéntico, real en sentido estricto, que da a conocer en él sus propiedades individuales y reales en el mismo sentido y del que se tiene conciencia — en cuanto es esta unidad de propiedades que se dan a conocer en estados— como único en el cuerpo que aparece. Bajo la forma del aparecer se constituye la unidad psicofísica natural hombre o animal como una unidad fundada en el cuerpo respondiendo a lo fundado de la percepción.[...]¹⁰⁵

Entonces, en la conciencia se funda el sentido de los objetos del mundo; pero al igual que Husserl, aquí nos preguntamos: ¿la conciencia sería, entonces lo absoluto en que se constituye todo el sentido de lo trascendente, el mundo entero no sólo físico sino psicofísico?

Cuando consideramos al hombre como ser natural¹⁰⁶ y como persona en la asociación de personas, en la “sociedad”, si ejercemos la reducción fenomenológica, ocurre que queda desconectado, no negado, el yo empírico, este hombre definido como natural, como mundano, de la misma manera que todo ser animado. El yo reducido fenomenológicamente en la actual actitud fenomenológica nos pone al encuentro, vía la reducción con el o “mi” yo puro y su respectiva corriente de vivencias.

colocados a las tesis, respondiendo a los distintos conceptos de sentido tienen que poderse distinguir distintos conceptos de *objetividades no modificadas*, de las cuales el "objeto puro y simple", es decir, lo idéntico que en un caso está percibido, en otro caso representado directamente, en un tercero copiado en un cuadro, etc., indica sólo *un* concepto central". (*Ideas I*. Traducción de Jose Gaos. 211).

105 *Ideas I*, 126-127

106 Sin embargo como lo dice Husserl: Con seguridad es concebible una conciencia sin cuerpo, y, por paradójico que suene, también una conciencia sin alma, no personal, es decir, una corriente de vivencias en que no se constituyan las unidades intencionales de experiencia, cuerpo, alma, sujeto-yo empírico, o en que todos estos conceptos empíricos, y por ende también el de vivencia en sentido psicológico (vivencia de una persona, de un yo animado) no tengan apoyo alguno y en todo caso validez alguna. Todas las unidades empíricas, y así también las vivencias psicológicas, son índices de complejos de vivencias absolutas de una señalada forma esencial, al lado de las cuales son concebibles aún otras formas; todas son en el mismo sentido trascendentes, meramente relativas, contingentes. (Cf. *Ideas I*, 128)

Ahora bien, sabemos que el sujeto no sólo percibe, también reside en él la facultad de pensar, autonombrarse y autopercibirse. Por consiguiente, tenemos un sujeto que se reconoce como yo, y la captación intuitiva de sus propias *cogitationes* designa precisamente a un sujeto pensante, al sujeto yo. Éste tiene delante de sí hechos, acontecimientos, representaciones, recuerdos, fantasías, etc. Y es mediante el acto reflexivo como el yo se dirige conscientemente a estos fenómenos.

Ahora bien, los actos del *cogito* que permiten al yo ser consciente de sí, refieren a operaciones, a síntesis¹⁰⁷ y las hay de primer y segundo orden: la percepción es de primer orden. Así, la percepción, como síntesis de primer orden, impulsa al yo intencionalmente a generar síntesis de segundo orden a través de las *cogitationes*: que son, en este ámbito, la suspensión y transcendencia de la actitud natural. Esta suspensión intencional traslada al yo a un acto de conciencia de sí mismo (*Selbstbewusstseinsakt*). Queriendo decir con ello, que tener conciencia de que se es consciente, significa estar consciente de toda la concatenación de elementos o proceso de operaciones ejecutadas que llevaron a la síntesis de segundo orden, a saber, de todos los fenómenos de constitución de un objeto como experiencias de su vida inmanente, lo cual conforma la unidad de conocimiento. Dicha unidad se revela al sujeto consciente de sí mismo.

No obstante, dicha síntesis de segundo orden no abstrae necesariamente al “yo” de la percepción auténtica del mundo; sino que precisamente, a partir de la unidad de conocimiento que se conforma, es el yo puro quien otorga sentido a la realidad percibida.

107 El concepto de síntesis en Husserl es un tanto ambiguo, pues el fenomenólogo designa tan pronto el pleno fenómeno sintético, tan pronto el mero "carácter de acto" sintético, la tesis suprema del fenómeno; sin embargo en este caso podemos entender por síntesis, según Husserl: cuando una alteración modal sobreviene nuevamente, cuando la tesis era un mero paso para llegar a una síntesis, cuando el yo puro da un nuevo paso, y cuando en la unidad total de la conciencia sintética "*sigue haciendo*" presa en aquello en que había hecho presa hace un momento: el yo apresa un nuevo objeto temático, o más bien, apresa un nuevo miembro del tema total como tema primario, pero sigue reteniendo el miembro antes apresado, como perteneciente al mismo tema total. Por ejemplo, al coleccionar, no dejo ir lo apresado hace un momento en la percepción, aunque vuelva la mirada que apresa hacia el nuevo objeto. Llevando a cabo una demostración, recorro por pasos los pensamientos que sirven de premisas; no pierdo ningún paso sintético, no dejo que se me vaya la presa de nada de lo ya ganado, pero el modo de la actualidad se ha alterado esencialmente al llevar a cabo la nueva protoactualidad temática. Todas las síntesis propiamente tales, las que hemos tenido constantemente presentes, se edifican sobre tesis simples, entendida la expresión en aquel sentido general que Husserl fija anteriormente y que abarca todas las "intenciones", todos los "caracteres de actos"; y *ellas mismas* son tesis, tesis de grado superior. Hua III/1 278.

Mas, cuando reducimos el mundo y la subjetividad empírica y sólo nos atenemos a la corriente de conciencia pura, ¿cómo se nos presentará al yo puro?

Claro es, de antemano y por lo menos, que después de haber llevado a cabo esta reducción no tropezaremos en ninguna parte del río de múltiples vivencias que queda como residuo trascendental con el yo puro como una vivencia entre otras vivencias, ni tampoco como un trozo propiamente tal de una vivencia que surja y desaparezca de nuevo con la vida de que sería trozo. El yo parece estar ahí constantemente, incluso necesariamente, y esta constancia no es patentemente la de una vivencia estúpidamente obstinada, la de una “idea fija”. Por el contrario, es algo que pertenece a toda vivencia que llega y transcurre, su “mirada” se dirige “a través” de cada *cogito* actual a lo objetivo. Este rayo de mirada cambia con cada *cogito*, brotando de nuevo con el nuevo y desapareciendo con él. Pero el yo es algo idéntico. Al menos, considerada en principio, *puede* cada *cogitatio* cambiar, ir y venir, aunque se pueda dudar si toda *cogitatio* es algo necesariamente fugaz y no tan sólo algo *fácticamente* fugaz, como encontramos que es. Pero frente a esto parece ser el yo puro algo *necesario* por principio, y en cuanto es algo absolutamente idéntico en medio de todo cambio real y posible de las vivencias, no puede pasar en ningún sentido por un fragmento o factor ingrediente de las vivencias mismas¹⁰⁸.

Entonces, encontramos que el yo puro no es ni una vivencia ni un mero trozo de ella, tal yo es algo que pertenece a toda vivencia que llega y transcurre, dirigiendo su mirada a través de cada *cogito* actual a lo objetivo; cada *cogito* actual vive su vida en un sentido especial, asimismo a él le pertenecen todas las vivencias y él a ellas; todas son ellas pertenecientes a una corriente de vivencias, *una* que es la suya.

Siguiendo a Husserl, él encuentra que “con el yo puro se nos presenta una trascendencia *sui generis* —no constituida—, una trascendencia en la inmanencia”¹⁰⁹. La trascendencia desempeña un papel tan esencial en cada *cogitatio*, que ésta no puede someterse a la desconexión (para muchas investigaciones pueden quedar *in suspenso* las cuestiones del yo puro). Cada uno de nosotros, en tanto se reconoce como yo, con la conciencia pura, el darse y el tener una esencia peculiar comprobables por una evidencia directa, la que cada uno tiene respecto de su existencia y no puede dudar de ella; contaremos el yo puro por un dato fenomenológico en tanto que deben sucumbir a la desconexión todas las doctrinas sobre el mismo que rebasen este marco.

108 *Ideas I* 132

109 *Ibid* 133.

Rudolf Bernet, en sus estudios sobre intencionalidad en Husserl, encuentra que la concepción husserliana sobre la conciencia intencional parece haber evolucionado mucho entre el curso de 1910/11 y el primer volumen de las *Ideas* (1913). Pues en este texto el yo puro ya no es simplemente el principio de unificación y de individuación de la conciencia intencional amenazada de dispersión o de confusión con otra conciencia, sino que, por el contrario, es la fuente absoluta de donde procede todo acto intencional, aún tratándose de una simple percepción¹¹⁰. Esto no quiere decir, empero, que este yo puro precedería a todas las vivencias intencionales: Husserl precisa al contrario, que es solamente una forma o un simple polo de identidad de la conciencia trascendental, y que él *no es nada sin sus vivencias intencionales*, se halla vacío de contenido, es “yo puro” y nada más¹¹¹. Inseparable de sus vivencias, siempre se distingue y no coincide jamás con ninguna de ellas en particular, ni con su totalidad. En efecto, sigue siendo el mismo en el cambio incesante de la conciencia. El yo puro no es nada sin la temporalidad de sus vivencias, es fuente de la mirada.

A diferencia del yo empírico¹¹², el yo puro que aparece en el primer volumen de las *Ideas* es caracterizado como atemporal, trastemporal en contraposición a lo real inmanente, pues él vive en sus actos siempre en el presente actual, es el punto central de la vida psíquica como punto central atencional¹¹³. El yo puro es una suerte de “trascendencia en la inmanencia” de la corriente de la vida propia (yo reducido) de la experiencia inmanente en el sentido de que es una trascendencia no constituida. El yo puro preserva la identidad numérica a diferencia de sus actos de *cogitatio* que van y vienen. Lo trascendental debemos considerarlo como la esfera desde donde emerge todo sentido

110 Rudolf Bernet, *¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto?:* en Rizo Patrón de Lerner, Rosemary, *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Pontificia Universidad católica del Perú, Lima. 1993. p. 161

111 Hua III/ I. §80)

112 Hua. XIX/1. 361

113 *Ideas I*. 133 y ss.

posible; el sentido de lo trascendente se constituye mediante la experiencia, y no mediante el lenguaje conceptual. De este modo,

[...]La reflexión es, según lo acabado de exponer, un rótulo que designa actos en que resulta apresable con evidencia y analizable la corriente de las vivencias con todo cuanto de variado sobreviene en ella (componentes de las vivencias, correlatos intencionales). La reflexión es, así podemos decirlo también, el rótulo que designa el método de conciencia para el conocimiento de la conciencia en general, pero justo en este método se convierte ella misma en objeto de posibles estudios: la reflexión es también el rótulo de formas de vivencias esencialmente relacionadas, o sea, el tema de un importante capítulo de la fenomenología. Distinguir las diversas “reflexiones” y analizarlas íntegramente en orden sistemático, es su tema.

Hay que ponerse aquí en claro ante todo que toda clase de “*reflexión*” tiene el carácter de una *modificación de la conciencia* y de una modificación que en principio puede experimentar *toda conciencia*. [...]114

La idea de la reflexión como *el rótulo que designa la acción de apresar y analizar la corriente de las vivencias*, de las vivencias singulares correspondientes a un correr consciente del yo, nos muestra la simultaneidad y dinamismo en el proceso de percepción; pues lo pasado como vivido se une, ya sea mediante un recuerdo voluntario o involuntario con lo actual que se vive en el momento de la percepción. Precisamente, ocurre una modificación continua en el proceso de percepción, ya que siempre entra algo nuevo que se une con lo anterior:

[...]Toda vivencia es en sí misma un río de generación, es lo que es una *creación radical* de un tipo esencial invariable: un río constante de retenciones y protenciones unificado por un aspecto, él mismo fluyente, de originariedad, en que se tiene conciencia del vivo ahora de la vivencia frente a su “antes” y “después”. [...]

Por una parte, el yo en cada *cogito* actual vive su vida en un sentido especial y a él le pertenecen todas las vivencias incluso las de fondo¹¹⁵ y él a ellas. Pues “*el 'yo pienso'*

114 Ibid, 176

115 Para aclarar qué es una vivencia de fondo o pasiva, en la tesis de Esteban Marín, que cite anteriormente (vease la nota 98), encontramos una descripción muy acertada; la cual se enuncia del siguiente modo:

La conciencia en que es consciente algo que es correlato de una función del yo, de un vivir suyo, se denomina activa; se denomina pasiva aquella en la que algo, que puede o no haber sido constituido antes en actividad, es simplemente consciente sin que el yo viva en la ejecución de su sentido. Es importante señalar que la conciencia pasiva, en la que el yo está ausente, no está aquí concebida como un supuesto teórico. Este concepto se refiere, por el contrario, a cierto tipo de conciencia que podemos aprehender en nuestra experiencia cotidiana al reflexionar sobre ella. (Marín, Ávila, Esteban, I., *El correr de la vida de la persona y la evolución del sentido de su mundo circundante*. Tesis de licenciatura UNAM FFyL. 2009. pp. 25). Por ejemplo, cuando dirigimos la atención a un objeto y el horizonte en que aparece dicho objeto queda como oscurecido, percibido pasivamente; es decir, no nos dirigimos activamente a él, sin embargo está presente ahí en el fondo.

*necesita poder acompañar todas mis representaciones*¹¹⁶” todas ellas pertenecientes a una corriente de vivencias. Encontramos que sólo por medio de actos de experiencia reflexiva es como sabemos algo de la corriente de las vivencias y de la necesaria referencia de ella al yo puro; es decir, la corriente de conciencia aparece como un campo de libre ejecución de *cogitationes* de uno y el mismo yo puro; campo en el que todas las vivencias de la corriente son suyas, justo en cuanto puede dirigir la mirada a ellas o mirar “a través de ellas” algo que le sea extraño al yo puro de la corriente¹¹⁷. Por otra parte, estas experiencias conservan su sentido y sus derechos incluso como reducidas, y con universalidad esencial aprehendemos la legitimidad de las experiencias de esta forma universal; paralelamente

116 En *la trascendencia del ego* Sartre cuestiona a Husserl el por qué de su afirmación posterior en el sentido de que el ego se encuentra en las vivencias (*Erlebnisse*) como momento de la corriente de conciencia. La cuestión principal es si el yo habita en la conciencia y efectúa realmente la síntesis suprema de nuestra experiencia. Según Sartre esto surge de la proposición kantiana: “el yo pienso debe poder acompañar a todas nuestras representaciones”, sin embargo él encuentra al igual que Husserl en su primera edición de *Las investigaciones lógicas*, que hay momentos de conciencia sin yo, es decir, pasivos, y son vividos como condiciones de posibilidad para considerarlos como míos. Sartre retoma el concepto de conciencia trascendental de Kant como el conjunto de condiciones necesarias para que exista una conciencia empírica, y la pregunta de los discípulos neokantianos: ¿si el yo que encontramos en nuestra conciencia se hace posible por la unidad sintética de nuestras representaciones o bien es él, el que unifica de hecho las representaciones unas con otras?. Por su parte Sartre considera que los problemas sobre las relaciones entre el yo y la conciencia son de tipo existencial y en ese sentido encuentra una respuesta en la fenomenología de Husserl, quien considera que es la intuición la que nos pone en presencia de las cosas. De este modo la conciencia trascendental aparentemente de Kant es captada por Husserl mediante la *ἐποχή* fenomenológica como un hecho absoluto y no como un conjunto de condiciones lógicas. De ahí que Sartre considere que nuestro mí mismo psíquico y psicofísico sea un objeto trascendente que debe caer bajo el golpe de la *ἐποχή*, y es aquí donde cuestiona el cambio de opinión de Husserl, pues le pregunta: ¿Es que no basta con este mí mismo psíquico y psicofísico, hay que redoblarlo con un yo trascendental como estructura de la conciencia absoluta? (Sartre, J. *la trascendencia del ego esbozo de una descripción fenomenológica*, Editorial síntesis, Madrid 1988. pp.29-37) Sartre encontrará respuesta en los análisis sobre la intersubjetividad y en las *Ideen* de Husserl (1905-1913), Investigaciones en las que se expone la necesidad de un yo puro como polo unificador de las vivencias de conciencia o como residuo al cual la *ἐποχή* fenomenológica no puede hacerle nada, pues es necesario para ver cómo se constituye eidéticamente lo empírico, lo cósmico y lo trascendental en el sentido de la experiencia inmanente y el nexa que diferencia una corriente de conciencia de otra en las relaciones intersubjetivas.

Respecto de la noción del yo como polo unificador e individualizador de las vivencias, Sartre manifiesta su oposición rotundamente; ya que él considera que la concepción fenomenológica de la conciencia hace completamente inútil el papel unificante e individualizante del yo, pues él sigue considerando que no es el yo, sino que es la conciencia misma la que hace posible la unidad y la personalidad de mi yo; en cierta medida no se equivoca pues la conciencia como flujo continuo refiere a una pasividad irreflexiva, en donde el yo puro se hunde en la pasividad, sin embargo puede retrotraerse a la experiencia inactual mediante la memoria reproductiva y sus correlatos. Considero que la reducción de ese flujo continuo a la inmanencia mediante un yo puro, posibilita la distinción entre lo propio (yo) y lo ajeno (tu), así como también la relación intersubjetiva entre estos. Entonces, claramente vemos que si consideramos el yo puro en una suerte de aislamiento solipsista, que en Husserl se da pero sólo como método, no sería necesaria su presencia, mas sin embargo, el yo puro con su tiempo inmanente está inmerso en un continuo devenir cambiante y sólo converge con el tiempo y espacio objetivos mediante la distinción del yo y el tú como formas que posibilitan la objetividad intersubjetiva. Así, el yo puro aparece como atemporal, trastemporal, él vive en los actos siempre en el presente actual, es el punto central de la vida psíquica como punto central atencional y por eso es necesario para la conciencia activa.

117 *Ideas I*, 179

con ello, aprehendemos la legitimidad de las intuiciones esenciales referidas a las vivencias en general¹¹⁸. Esto tiene su fundamento en las peculiaridades esenciales y universales del dominio trascendentalmente purificado de las vivencias: lo cual precisamente en un primer lugar nos muestra la referencia de toda vivencia al yo puro. Lo que significa: “Todo *cogito*, todo acto en un sentido señalado, se caracteriza por ser un acto del yo, 'procede del yo' que 'vive' en él 'actualmente'¹¹⁹”.

Cuando yo observo o percibo algo; *yo* estoy “ocupada” frecuentemente con algo en el recuerdo; *cuasi*-observando, percibo *yo* en las ficciones de la fantasía lo que pasa en el mundo fantaseado. O en otro caso puedo meditar, sacar conclusiones, rectificar un juicio, en algunos casos también puedo “abstenerme” en general de juzgar. Llevo a cabo un agradarme o desagradarme, me alegro o estoy triste, deseo, quiero y hago; o también me “abstengo” de alegrarme, de desear, de querer y obrar. En todos estos actos estoy yo ahí, *actualmente* ahí. Reflexionando, me aprehendo como el hombre o mujer que está ahí¹²⁰.

Pero, cuando ejecuto la reducción fenomenológica, nos dice Husserl:

[...]Pero si llevo a cabo la *ἐποχή* fenomenológica, sucumbo, como el mundo entero en la tesis natural, también “yo, el hombre” a la desconexión, quedando la pura vivencia del acto con su propia esencia. Pero yo veo que el aperebirla como vivencia humana, prescindiendo de la tesis de existencia, acarrea toda clase de cosas que no necesitan forzosamente estar también ahí, y que, por otra parte, no hay desconexión capaz de borrar la forma del *cogito* y el sujeto “puro” del acto: el “estar dirigido a”, “estar ocupado con”, “tomar posición relativamente a”, “experimentar, padecer” algo, encierra necesariamente en su esencia esto: ser, justo, un “desde el yo”, o, en un rayo de dirección inversa, “hacia el yo”, y este yo es el *puro*, al que no puede hacerle nada ninguna reducción.

Hemos hablado hasta aquí de vivencias del tipo especial “*cogito*”. Las restantes vivencias, que forman el medio universal para la actualidad del yo, carecen sin duda de la señalada referencia al yo que acabamos de hablar. Y sin embargo, también ellas tienen su parte en el yo puro y éste en ellas. “Pertenece” a él como “suyas”, son el fondo de *su* conciencia, el campo de su libertad.[...] ¹²¹

Entonces, el yo que vive las vivencias, no es algo que pueda tomarse por sí y tampoco un objeto que pueda investigarse en sí mismo, sólo tiene modos de referencia o

118 *Ibidem*.

119 *Ibid* 189.

120 *Ibidem*

121. *Ideas I*, 189-190.

de comportamiento, y estos son los que sí podemos investigar, aún así, el yo puro se nos escapa a cualquier descripción, “está perfectamente vacío de componentes esenciales, no tiene absolutamente ningún contenido desplegable, es en sí y por sí indescriptible: yo puro y nada más.”¹²² Los modos de referencia o comportamiento son precisamente las vivencias, las cuales sí podemos analizar. No obstante la indescriptibilidad del yo puro, hemos de ver con claridad, que él no es la vivencia misma que se dirige intencionalmente a su objeto. La distinción nos muestra que hay unas orientaciones dirigidas hacia la pura subjetividad (inmanente en sentido estricto) y las otras “a la constitución de la objetividad *para* la subjetividad¹²³”. Aquí precisamente entra en juego la referencia intencional al yo puro que las vive o también a los objetos, los componentes de las vivencias y sus correlatos intencionales que se relacionan con ellos. Husserl comprende que no siempre es necesario ocuparse del yo puro y sus modos de participar en dichas relaciones, empero el yo puro es un necesario concomitante de las vivencias y de sus respectivos correlatos.

122 Cf. Ibid. 190. Bernet encuentra que en *Ideas I* la cuestión capital del aparecer fenomenológico de este yo puro se ha vuelto incluso más precaria. Puesto que ya no se trata de describir solamente cómo el yo aparece cuando la conciencia se ve confrontada con otra conciencia (rememoración y empatía), sino igualmente cómo aparece la fuente de toda conciencia intencional. En el texto de *Ideas I* se dice que el yo puro es en sí y por sí indescriptible; “esto no impide empero que se preste a una multiplicidad de descripciones importantes.”(Hua III/ I.§80) En tanto fuente única y universal de todo acto intencional, el yo puro está implicado desde el momento que un objeto aparece, pero lo que aparece es este objeto y no el origen egológico de su aparecer. En tanto se sostenga que todo lo que aparece, lo hace bajo la forma de un objeto intencional, tal como ocurre la mayor parte del tiempo en *Ideas I*, se sigue que el yo puro no puede aparecer sino con posterioridad y será hasta *Ideas II* donde aparece bajo la forma de un objeto de reflexión. Esto equivale a decir que el yo puro en tanto fuente de la vida intencional no puede aparecer jamás en su efectividad. Contrariamente a esto, Sartre hace del yo apareciente un objeto trascendente producido exnihilo por la reflexión.(Cf. Rudolf Bernet, *¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto?:* en Rizo Patrón de Lerner, Rosemary , *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Pontificia Universidad católica del Perú, Lima. 1993. p. 162)

123 *Ideas I*. 190

2.2 Intencionalidad, conciencia activa y pasividad

Aclarado este punto, retomemos el tema de la intencionalidad¹²⁴ que en el primer volumen de *Ideas* caracteriza la peculiaridad de las vivencias, de los actos y la orientación objetiva que influye en la captación de objetos mundanos.

Entendimos por intencionalidad la peculiaridad de las vivencias de “ser conciencia *de* algo”. Ante todo nos salió al encuentro esta maravillosa peculiaridad, a la que retrotraen todos los enigmas de la teoría de la razón y de la metafísica, en el *cogito* explícito: una percepción es percepción de algo, digamos de una cosa; un juzgar es un juzgar de una relación objetiva; una valoración, de una relación de valor; un desear, de un objeto deseado, etcétera. El obrar se refiere a la obra, el hacer a lo hecho, el amar a lo amado, el regocijarse a lo regocijante, etc. En todo *cogito* actual, una “mirada que irradia del yo puro se dirige al “objeto” que es el respectivo correlato de la conciencia, a la cosa, la relación objetiva, etc., y lleva a cabo la muy diversa conciencia *de* él. Ahora bien, enseñó la reflexión fenomenológica que no en toda vivencia es posible encontrar esta vuelta del yo hacia algo, representándose, pensándolo, valorándolo..., este *actual* habérselas con el objeto correlativo, este estar dirigido hacia él (o desviándose de él — y sin embargo, con la mirada dirigida a él), mientras que, por otra parte, puede albergar en sí una intencionalidad¹²⁵.

Tenemos pues, que la evidencia adecuada nos entrega su objeto plenamente, en cambio, la inadecuada es una adecuación perceptiva de todo objeto-cosa del mundo. La captación mundana del “objeto” se vive en la conciencia; pues, la adecuación al objeto percibido posibilita que la conciencia intuya *a priori* el núcleo del *noéma* del objeto presentado. La distinción es meramente formal, ya que en el proceso perceptivo encontramos un dinamismo continuo, en el que desde ciertas perspectivas se va matizando el objeto percibido. Aunque debemos tener en cuenta que no toda evidencia es apodíctica. Tenemos pues, que en la fenomenología trascendental el mundo es mundo consciente; como tal, está determinado por el tipo de conciencia de la cual es correlato. En

124 Por otra parte, un tema relacionado con la intencionalidad y los actos que aparece en el estudio que realiza Bernet, considera a los sentimientos como actos dóxicos, y plantea que las *Ideas I* hacen de ellos actos intencionales que se relacionan a la existencia (cierta, dudosa, etc.) de un objeto axiológico correspondiente, a saber un valor. Se sigue que en el caso de los sentimientos —exactamente como en el de los actos intencionales de presentación (*Vorstellung*)—, se puede observar una perfecta correlación entre la vivencia y su objeto intencional, entre la *noésis* y el *noéma*. El fenomenólogo tiene pues la elección entre la vivencia intencional o el objeto-valor para emprender su examen del ser y del aparecer de la afectividad. La estructura de la *noésis* y el *noéma* de las vivencias emocionales no es sin embargo totalmente idéntica a aquella de los actos de presentación, puesto que los actos de sentimiento están animados por una doble intención que remite a un objeto doble, a saber la cosa que está investida de valor y el valor mismo. (Hua III/ I. §93, 37) Cf. Rudolf Bernet, *¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto?:* en Rizo Patrón de Lerner, Rosemary, *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Pontificia Universidad católica del Perú, Lima. 1993. p. 162

125 *Ideas I*. 199

esta correlación el vivir recibe el nombre de *nóesis* y su correlato el de *nóema*. Por otra parte el mundo consciente no está contenido real, “ingredientemente” en la conciencia, sino que es mentado, referido por ella. Ella es la que le provee sentido al mentarlo de uno o de otro modo.

En cuanto a la llamada conciencia pasiva, hay que añadir que no hay un yo puro ejecutante activo, sin embargo éste se encuentra de alguna manera en el trasfondo como algo latente, como si estuviese dormido o “*inactual*”. La diferencia es más clara si vemos que en un acto de fantasía, el yo está dirigido a lo fantaseado. Por ejemplo: sea en este caso un dragón el objeto fantaseado, en dicho acto el yo activamente es consciente de que se encuentra fantaseando con o en el dragón, mientras que por otra parte se encuentra dando un paseo por el jardín botánico, camina y tiene cuidado de no tropezar o pisar alguna planta, sin embargo no está dirigido al acto de caminar, de hecho, ni siquiera se percata de las especies que al pasar encuentra, digamos que camina de modo automático, de manera habitual. Este es un modo de conciencia pasiva, en él, el yo puro está “ausente” u oscurecido; sin embargo no está aniquilado, no desaparece, pues posteriormente el yo respectivo puede hacer un esfuerzo y recordar por dónde pasó o qué plantas había allí o simplemente recordar por donde paseaba mientras fantaseaba¹²⁶. Podemos considerar que

126 En *Ideas I*, Husserl nos explica los desplazamientos atencionales del siguiente modo: “Es claro que el contenido noemático de la vivencia sigue siendo el mismo todo el tiempo que se puede decir que existe constantemente la misma objetividad caracterizada como estando allí en persona y exhibiéndose en los mismos modos de aparecer, las mismas orientaciones y notas que aparecen a su vez; de tal objetividad es consciente en los mismos modos de la indicación indeterminada y copresentación no intuitiva tal o cual parte integrante, etc. El cambio consiste, decimos destacando y comparando contenidos noemáticos paralelos, *meramente* en que en uno de los casos comparados resulta “preferido” este elemento objetivo, en otro de los casos aquél, o en que uno y el mismo elemento, antes “atendido primariamente”, está después atendido sólo secundariamente, o sólo “justo coatendido aún”, cuando no “totalmente inatendido”, aunque siempre aparece. Hay justo diversos modos especialmente inherentes a la atención en cuanto tal. Así se distingue el grupo de los modos de actualidad respecto del modo de la inactualidad, de lo que llamamos puramente ausencia de atención, el modo del muerto tener algo en la conciencia, por decirlo así” (Cf. *Ideas I*. 223-224).

Aunque todavía no entramos al análisis de *Ideas II*, hay un párrafo que ejemplifica adecuadamente este otro modo de conciencia; así en el parágrafo §26 de *Ideas II* Husserl dice: “En la esencia de la conciencia no radica, empero, que en ella tenga que ser necesariamente ejecutado un *cogito* actual. Nuestra «conciencia en vigilia» puede ser interrumpida a trechos por una conciencia durmiente, completamente sorda, en la cual no hay diferencia entre campo actual de la mirada y fondo oscuro. Todo es ahora fondo, todo es oscuridad. Al despertar del sueño sordo podemos llevar hacia atrás la mirada reflexiva, captar lo recién pasado en su ensordecimiento y abandono del yo: su abandono del yo activo, el que puede concebir, pensar, padecer-en-vigilia, etc. Que nos esté permitido decir que en lugar de este yo actualmente ejecutante existe un yo sordo como otro modo-del-yo, y que precisamente ese modo existe también por todas partes como modo de-entorno del yo actual (correspondiente al fondo oscuro), es algo que podría ser puesto en duda. Pues es difícil enviar miradas reflexivas al reino de las oscuridades y llegar a estar seguro de lo que en esta esfera

la pasividad es gradual en cuanto a los modos en que se presenta y hay preeminencia de unos actos sobre otros, es decir, del cómo el yo vive cada acto. Ahora, el atender es un acto yoico y ese atender es un grado de receptividad; en este acto el yo es estimulado por el entorno, se vuelve hacia algo y lo aprehende. Si consideramos la gradualidad, la pasividad absoluta tiene que ser un modo del ser consciente anterior a la atención e incluso a la sensibilidad y/o receptividad. La pasividad es algo que sólo se puede ver desde la actividad; cuando regresamos sobre ella retrospectivamente al reflexionar. Debido a que en el flujo de la conciencia toda actividad conforme transcurre, se va hundiendo en la pasividad; dicho de otro modo, lo que es actual en un momento deja de serlo en otro momento y se convierte en parte del horizonte que entreteje el sentido de lo que ahora es actual, se modifica convirtiéndose en una *copresencia*¹²⁷ inactual. Por ejemplo, cuando percibo el frente de una botella, la percepción actual se extiende y se queda como *copresente* la imagen de la misma, aun en el momento que cambio de perspectiva o posición y miro su reverso. Esto sucede porque percibo su reverso codeterminado por el frente que vi anteriormente y sucede que percibo esta determinación como totalidad “botella”, ello implica que yo no sólo vea el frente o el reverso de la botella, sino que está

se da.”(Cf. Hua IV. 107) Por el momento no nos extenderemos en dicho análisis, que baste sólo para reforzar la cuestión de la conciencia pasiva.

127 Lo copresente (*Mitgegenwart*) Husserl lo define de la siguiente forma: lo que el sujeto personal en verdad experimenta, pero experimenta sólo mediatamente, en tanto que, sobre la base de lo experimentado real y perceptivamente o lo perceptible en experiencia progresiva, experimenta un copresente que no es perceptible, que no puede saldarse en sus percepciones, esto es, según su propio contenido de ser. A mí mismo puedo experimentar “directamente”, y es solamente mi forma de realidad intersubjetiva lo que por principio no puedo experimentar; para ello requiero de los medios de la empatía. Puedo experimentar a otros, pero solamente mediante empatía; sólo ellos mismos pueden experimentar sus propios contenidos mediante percepción originaria.

El ejemplo que Husserl nos pone para clarificar la noción de copresencia es el siguiente: “puedo dejar peregrinar mi atención desde la mesa de escribir en que acabo de fijarla justamente con la vista, pasando por las partes no vistas del cuarto que están a mi espalda, hasta el balcón, el jardín, los niños que juegan en el cenador, etc., hasta todos los objetos de los cuales justamente “sé” que están acá o allá en el contorno inmediato que entra en mi campo de conciencia ---saber que no tiene nada de un pensar conceptual y que únicamente al variar la dirección de la atención, y aún entonces sólo parcialmente, y las más de las veces muy imperfectamente, se convierte en un claro intuir.” *Ideas I*. 200.

Pero tampoco con el círculo de esta *copresencia*, intuitivamente clara u oscura, distinta o indistinta, que constituye un constante halo del campo de percepción actual, se agota el mundo que para mí está en forma consciente “ahí delante” en cada momento de la vigilia. Este mundo se extiende, antes bien, en un fijo orden del ser, hasta lo infinito. Lo actualmente percibido, lo más o menos claramente copresente y determinado (determinado hasta cierto punto, al menos), está en parte cruzado, en parte rodeado por un *horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada*. *Ideas I*. 200.

implicada toda la continuidad de mis vivencias en tal percepción; las percibo plenamente en un momento de mi vida. De este modo, una vivencia plena tiene sentido en tanto que envuelve el momento pasado como *copresente* e inactual o pasivo y el actual. Por ello, la próxima vez que vea una botella, ésta se me presentará no como la primera vez, sino que pasivamente yo me volveré hacia ella; la asumiré en una nueva intención como ya constituida, es decir, como botella y la utilizaré para llevar algún líquido; porque su sentido se debe a una predonación (*Vorgegebenheit*) de sentido que se constituye pasivamente.

Con la diferenciación de estos modos y la intencionalidad, podemos encontrar, pues que la constitución puede ser de manera activa o bien tomarse en pasividad, siendo estos los diferentes modos conscientes del yo respecto de los cuales algo está, o bien dado (manifiesto en “carne y hueso” de manera directa), o bien, predado.

2.3 Temporalización de las vivencias.

Habíamos mencionado el tiempo fenomenológico y la conciencia del tiempo como peculiaridad de todas las vivencias¹²⁸. El término de temporalidad inmanente o fenomenológica expresa una característica esencial de las vivencias en general, aunque no designa sólo algo universalmente inherente a cada vivencia aislada, sino una forma necesaria de unión de unas vivencias con otras. Toda vivencia real¹²⁹ es necesariamente una vivencia que dura, y es a través de esta duración como se inserta en un continuo sin termino de duraciones “—un continuo lleno”.

El tiempo lleno e infinito por todos lados llena necesariamente el horizonte de toda vivencia. Esto quiere decir al mismo tiempo: toda vivencia pertenece a una “*corriente de*

128 Mas no habíamos diferenciado el tiempo fenomenológico del tiempo “cósmico”. El tiempo fenomenológico se diferencia del tiempo “cósmico”, pues el fenomenológico es el tiempo esencial e inherente a la vivencia en cuanto tal y en sus modos de darse temporalmente como el ahora, el antes y el después; éste a diferencia del tiempo “cósmico” no puede medirse ni con el reloj ni con la posición del sol ni por medio de nada físico ni en general puede medirse *Ideas I.* 191 El tiempo trascendente puede exhibirse en la vivencia y sus notas bajo la forma de lo que aparece (o mejor dicho, de una serie regulada de modos de aparecer)Ibid. 192

129 Esta evidencia la logramos sobre la base de la clara intuición de la realidad de una vivencia.

vivencias” infinita. Toda vivencia aislada puede, lo mismo que empezar, también finalizar y con esto poner término a su duración, por ejemplo, una vivencia de tristeza, euforia o alegría. Pero la corriente de las vivencias, la que contiene a todas, no puede empezar ni finalizar. “Toda vivencia, en cuanto ser temporal, es vivencia de su yo puro. Con necesidad es inherente a esto la posibilidad (que como sabemos, no es una vacía posibilidad lógica) de que el yo dirija su mirada pura a esta vivencia y la aprehenda como realmente existente o como durando en el tiempo fenomenológico”¹³⁰.

Las vivencias además tienen ciertas peculiaridades universales, siempre y cuando sean tomadas como posibles datos de la percepción reflexiva, como arriba se menciona; tal peculiaridad es parte integrante de un complejo de vivencias que esencialmente son consideradas en tanto unidades duraderas en la corriente concienical, dicho de otro modo, se cierran sobre sí mismas (siempre como ya constituidas) bajo el punto de vista de la sucesión temporal como también bajo el punto de vista de la “simultaneidad”. Esto quiere decir que todo ahora de vivencias tiene un horizonte de éstas, las cuales tienen precisamente la forma originaria del ahora, y como lo que son constituyen “el *horizonte originario y uno del yo puro*, el *ahora* originario y total de la conciencia correspondiente”¹³¹.

Con toda unidad entra este horizonte en los modos del pasado. Todo antes, en cuanto que es un ahora modificado implica para cada vivencia que cae bajo su vista o de la cual es el antes, un horizonte sin fin que abarca todo aquello que pertenece al mismo ahora modificado, en suma, su horizonte de lo que “fue simultáneamente”. Las descripciones anteriormente hechas deben completarse, pues, con una nueva dimensión y únicamente hecho esto, tendremos todo el campo temporal y fenomenológico del yo puro, que este puede recorrer partiendo de cualquiera de “sus” vivencias en las *tres* dimensiones del antes, el después y lo simultáneo; o tendremos *toda* la *corriente* de las unidades temporales que son las vivencias, corriente *por su esencia unitaria* y rigurosamente encerrada en sí misma¹³².

Las vivencias tienen siempre un horizonte temporal. Esto significa que el *cogito* actual, asume de manera implícita potencialidades en la forma de retenciones y

130 *Ideas* I, 193

131 *Ideas* I, 195

132 *Ibidem*

protenciones¹³³; potencialidades predeterminadas que pertenecen a los productos sintéticos de la conciencia interna del tiempo, la corriente de conciencia y las vivencias intencionales que se viven como sucesiones (y cuya forma sucesiva es el tiempo interno). Pero el horizonte del tiempo interno es sólo un tipo de horizonte; las retenciones y las protenciones conforman el horizonte de una conciencia actual, solamente desde el punto de vista de su suceder o de su correr. Un *cogito* actual, por ejemplo, la experiencia de ver el bosque desde la ventana, tiene un horizonte que le confiere un sentido en tanto que acontecer, al que le corresponde un “lugar” dentro de mi corriente de vivencias; tiene también un horizonte práctico en virtud del cual mi percepción viene acompañada y determinada por la posibilidad de que puedo salir y correr entre los árboles, así como también tengo un horizonte afectivo al sentir el aire fresco tocando mi cara y la sensación de libertad que me otorga el correr y el respirar aire puro, etc. Algunos de estos elementos pueden estar en el horizonte como vivencia de fondo y otros en la actualidad misma de la vivencia o transitando entre la actividad y la pasividad. El horizonte del tiempo inmanente abarca todas las vivencias en tanto que pertenecientes a una corriente unitaria.

De este modo es posible que la mirada pura del yo *a priori* se dirija a distintas vivencias presentes y pasadas de su corriente, la cual nunca es algo dado en su completud, imposibilitando que con una sola mirada el yo puro pueda abarcarla en su totalidad. La unidad de vivencias es aprehensible de manera intuitiva, no obstante este modo es un modo peculiar de distinta índole, “a saber, en la forma de la *falta de límites en el progreso*

133 La retención es un acto peculiar que acompaña siempre a la percepción y que consiste en la conciencia del objeto como “acabado de percibir” o como “recién percibido”. Podría llamarse acaso “recuerdo primario”, pero no debe confundirse con el recuerdo propiamente dicho. Su contraparte es el acto de la protención (conciencia del objeto como “próximo a ser percibido”). El juego de percepción, retención y protención conforma la conciencia como conciencia temporal (conciencia de objetos temporales). Por su parte la *protención* (como pudiéramos decir) es lo exactamente homólogo de la inmediata retención, y luego la expectativa, que representa las cosas de una manera totalmente distinta, la expectativa *reproductiva* en su sentido más propio, que es lo homólogo del *recuerdo*. En ésta, aquello sobre que versa la expectativa intuitiva, aquello de que se tiene conciencia, al dirigir la mirada hacia adelante, como “venidero”, tiene, gracias a la reflexión posible “en” la expectativa, a la vez la significación de algo que será percibido, así como lo recordado tiene la significación de algo que ha sido percibido. Así, pues, también en la expectativa podemos reflexionar y llegar a ser conscientes de nuestras propias vivencias, que no enfocábamos en ella, como pertenecientes a aquello de que estamos expectantes en cuanto tal: como hacemos siempre que decimos que *veremos* lo venidero, donde la mirada reflexiva se ha vuelto a la vivencia “venidera” de percepción. Hua III/1 163

de las intuiciones inmanentes', desde la vivencia fijada hacia nuevas vivencias de su horizonte de vivencias, y de la fijación de éstas hacia la de su horizonte, etc.”¹³⁴. Y es de este modo, en una progresión sin solución de continuidad como aprehendemos una vivencia, y también otra y en cierta medida la corriente de conciencia como unidad. Ya que no aprehendemos ninguna vivencia como aislada en una singularidad ni a la corriente, sino “en el modo de una *idea en sentido kantiano*. No es nada puesto ni afirmado a la buenaventura, sino un dato absolutamente indubitable —en un sentido ampliado del término darse”¹³⁵. Ciertamente esta indubitabilidad está fundada en la intuición y es distinta de la pura percepción inmanente. Es una ideación que intuye una idea en tanto que no pierde lo que tiene de evidencia “por ser inasequible la determinación inadecuada de su contenido, aquí la corriente de las vivencias”¹³⁶.

La corriente de las vivencias y sus componentes obedecen a una serie de modos de darse, los cuales pueden diferenciarse mediante una investigación fenomenológica. Así resulta: “que *ninguna vivencia concreta* puede pasar por *independiente en sentido plenario*. Todas ellas están “menesterosas de complemento” por parte de un complejo no arbitrario, sino forzosamente determinado en su índole y forma¹³⁷.”

De tal modo resulta, por otra parte que, dos percepciones nunca pueden ser idénticas entre ellas, la identidad que guardan es respecto de su singularidad, lo propio de sus determinaciones, siendo en este caso cada una, una percepción diferente, pero idéntica a ella misma. Por ello no puede haber tampoco dos corrientes de conciencia de idéntico

134 Y Husserl continua diciendo: “La expresión de *horizonte de las vivencias* no quiere decir aquí tan sólo horizonte de la temporalidad fenomenológica en las dimensiones descritas, sino diferencias de *nuevos* modos de darse las vivencias. Según esto, tiene una vivencia que se ha tornado objeto de una mirada del yo, o sea, que tiene el modo de lo mirado, su horizonte de vivencias no miradas; lo aprehendido en un modo de la “atención“ y eventualmente con creciente claridad y oscuridad, así como de relieve y de falta de él. En esto radican ciertas posibilidades eidéticas: traer lo no mirado a caer bajo la mirada pura, hacer de lo atendido sólo marginalmente algo atendido en primer término, de lo sin relieve algo reelevante, de lo oscuro algo claro y cada vez más claro”.(Cf. *Ideas* I.196)

135 *Ideas* I, 197.

136 *Ibidem*

137 *Ibidem*

contenido esencial, estas sólo pueden mantener en común cierta identidad en la índole interna, más nunca podrán tener un “halo” absolutamente igual.

Ahora bien, la temática del tiempo es caracterizada por Husserl en el primer volumen de *Ideas* como “una esfera de problemas perfectamente cerrada y de excepcional dificultad”¹³⁸. El absoluto trascendental es aquello que resulta cuando ejecutamos las reducciones, empero no es lo último, lo último “es algo que se constituye a sí mismo en cierto sentido profundo y de todo punto *sui generis* y que tiene su prístina fuente en un absoluto último y verdadero”¹³⁹. Este fundamento último y verdadero es la conciencia absoluta que subyace y precede a toda constitución¹⁴⁰. Y de la que se habló en las lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo.

Sin embargo, ya en 1914 según los estudios de Marbach¹⁴¹ Husserl expresa que el yo puro no es más que una conciencia-tiempo, una corriente de conciencia que fenomenológicamente contiene al sí mismo y sus propias vivencias. El yo puro preserva su identidad numérica, es uno con respecto a su corriente de conciencia, y al relacionarse con

138Ibid 92.

139 Ibid. 92

140 Precisamente por ser un campo cerrado, es menester hacer un estudio aparte sobre la conciencia absoluta; sin embargo sólo señalaremos la diferencia o el contraste de la conciencia absoluta como constituyente con las unidades constituidas. Esto lo anota Husserl en las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* de 1905, en los párrafos 35-37, los cuales citamos ininterrumpidamente para ver la relación que tiene el yo puro con dicho flujo absoluto. La Distinción es la siguiente:

“1. Todo objeto individual — toda unidad constituida en la corriente,| sea inmanente o trascendente— dura y dura necesariamente; es decir, el objeto está en el tiempo de forma continuada y es lo idéntico de este continuo estar en el tiempo, que a la vez puede considerarse como un suceso. Y a la inversa: lo que está en el tiempo está de forma continuada en el tiempo y es la unidad de un suceso, que comporta inseparablemente la unidad de lo duradero al suceder. En el suceso sonoro está la unidad del sonido que dura a lo largo del suceso y a la inversa: la unidad del sonido es unidad en la duración llena, es decir en el suceso. Un algo cualquiera que este determinado como existiendo en un punto de tiempo sólo es pensable como fase de un suceso en que a la vez la duración de un ser individual tiene uno de sus puntos.

2. Por principio el ser individual o concreto cambia o permanece incambiado; el suceso es un suceso de cambio o de reposo, y el propio objeto duradero es uno que cambia o reposa. En referencia a la misma duración, todo cambio tiene entonces su velocidad de cambio o, dicho metafóricamente, «velocidad de aceleración». Por principio toda fase de un cambio puede prolongarse como reposo, y toda fase de reposo conducir a un cambio.

Si ahora en comparación con lo anterior, consideramos los fenómenos constituyentes, encontramos un flujo, y cada fase de este flujo es una continuidad de escorzamiento.(Cf. LFCIT. 93.94) y continua 'este flujo, este río, es algo que denominamos así según lo constituido, pero que no es nada «objetivo» en el tiempo. Es la subjetividad absoluta y tiene las propiedades absolutas de lo que en imagen designamos como «flujo», «río», como algo que brota «ahora» en un punto de actualidad, punto que es fuente primigenia, etc. En la vivencia de la actualidad tenemos el punto que es fuente primigenia y una continuidad de momentos de eco.”(Cf. LFCIT. 94)

141 Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, *An introduction to husserlian phenomenology*, Northwestern University Press Evanston, Illinois, 1993.205-211

otras corrientes de conciencia puede diferenciarse y distinguirse de ellas. La identidad del yo muestra la contención del sí mismo, la contención de lo que en *Meditaciones Cartesianas* Husserl nombra como una conciencia *monádica*.

Ahora bien, ya en el segundo volumen de las *Ideas* encontramos que Husserl cambia de perspectiva con la explicitación de algunos puntos en lo tocante al yo puro tal y como los presenta en el primer volumen¹⁴².

En *Ideas I*, Husserl sólo plantea la posibilidad de una descripción fenomenológica del yo puro, y posteriormente en *Ideas II*, con tal descripción, le es posible explicitarlo y analizarlo en su dinamismo de temporización. Luego, el yo puro caracteriza al sujeto idéntico del *cogito*, y él se halla a sí mismo siempre “situado” temporalmente¹⁴³ (a diferencia del planteamiento de *Ideas I*, donde es caracterizado como atemporal) y llega a determinarse a partir de sus propias *cogitationes*, también en su modo propio permanece y dura.

Pero en el segundo volumen de las *Ideas* la unidad del yo puro y su duración es totalmente otra que la que implica la duración de un sonido/tono, porque el tono es un ser

142Respecto de estos análisis y el problema del yo en Husserl, encontramos un artículo en los *Husserl Studies*: “El problema del yo en Husserl” de Tetsuya Sakakibara. En este artículo, Sakakibara plantea que Husserl en el primer volumen de *Ideas* hace un análisis estático-fenomenológico del yo puro, en cambio en el segundo volumen abre el camino para un ulterior análisis genético del yo constituido como alma y persona a través de la historia de la vida y la historia de la humanidad. Y precisamente desde esta nueva determinación del yo puro como ser temporal es donde germinan las primeras semillas del desarrollo de una fenomenología genética. Husserl plantea, que en tal determinación está implícita la idea de la apercepción del yo con sus habitualidades y tal exigencia emerge del mismo yo puro. En el segundo volumen de *Ideas*, Husserl comenzó a investigar al ser humano como persona en su llegar a ser y su desarrollo y se encuentra con un continuo dinamismo, el cual es estudiado precisamente bajo la mirada de una génesis fenomenológico-histórica. Por este motivo, según Tetsuya, cuando uno se remite a dichos análisis seguramente encontrará la prehistoria de la idea de la génesis en Husserl, esto es, la aprehensión de un siempre llegar a ser, siendo precisamente el alma (la psique) y la persona lo que a través de *cogitationes* propias en la perspectiva actual arroja luz en la investigación genética. Finalmente Sakakibara en su análisis *Das Problem des Ich und der Ursprung der genetischen Phänomenologie bei Husserl* encuentra que el yo puro con su corriente de vivencias se constituye en su conciencia interna, la dimensión de la conciencia pasiva operante, y los estratos fundantes del yo pasivo llegan a ser el paso consciente hacia la idea del yo puro trascendental con sus habitualidades y con ello comienza con la fenomenología genética propiamente dicha. *Husserl Studies* 14: 21–39: 1997 Kluwer Academic Publishers. Printed in the Netherlands. *Das Problem des Ich und der Ursprung der genetischen Phänomenologie bei Husserl*. TETSUYA SAKAKIBARA Abteilung Philosophie, Ritsumeikan Universität, 56-1 Kitamachi, Toji-in, Kita-ku, Kyoto 603-77, Japan.

143 Es necesario aclarar el sentido de temporal. Un sonido/tono tiene una continuidad temporal y en ese sentido dura, es una unidad de fases continuas que cambian o permanecen y es idéntico. Yo lo aprehendo mediante la relación de circunstancias. En cambio el yo puro es temporal pero no en ese sentido, pues no dura ni se fragmenta, el yo puro está *siendo temporalmente* (*zeitlich Seiende*), es el que es en cada acto y siempre es el mismo.

temporal en un modo muy distinto que ser un *cogito* temporal duradero¹⁴⁴. Luego lo que se trata de aclarar fenomenológicamente es ese modo de ser propio del yo puro desde esta nueva perspectiva.

144Hua V.116

3 *El yo puro en el segundo volumen de las Ideas*

Hemos llegado a una parte fundamental de esta investigación, precisamente porque en los apartados anteriores nos salieron al encuentro nociones como la del sujeto empírico o el hombre real, la del sujeto puro o yo puro de las *cogitationes* y la del alma, el ser anímico o sujeto psíquico, sin embargo no habíamos hecho la justa caracterización por la complejidad de vínculos que implica la descripción de cada uno. Para comenzar con el desarrollo de estos términos, habrá que retrotraernos una vez más al análisis de la experiencia misma del yo que vive, para plantear las diversas cuestiones que dichas nociones abren, desde la esencia de lo vivido, justo de la vivencia tal como aparece en el fenómeno de la conciencia inmanente.

Ahora bien, nos referiremos al análisis husserliano que aparece en el segundo volumen de las *Ideas*, que trata sobre el descubrimiento de la conciencia actual del yo puro, mejor conocido como *cogito*, y las distinciones pertinentes en lo tocante a los conceptos del yo y su relación con el cuerpo vivido como propio (*Leib*); también estudiaremos en qué medida las habitualidades del yo puro influyen en la constitución de su personalidad. En principio, es menester encontrar el claro distingo entre el yo puro y el yo empírico; para luego describir cómo se constituye fenomenológicamente la realidad anímico-espiritual, y explicitar mediante un análisis fenomenológico en qué consiste la apercepción del cuerpo propio como apercepción corporal originaria y la mediabilidad de la apercepción del cuerpo vivo ajeno; asimismo la constitución de la trascendencia a través de la empatía.

Sin embargo, no realizaremos un análisis exhaustivo sobre la empatía, simplemente la mencionaremos y explicaremos en qué consiste tal constitución. Con la explicitación de éstos procesos mostraremos que el yo no puede concebirse como una sustancia en términos cartesianos, si bien puede realizar operaciones metódicas como la *ἐποχή* o desconexión de todo sentido constituido del mundo, él mismo es quien otorga el sentido,

es constituyente del sentido, está temporalizado y se encuentra en continuo vínculo con un entorno, con un mundo intersubjetivo. Trataremos de clarificar qué significa que el yo este temporalizado y qué tipo de cambios experimenta el yo, es decir, qué permanece y qué cambia en él.

La fenomenología distingue entre el *yo puro* como forma del *cogito* y el yo como el “*hombre*” mundano. La intencionalidad en este distingo cobra importancia, pues está implícita en el acto de percepción de la realidad mundana y el fenómeno de la conciencia. Luego la idea del yo nos remite a concebir una identidad entre el sujeto empírico mundano que se dice “yo”, nombrándose, y el sujeto de la conciencia pura. Mas, ¿qué constituye tal identidad? ¿Cómo se concilia la temporalidad del yo con su identidad? ¿Qué relación tiene la génesis de vivencias que se van sedimentando con la identidad del yo, más aún, con la constitución de su personalidad propia? Por otra parte, no identificamos en ningún caso y por ningún motivo el yo con sus vivencias, ni el yo en cuanto yo puro con el sujeto real empírico, con el hombre real; pues como veremos hay ciertos rasgos que los diferencian. Veamos, pues cuales son éstos.

3.1 Relación del yo puro y el yo empírico.

El yo puro no se debe confundir con el yo en cuanto yo de la persona real, con el sujeto real del hombre mundano. Pues el yo entendido como parte del mundo (empírico) entra en el ámbito de la experiencia perceptiva, en la cual puedo conocerme mediante nuevos lados, nuevas propiedades y de modo cada vez más perfecto; esto es, en un campo de experiencia que está expuesto a la validación o invalidación o corroboración mediante experiencias evidentes que dan sin embargo su objeto de manera inadecuada. A diferencia del yo empírico, el yo puro es quien ejerce la función del *cogito en los actos que continuamente ejecuta*. Aunque unilateralmente no se exhibe ni aparece, ello no quiere decir que no sea; él es absolutamente simple, originariamente está dado en mismidad absoluta y en una unidad inmatizable. Tal unidad es captada por el giro reflexivo de la

mirada que regresa a él como centro de función que puede captarse adecuadamente en él¹⁴⁵.

Cuando hablamos de experiencia dada, esta noción inmediatamente nos remite a la corriente de vivencias sin principio ni fin, de la que ya veníamos hablando en los anteriores apartados, y cuya captación nos es posible a cada uno de nosotros mediante la “percepción adecuada” o reflexión.

Como ya lo indica la expresión figurada CORRIENTE DE VIVENCIAS (o corriente de conciencia), las vivencias, esto es, sensaciones, percepciones, recuerdos, sentimientos, afectos, etc. NO NOS SON DADAS EN LA EXPERIENCIA COMO ANEXOS, EN SÍ DESCONECTADOS, DE CUERPOS MATERIALES, como si estuvieran unidas unas con otras solamente mediante el común enlazamiento fenomenal a éstos. Más bien SON ALGO POR SU PROPIA ESENCIA, enlazadas y entretejidas unas con otras, fluyendo estratificadamente unas en otras, y sólo posibles en esta unidad de una corriente. Nada puede desgajarse de esta corriente; nada puede ser acotado, por decirlo así, como una *cosa* por sí¹⁴⁶.

Pero, la conciencia unitaria se entreteje en unidades, las cuales sólo podemos captar intuitivamente con un rayo de la mirada del yo puro y no del yo empírico.

Pues bajo el título del yo empírico encontramos una unidad denominada *yo-hombre*, que corresponde al yo que se adjudica las vivencias, estados psíquicos, rasgos de carácter, estilo de hacer o no hacer tal o cual cosa, de las sensaciones y contexturas corporales como suyas. Y todo esto siempre lo hace desde la primera persona, cada yo siempre se refiere a sus actos desde la forma yo: yo hago, yo siento, yo intuyo, yo fantaseo, yo juzgo, yo hago, yo quiero, yo amo, yo odio, etc, y así también desde la forma yo matizamos nuestros rasgos de carácter propios, de nuestras predisposiciones y habilidades, siempre diferenciándonos de los ajenos.

Por lo anteriormente dicho, el yo puro aparece ya desde el desde el primer volumen de *Ideas*, precisamente como el que dirige el rayo de su mirada a lo objetivo del acto en la respectiva vivencia intencional. Él es el punto de partida del dirigirse, permanece indivisible e idéntico numéricamente; pues como veremos él no se multiplica ni se divide a

145 *Ideas II*, §24. 141

146 *Ibid.* 127

pesar de estar en una multiplicidad de actos, él actúa en ellos de manera espontánea. El yo puro está dirigido a objetos en distintos modos y esto depende del acto que ejecute, como percibir, pensar, juzgar, fantasear, etc.

El yo puro no solamente vive en actos singulares como ejecutante, activo, padeciente; va de acto en acto libremente y sin embargo *objetivamente* atraído, experimenta impulsos / de los *objetos* constituidos en el fondo; sin responder a ellos de inmediato, deja que se intensifiquen, que llamen a la puerta de la conciencia; cede, y eventualmente también “sin más ni más” volviéndose de un *objeto* a otro. En esto, con el cambio de sus actos, ejecuta giros particulares y se construye libremente estas o aquellas unidades de acto de varios niveles. Así, como sujeto teórico en la unidad de un nexo temático, impera al referir y enlazar, al dar papel de sujeto y de predicado, al presuponer y sacar conclusiones; en el interior de la unidad de un interés teórico, mantiene firme el tema, pero se permite esporádicamente una distracción, retoma el hilo temático, etc. De tal modo, en el estudio de los múltiples actos en que el yo puro vive, encontramos de hecho y en cada dominio de actos, estructuras diversas susceptibles de ser descritas, estructuras que conciernen a los modos peculiares de la participación del sujeto y a la manera de la correlativa participación del *objeto*, y en este último respecto a las maneras como el *objeto* afronta al sujeto puro referido a él: atrayendo o repeliendo, requiriendo o reprimiendo, impulsando o “determinando” de alguna forma¹⁴⁷.

La presencia del yo puro es notoria, y a diferencia del yo empírico (el anímico o el espiritual), el *yo puro* es *irreductible*, pues él en los actos del *cogito* practica sus “funciones” puras.

El yo puro se diferencia de sus actos mismos en tanto que él funciona en ellos y está referido a objetos mediante dichos actos; pero esta diferencia sólo es posible hacerla abstractamente, debido a que el yo puro no puede ser pensado como algo separado de su “vida” ni a la inversa, las vivencias como excluidas del yo puro, pues, mediante ellas es como el yo vive. De este modo, el yo puro no sólo es el ejecutante en sus *cogitaciones*, como ya antes vimos, sino que siempre está en ellos como momento de su estructura propia¹⁴⁸, y aunque el *cogito* actual se vaya hundiendo en inactualidad, el yo puro también en cierta medida se hunde en inactualidad.

En el segundo volumen de las *Ideas*, Husserl introduce un aporte clave que ni en *Investigaciones lógicas* ni en *Ideas I* había desarrollado respecto de la inactualidad del yo

147 *Ideas II*. 135

148 *Ideas II* 136.

puro y su captabilidad en la reflexión. Aquí nos dice él que, en la reflexión el *yo se capta a sí mismo como yo puro* en una función en la que *él mismo se erige* como “objeto”, *pero no como objeto mundano; el yo puro se capta a sí mismo como la forma esencial de todas sus vivencias.*

El yo puro no es, pues, en modo alguno sujeto que nunca pueda ser *objeto*, con tal que precisamente no circunscribamos desde un principio el concepto de *objeto*, y no lo circunscribamos en particular a *objetos* “naturales”, mundanos, “reales”, con referencia a los cuales, sin embargo, la proposición se sostendría en un sentido bueno y valioso. Pues es ciertamente muy significativo que el yo puro ocupe, frente a todo lo *real* y en general frente a todo lo demás que pueda ser aún designado como “existente”, un puesto completamente aislado. Y es que podemos decir: todo lo objetivo, en el más amplio sentido, es pensable solamente como correlato de la conciencia posible, o más precisamente: de un posible “yo pienso” y por ende en cuanto referible a un yo puro. Esto vale también respecto del yo puro mismo. El yo puro es susceptible de ser puesto objetivamente por el yo puro, idénticamente el mismo¹⁴⁹.

El yo puro es puesto justamente como contrapolo de los objetos reales existentes, en el sentido de que éstos siempre aparecen como correlato de una conciencia posible. Así, el yo puro *cogita* todo lo objetivo como correlato de conciencia posible, o más precisamente, de *un posible yo pienso*, pero a la vez el yo puro puede captarse como lo que es y en el modo en que ejerce su función y precisamente así se erige en “objeto”. En el caso de la captación del yo puro por sí mismo como *objeto no mundano*, éste (el yo como objeto) es *idénticamente el mismo*, y con esta estructura se erige una identidad entre los polos. Husserl lo enuncia así:

[...]A LA ESENCIA DEL YO PURO PERTENECE, PUES, LA POSIBILIDAD DE UNA CAPTACIÓN ORIGINARIA DE SÍ MISMO, DE UNA “PERCEPCIÓN DE SÍ MISMO” pero luego también la posibilidad de correspondientes modificaciones de la captación de sí mismo, o sea de un recuerdo de sí mismo y similares.[...]150

A los modos distintos de la captación de sí mismo, como el recuerdo, la fantasía, la rememoración y la conciencia de imagen de sí mismo, les pertenece patentemente que el yo puro recordado por sí mismo sea consciente como pasado; que sea posible un giro de la mirada gracias al cual el yo puro se capta como yo puro al recordar, fantasear o

149 Hua. IV.101

150 *Ideas II*. § 23. 137

rememorar¹⁵¹. Por ejemplo; yo puedo recordar que hace tres años acostumbraba salir a caminar por la orilla de un riachuelo al atardecer, pues me gustaba escuchar el sonido del fluir continuo del agua, mientras observaba la infinidad de colores y matices cambiantes en el cielo. Durante aquella percepción mi mirada estaba dirigida a los objetos de mis percepciones (el sonido y los colores). Posteriormente, cuando regresaba a casa, podía recordar mi percepción, la vivencia de tal percepción, y además podía captarme en el recuerdo (como yo caminante) en el momento de recordarlo (en el acto mismo de recordar) como una y la misma, como uno y el mismo yo que estaba, está y podía llegar a estar nuevamente por ese lugar. Ahora, en el instante en que me encuentro escribiendo y recordando ese momento, me capto en el recuerdo como la misma que está escribiendo sobre dicho recuerdo, y simultáneamente también me capto como la que vivenció todas las percepciones recordadas, que constituyen la vivencia de hace tres años. De este modo es como el yo puro, mientras percibe, ejecuta por sí mismo el acto de recordarse, fantasearse, imaginarse, pero en lo actual percibido, y del mismo modo se capta como temporalmente ubicado y durando desde el ahora pasado hasta el fluyente presente actual.

Ahora bien, en las modificaciones temporales correspondientes a los actos que son llevados a cabo, podemos advertir la diferencia entre lo objetivado y lo primigeniamente no “objetivado”, como en el caso del yo puro reflexionado y el yo puro reflexionante. El *cogito* anterior ya no está actualmente en la reflexión, es en ese momento inactual; puesto que “la reflexión no capta ni pone como existente lo que en la vivencia de ahora es fragmento integrante efectivo en cuanto modificación del *cogito*, lo que pone es (como precisamente lo capta con evidencia una reflexión de nivel superior) lo idéntico, que una vez está dado objetivamente y la otra vez no”¹⁵².

De este modo se forma una unidad de duración conscientemente constituida en una conciencia del tiempo inmanente con el que ella misma se constituye; así, el *yo* en una

151Ibidem

152 *Ideas* II. 139

reflexión de nivel superior se capta como absolutamente el mismo, es decir, se identifica consigo mismo: EL YO PURO DEL ACTO PRIMIGENIO ES EL MISMO YO PURO CAPTADO REFLEJADAMENTE COMO COGITO¹⁵³. La identidad referente al yo puro, es una identidad formalmente expresable, categórica, y siempre es referida al yo puro como activo o pasivo en el interior de la vida inmanente y él es idéntico siempre en ese tiempo inmanente. Por ejemplo, en los actos de conciencia yo soy la misma, era la misma y seré la misma que en la duración de dicho acto impera. Sin embargo yo no soy un momento efectivo del acto mismo a la manera de un fragmento integrante, dice Husserl: “ Todo *cogito* con todos sus fragmentos integrantes se origina o cesa en el flujo de las vivencias. Pero el sujeto puro no se origina ni cesa, aunque a su modo 'entra en escena' y de nuevo 'sale de escena'.” Husserl corrobora que el yo puro es el mismo que Descartes captó en sus meditaciones, y Descartes lo estableció como tal para siempre, así, sobre el ser del yo puro no cabe ninguna duda, y si duda, él vuelve a encontrarse como sujeto de la duda¹⁵⁴.

Entonces, tenemos que al yo puro le pertenece una peculiaridad esencial que manifiesta al presentarse y al ausentarse; al comenzar a funcionar y dejar de hacerlo; o al entrar en escena y salir de escena. «“El yo se presenta” y “en la corriente de conciencia acontecen actos en sentido específico del *cogito*”, dicen lo mismo, pues precisamente la esencia de tales actos consiste en ser vivencia intencional “ejecutada” por el yo puro»¹⁵⁵. Además, dice Husserl, el yo puro: “No es un *algo* idéntico que tenga que manifestarse y verificarse primero en múltiples estados de propiedades permanentes determinados por circunstancias cambiantes”¹⁵⁶. Ya que no se encuentra referido a cambiantes circunstancias reales con propiedades cambiantes y estados reales, él no está aparicionalmente dado ni referido a circunstancias aparentes.

153 *Ibidem*

154. *Ibid.* 139

155 *Ideas II* 140

156 *Ibid* §24. 141

El yo puro es una “trascendencia en la inmanencia” de la corriente de lo puro de la experiencia inmanente, y esto lo sé, precisamente por la experiencia singular de un *cogito* simple, pues el yo puro no es distinto del que ejerce la función en ese *cogito*. De tal modo, el yo puro preserva la identidad numérica, a diferencia de los actos de *cogitatio* que van y vienen. El yo no cambia, él permanece idéntico, lo que cambia es el curso de sus acciones activas y sus libres motivaciones, así como también sus tomas de posición (*Stellungnahme*)

El yo puro dijimos arriba se presenta y luego se ausenta: la esencia de la conciencia está de tal manera en la unidad del flujo, que el yo puro no puede iluminarla con su luz por todas partes, sino en actos singulares y SOLAMENTE en actos singulares. Pues pertenece insuprimiblemente a la esencia de la conciencia que todo acto tenga su horizonte oscuro, que toda ejecución de acto se hunda en la oscuridad al dar el yo un giro sobre nuevas líneas de *cogitatio* (acción). Tan pronto como la mirada del yo se distancia del acto, éste se muda y entra en el horizonte vago. En la esencia de la conciencia no radica, empero, que en ella tenga que ser necesariamente ejecutado un *cogito* actual. Nuestra “conciencia en vigilia” puede ser interrumpida a trechos por una conciencia durmiente, completamente sorda, en la cual no hay diferencia entre campo actual de la mirada y fondo oscuro¹⁵⁷.

En todo acto ejecutado por el yo puro encontramos una polaridad: el polo yoico y el objeto como contrapolo, en donde el yo corresponde al sujeto idéntico de la función de todos los actos de una misma corriente de conciencia, él es el centro de irradiación (*Ausstrahlungszentrum*) como también es centro de recepción de las radiaciones (*Einstrahlungszentrum*) de toda la vida de conciencia, de las afecciones y acciones, de todo lo atendido, lo captado, lo vinculado de las posiciones teóricas y valorativas, de los estados anímicos, etc. El yo puro activo está intencionalmente referido a lo objetivo de las *cogitationes* ejecutadas. Sus objetos, dice Husserl, “forman el campo espiritual de la mirada, el campo de la actualidad del yo”, pero no sólo entran estos objetos, sino también los objetos de las *nóesis* posibles, las que conducen las motivaciones de conciencia, que son pertenecientes a los componentes de la conciencia. Con ello encontramos que el mundo circundante del yo puro es el mundo entero con todas las cosas, hombres, animales,

157. Ibid 144.

plantas y todo aquello que pueda llegar a ser conocido, y no sólo el entorno cósmico constituido como fondo, el realmente aparente. En esta esfera está el hombre que designamos en todo caso como yo, el *yo hombre* es un fragmento integrante del mundo circundante *real* del yo puro; que como centro de la intencionalidad también ejecuta aquella con la que se constituye precisamente el yo, el hombre y la personalidad¹⁵⁸.

Entonces, tenemos que los *yos reales* son unidades intencionales, del mismo modo lo son las realidades en general, el *yo empírico* o mundano (real) es *constituido* como *objeto trascendente* por el *yo puro*, en la referencia a una conciencia intersubjetiva, es decir, a una multiplicidad de yos puros o corrientes de conciencia, los cuales están separados unos de otros y ellos se unifican mediante la empatía en un nexo constituyente de objetividades intersubjetivas.¹⁵⁹ En cambio *el yo puro no es constituido*, él es dado originariamente en la corriente de conciencia inmanente, es dado en la mismidad absoluta de la dación originaria de cada *cogito* en el que ejerce su función.

La mirada del yo puro, “el *solus-ipse*”, es ciertamente una abstracción intelectual y no conoce un cuerpo objetivo en sentido pleno y propio; aunque tenga el fenómeno de su cuerpo y de los sistemas de multiplicidades inherentes a la experiencia¹⁶⁰. Sin embargo, dicha abstracción no nos lleva a la consideración del hombre aislado o la personalidad humana aislada. Pues “aunque pensáramos al sujeto empírico en un aislamiento o en un asesinato masivo de todos los sujetos empíricos, él seguiría aprehendiéndose y poniéndose a sí mismo como hombre, como el sujeto de la abstracción seguiría siendo en cualquier modo el objeto constituido intersubjetivamente”¹⁶¹, esto es, el sujeto de la abstracción es indisociable de la experiencia en un mundo intersubjetivo.

158 *Ideas II* §27. 146-147

159 *Ibid.* 148.

160“En lo que concierne a la experiencia de otros, cada hombre, por su cuerpo, se encuentra ahí en el nexo espacial, entre las *cosas*, y a cada cuerpo por sí le pertenece su vida anímica total y determinante empatizada, de tal modo, por tanto, que si el cuerpo se mueve y está siempre en lugares cada vez nuevos, también su alma en cierto modo se conmueve: es en efecto, incesantemente una con el cuerpo. (*Ideas II*. § 46. 208)

161 Cf. *Ideas II*. 113-114

En suma, como dice Marbach¹⁶², el *yo puro* es caracterizado como *la forma del cogito* y como polo de afecciones, en las que la afección prefigura la intención, el yo aunque esté ejecutando un acto, es decir, sea activo, siempre al mismo tiempo es pasivo en el sentido afectivo. Así, la referencia intencional a los objetos la encontramos cuando los actos mismos tienen su necesario punto yo de irradiación, y casi siempre en la referencia intencional encuentran radiaciones dobles, desde el centro mediante los actos hacia sus objetos, y estos vuelven desde los objetos hacia el centro de peculiaridades fenomenológicas que cambian diversamente¹⁶³.

Ahora bien, la coincidencia de todos los actos en el centro yo, dice Husserl, se halla en el polo noético. Pero, la estructura de los actos que irradian del centro yo encuentra una cierta analogía en la centralización de los fenómenos sensibles en la referencia al cuerpo¹⁶⁴. Por ello el yo centro es una figuración analógica de orientación corporal orgánica¹⁶⁵ (*leiblich*). El yo puro del *cogito* es presencia y ausencia en el sentido de lo que no aparece unilateralmente, él ilumina la conciencia sólo en actos singulares; el yo puro impera en la ejecución de los actos, pero no se presenta materialmente, no es un objeto mundano, no tiene lados ni puede matizarse. El yo puro lo captamos en la reflexión en la que captamos la conciencia pura (la depurada en la reducción), de ella extraemos el yo que en ella yace, pero que no es manifiesto, no es una realidad y por ende no tiene propiedades reales.

Es claro que el yo puro alude a la estructura desde donde emerge el sentido de todo sentido posible, él se erige como el constituyente de sentido de la realidad y naturaleza material, pero ¿cómo lo logra, si él como sujeto trascendental no es corpóreo?. Veamos en seguida cuáles son los nexos que hay entre el yo puro como el constituyente y la realidad percibida, lo constituido, tratando de clarificar dicha cuestión.

162 Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, *An introduction to husserlian phenomenology*, Northwestern University Press Evanston, Illinois, 1993.209-211

163 *Ideas II*. 142

164 *Ibidem*.

165 Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, *An introduction to husserlian phenomenology*, Northwestern University Press Evanston, Illinois, 1993 pp. 210-211

3.2 Constitución de la realidad mundana. El yo psíquico.

Ahora bien, qué es lo que estamos considerando como real, es decir, qué acredita la percepción de la realidad como efectivamente real, y por otra parte, qué es eso a lo que llamamos naturaleza o mundo natural, y cuál es la relación que se establece con el yo. Husserl nos dirá que la naturaleza “en cuanto objeto de la ciencia de la naturaleza es, EL “ORBE” ESPACIO-TEMPORAL EN SU TOTALIDAD, EL DOMINIO TOTAL DE LA EXPERIENCIA POSIBLE”¹⁶⁶. Y a este orbe corresponde todo lo “mundano”, la naturaleza es el campo de las realidades trascendentes y de las espacio-temporales, no obstante, encontraremos que no todos los predicados atribuidos con verdad a dichas realidades, pertenecen ya por ello a la esencia del objeto de la naturaleza. Es la conciencia la que funciona como experiencia y como pensamiento de la experiencia científico-natural, ella es la que tiene su unidad fenomenológica esencial y su correlato esencial en la naturaleza. La apercepción empírica determina qué es y qué no es objeto científico-natural. Tenemos pues, que la naturaleza es el correlato intencional de la experiencia intencional ejecutada en una actitud teórica¹⁶⁷, el sujeto teórico o el *ego* perteneciente e inseparable de todo *cogito*, el sujeto puro; en la ejecución de la experiencia intencional es “objetivante” en un sentido específico; pues él capta y pone como existente una objetividad del sentido respectivo y la determina mediante síntesis explicitadoras:

Entonces, empero, la objetividad de que se trata ya está, antes de estos actos teóricos, constituida conscientemente mediante ciertas vivencias intencionales, y, no obstante, en modo alguno mediante todas las que en el sujeto puro pueden distinguirse como referidas a esta objetividad. Con otras palabras: que éstas estén referidas a ella no quiere decir QUE LA MIRADA DEL MENTAR ESPECÍFICO, IMPERANTE EN TODOS LOS ACTOS TEÓRICOS, pase por así decirlo a través de ellas; más bien, pasa solamente a través de aquellas que

166 *Ideas II*. 31

167 Husserl nos aclara que la actitud temática de la experiencia y la investigación experimental naturales del científico de la naturaleza es la actitud dóxico-teórica. (*Ideas II*. 32) Mas adelante la describe así: “ACTITUD TEÓRICA: ¿qué quiere decir esto? La actitud teórica no está meramente determinada por las vivencias de conciencia que designamos como actos dóxicos (*objetivantes*), como actos de representación (*Vorstellung*), de juicio, de pensamiento (con lo cual queremos ahora tener a la vista siempre actos no neutralizados); pues en la actitud valorativa y práctica se presentan también vivencias dóxicas. Mas bien lo característico estriba EN LA MANERA COMO tales vivencias son EJECUTADAS en la función de conocimiento. Esto no solamente ocurre en general de tal modo que una mirada del sujeto se dirige a través de ellas a lo representado, lo percibido, recordado, pensado; más bien el sujeto vive en estos actos de una manera fenomenológicamente señalada. Una cosa es ver, esto es, en general, vivenciar, experimentar, tener el campo de percepción, y otra ejecutar el ver en sentido especial, percatándose, , “vivir” en el ver de una manera eminente, actuar en cuanto yo en el sentido especial “creyendo”, juzgando, ejecutar un acto de juzgar como un *cogito*, estar dirigido a lo objetivo con mirada activa, el estar dirigido específicamente MENTANTE”. (*Ideas II*. 33)

para el objeto teóricamente captado como tal son dadoras de sentido o determinantes¹⁶⁸.

Aunque el sujeto en la actitud teórica determina de modo activo y pone la objetividad como existente, no es la única actitud en la que el sujeto está ante el mundo, puesto que como vimos con anterioridad, el sujeto puede no estar dirigido a un objeto o ejecutando un acto respecto del vivir, es decir, el sujeto puede encontrarse en una actitud meramente pasiva o bien receptiva en el momento de la vivencia actual; así, es posterior la tematización de dicha vivencia y el vínculo entre lo actual y lo pasado es por mor de algún modo del recuerdo.

Solamente necesitamos considerar cómo se acredita una *cosa* como tal, según su esencia, para reconocer que tal aprehensión tiene que contener desde un principio componentes que remiten al sujeto, y justamente en cuanto sujeto humano¹⁶⁹.

Esto encuentra su explicación en el hecho de que la contextura de las cosas materiales, los *aistheta* o contenidos de sensación, así como se presentan ante mí intuitivamente, dependen de mi contextura como sujeto experimentante, lo que significa que, su contextura está continuamente referida a mi cuerpo *vivido* (*Leib*) y a mi sensibilidad normal. Por ejemplo, al ver, el ojo recorre las superficies de los objetos que se aparecen ante su horizonte visual de percepción.

Así, entramos al terreno de lo psíquico, en el que los conceptos del yo y el concepto de alma, es decir, de psiquismo, son necesarios para movernos en dicho ámbito. Estos conceptos son tomados en diferentes sentidos, en principio, dice Husserl: “hay que considerar la unidad del YO PURO (TRASCENDENTAL) y luego la del YO ANÍMICO-REAL, o sea, el empírico, el sujeto inherente al alma, donde el alma está CONSTITUIDA COMO UNA REALIDAD ENLAZADA CON LA REALIDAD DEL CUERPO O ENTRETEJIDA EN ELLA”¹⁷⁰. Lo psíquico interviene en la relación de significado para la dación de sentido del mundo externo en cuanto que las relaciones entre lo corporal

168 *Ideas II*. 34

169 *Ideas II*. 88

170 *Ibid* 127

y lo psíquico son dependientes entre sí¹⁷¹. No obstante, puede haber alteraciones por el uso de algún estimulante, o bien, por alguna motivación en el ámbito afectivo como las influencias de los estados anímicos sobre los procesos corporales. Estas relaciones muestran la relatividad no referida al cuerpo sino al sujeto psicofísico considerado en su totalidad, de tal modo, debemos distinguir la cosa misma idéntica con sus concordancias propias y propiedades en las que se expresa su ser idéntico, las propiedades que le son permanentes y pertenecen precisamente a su identidad lógico-formal, a través de las cuales la cosa misma entra en relaciones afectivas, de motivación, de necesidad o causalidad según sea el caso con los sujetos, las cosas, los animales, las plantas y todo aquello que pueda ser conocido. Y por otra parte, sus maneras de aparecer, sus notas subjetivamente condicionadas, las cuales subsisten en referencia a mí, a mi cuerpo y a mi psiquismo. En suma, es menester distinguir la cosa aparente de la cosa objetiva cuando hacemos el análisis fenomenológico de la constitución de la naturaleza material.

La constitución de la naturaleza material desde la actitud teórica no está pensada desde un olvido del sí mismo, desde un solipsismo cartesiano; pues toda cosa de mi experiencia pertenece a mi entorno y eso significa que mi cuerpo está allí en cuanto cuerpo objetivo.

Se advierte que LA APREHENSIÓN DEL CUERPO desempeña UN PAPEL PARTICULAR PARA LA INTERSUBJETIVIDAD en la cual todos los objetos son aprehendidos “*objetivamente*”, como cosas en EL TIEMPO *OBJETIVO* uno, en el ESPACIO *OBJETIVO* uno del mundo objetivo uno. (En todo caso, la acreditación de cualquier *objetividad* aprehendida exige una referencia a la aprehensión de una pluralidad de sujetos que se entienden.)¹⁷².

La identidad de la cosa física naturalmente es la misma, ella no cambia respecto de la constitución, es decir, si es por intersubjetividad o bien por *inspectio sui*. Del mismo modo pasa con la alteración sensible de la cosa en cuanto al espacio y la forma, las cuales aparecen en diferentes aspectos que dependen de las circunstancias subjetivas; sin

171 Ibid 107

172 *Ideas II*. 114

embargo “siempre y necesariamente “aparece” el espacio¹⁷³ uno y mismo como la forma de todas las cosas posibles”¹⁷⁴, la cual no es susceptible de ser alterada ni de ser multiplicada. De este modo, todo sujeto empírico tiene su espacio de orientación, su *aquí* como punto cero y su *allí* como punto direccional de desplazamientos.

| La naturaleza es una realidad intersubjetiva y por ello no cabe aquí el olvido de sí; es realidad no sólo para mí y mis congéneres, sino para nosotros y todos los que puedan entrar en trato con nosotros y entendernos mutuamente acerca de las cosas y los hombres. Permaneciendo abierta la posibilidad de que entren en este nexo nuevos seres, y lo hagan respectivamente mediante cuerpos que estén representados en nuestra conciencia mediante las apariciones posibles. Y respecto de su conciencia, mediante apariciones correspondientes, para acreditar el sentido del mundo de modo intersubjetivo, en tanto que las apariciones no dependan de un sujeto que las relativice.

Ahora bien, a diferencia del yo puro, tenemos que el sujeto anímico real es un ser sustancial-real, pero éste es un ser psíquico idéntico que tiene un vínculo real con el cuerpo vivido (*Leib*). El alma es una unidad sustancial real en un sentido similar al de la cosa-cuerpo material vinculada *realmente* con el respectivo cuerpo humano o animal, que no es meramente identificable con el yo anímico psíquico, el cual mienta un nexo de conciencia monádico. El alma es una unidad mixta que tiene un “lado de naturaleza” y un lado psíquico; se opone al yo puro, que como hemos visto no es semejante a ella en cuanto ella es unidad sustancial. “El yo anímico, o el alma, es una unidad enteramente distinta del yo puro, aunque igualmente referida por principio a un nexo de conciencia monádico”¹⁷⁵.

173 El espacio objetivo no es algo sensible, sin embargo podemos intuirlo en un nivel superior que se da mediante la identificación en los cambios de orientación y exclusivamente en los cambios de orientación libre. La intuición espacial surge como una posibilidad ideal y constituye un sistema objetivo de lugar, el cual no puede ser visto sensiblemente, pero es comprensible en una especie superior de intuición fundada en el cambio de lugar y la empatía. Ahora, el espacio de la intuición está sensiblemente dado en el espacio primario de la intuición, que aún no es el espacio mismo. (*Ideas II*. 116)

174 *Ideas II*. 115

175 *Ideas II*. 115.

Porque el sujeto remite a un sustrato de propiedades personales, análogo a como una cosa material es sustrato para propiedades cósmico-reales.

Y en la medida en que no todo lo que una cosa material tiene resulta ser una propiedad real en sentido específico; de modo semejante ocurre con el sujeto anímico, pues dicho yo anímico vive la vivencia, la tiene. Las vivencias son sus maneras de comportamiento, sus estados anímicos enlazados con su cuerpo, de allí que sea cuerpo vivido (*Leib*) y no meramente un cuerpo físico cualquiera (*Körper*) o materia muerta; no obstante, tales vivencias no son sus propiedades, sino sus maneras de comportamiento, sus estados anímicos.

Por otra parte, es fácil ver con intelección QUE LO ANÍMICO TIENE UNA VENTAJA Y ES LO ESENCIALMENTE DETERMINANTE DEL CONCEPTO DEL YO. Si falta el alma, tenemos materia muerta, una *cosa* meramente material que ya no tiene en sí nada del hombre-yo. El cuerpo por otro lado, no puede faltar. Hasta el espectro tiene necesariamente su cuerpo espectral. Claro que este no es una *cosa* material real, y la materialidad aparente es un engaño, pero con ello es a la vez alma inherente y por tanto el espectro entero¹⁷⁶.

La diferencia entre el yo puro y el yo anímico, a pesar de que podamos hablar de estados o aún del padecer como modos de comportarse del yo puro en su actividad *cogitante*, la encontramos en que dichos modos no corresponden a los modos que regulan el ámbito de lo real. El yo anímico padece o se comporta respecto de la aprehensión constituyente y de la referencia causal de las circunstancias.

Las circunstancias, [dice Husserl], “pueden ser externas o internas o también en parte lo uno y en parte lo otro. Las circunstancias internas no son naturalmente los estados de lo *real* mismo en el fragmento temporal dado / al que se refiere la consideración; tomamos mas bien el estado total, es decir, lo *real* tal como es en un punto temporal dado, y preguntamos por aquello de lo que depende en cuanto estado *real*. En ello se muestra ahora algo notable: que las COSAS MATERIALES están exclusivamente condicionadas desde fuera y no están condicionadas por su propio pasado; son REALIDADES SIN HISTORIA¹⁷⁷.

Así, la diferencia está en las especies fundamentales de apercepción; de manera que Husserl distingue la experiencia externa como experiencia de cosas materiales físicas y la

176 *Ideas II*.128-129

177. *Ibid.* 175-176

experiencia anímica como experiencia de realidades anímicas con referencia motivacional y no ya causal a ciertas circunstancias fenomenales.

Por consiguiente, la experiencia entendida en términos de lo real alude a los actos meramente psíquicos y a una realidad dada como sustrato de propiedades reales, protomanifestada en estados reales y motivada circunstancialmente. La realidad sustancial de lo psíquico hace referencia a nexos funcionales que no pueden caracterizarse en términos de causalidad, sino que atienden a circunstancias de motivación y también son expresión de ciertas dependencias reguladas de lo anímico respecto de lo corporal. De esta forma, la realidad anímica no puede permanecer inalterada, no puede persistir un estado de alma inmodificable. Es, pues, necesariamente esencial que la vida del alma sea un flujo, pero sin realidad espacial análoga a las realidades mundanas existentes, posiblemente inalteradas. El alma altera las propiedades anímicas o disposiciones, crea algo nuevo respecto de la realidad anímica, por tanto, padece una alteración continua. No obstante puede someterse a ser consecuente, constante con ella misma, en el sentido de una continua renovación.

Seguendo a Husserl, el alma aparece caracterizada como una corriente de conciencia infragmentable y estratificada en niveles de conciencia del sujeto anímico (o psíquico), corriente que corresponde a una unidad real incrustada en el alma; dicha unidad real atiende o continuamente está siendo afectada por las dependencias fisiológicas referidas al cuerpo. El fenomenólogo estratifica los lados referentes al alma del siguiente modo:

[...]Todavía no hemos considerado con más precisión su DEPENDENCIA DE LAS "CIRCUNSTANCIAS". En este respecto se da también cierta estratificación, conforme a la cual podemos diferenciar: 1) el lado psicofísico (o mejor fisiopsíquico), 2) el lado idiopsíquico, 3) las relaciones de dependencia intersubjetivas de la realidad del alma. Por lo que atañe a lo primero, es sabido que la psique depende del cuerpo y por ello de la naturaleza física y de sus muchas referencias. Esta dependencia se da íntegramente en primer lugar por lo que toca a las sensaciones en conjunto (incluidas las sensaciones sensibles del sentimiento y el impulso), luego también por lo que toca a las reproducciones inherentes, y ya por ello la VIDA DE CONCIENCIA ENTERA ES ABRAZADA POR ESTA DEPENDENCIA, pues las sensaciones y las reproducciones de sensaciones

(fantasmas) desempeñan su papel por todas partes. No necesitamos discutir hasta qué punto llega la dependencia para los múltiples fenómenos de conciencia por encima de esta mediación; en todo caso existen, por lo que hace a la vida del alma, muy extensas dependencias “fisiológicas” que en cierta manera alcanzan, en efecto, el interior de todo curso de conciencia. En correspondencia con ellas, para lo *real* del alma tenemos un lado fisiopsíquico. Con ello naturalmente no se quiere decir más que esto: que la aprehensión constituyente de lo *real* del alma LE asigna propiedades *reales* las cuales hallan sus “circunstancias” en el cuerpo y sus causalidades corporales.[...]178

En cuanto a las vivencias, aunque sean ya pasadas, éstas no desaparecen, continúan teniendo efecto. Al alma le es esencial una continua innovación o transformación de disposiciones bajo los títulos de asociación, costumbre, memoria, cambio motivado de parecer, de convicción, de dirección afectiva o abstención, de voliciones, etc. Así, “la unidad del alma se conforma como una unidad real, porque en cuanto tal refiere a la unidad de vida anímica, y dicha unidad está completamente vinculada con el cuerpo en cuanto unidad de la corriente corporal del ser, que es por su lado, miembro de la naturaleza”179.

Entonces tenemos que a la naturaleza material se opone la unidad concreta de cuerpo y alma, es decir, el sujeto humano. Con ello tenemos que el *yo anímico* es una *unidad constituida* mediante las dependencias fisiopsíquicas e idiopsíquicas, pero, dice Husserl:

Lo que tenemos dado a una con el cuerpo humano en cuanto sujeto humano en inmediata aprehensión de experiencia, es la persona humana, que tiene su individualidad espiritual, sus habilidades y destrezas intelectuales y prácticas, su carácter, su mentalidad. Este yo está sin duda aprehendido como dependiente de su cuerpo y a través de él el resto de la / naturaleza física, e igualmente como dependiente de su propio pasado. Pero lo que sigue es sorprendente: LA APREHENSIÓN en la que nos es dado EL HOMBRE EN EL CUERPO HUMANO, en la que nos es dado como *personalidad* que vive, obra, padece, y en la que nos es consciente como *personalidad* REAL, que en las circunstancias de su vida *personal* se comporta tan pronto así, tan pronto asá, PARECE CONTENER UN PLUS que no se da como mero complejo de momentos de aprehensión constitutivos del tipo que hemos descrito180.

178 En cuanto a la dependencia idiopsíquica, lo que hay que entender por esta noción mienta a la conciencia que se nos ofrece como dependiente de sí misma, dependiente de las composiciones vivenciales anteriores. *Ideas II*, 174

179 *Ideas II* 178

180 *Ibid* 178-179.

3.3 El cuerpo vivido y la actitud personal

Antes de caracterizar al yo espiritual, veamos, qué significa para el yo tener un cuerpo vivido propio (*Leib*), y qué papel juega el cuerpo vivido en la constitución de su personalidad. Ya que mi cuerpo vivido como propio (*Leib*) tiene una dación en la experiencia y determina mi ser “así” y mi ser “aquí”.

Ahora bien, el cuerpo vivido (*Leib*) es donde se constituyen los estratos de ser como lo corporal anímico. El *cuerpo vivido* constituye una duplicidad existencial: como órgano de sensaciones considerado desde la actitud interna y desde fuera como una cosa material de modos de aparición particulares que está insertada entre el resto del mundo material y la esfera subjetiva¹⁸¹. El *cuerpo vivido* se diferencia de otros cuerpos que habitan el mundo y son objetos de la percepción inadecuada, funge como el punto cero de la *orientación*. A través del *cuerpo vivido* concibo la posibilidad de mudar las cosas y mi posición en el entorno, pues él es el órgano de toda percepción. Si yo no tuviera *mi cuerpo vivido*, no podría percibir los objetos externos, ni percibir mi propio *cuerpo vivido*, aunque sea de modo imperfecto; el *cuerpo vivido* mismo me pone a percibirlo¹⁸²; es el respectivo lugar del “yo” y el “lugar” donde acontecen las cinestésias¹⁸³.

Mas es necesario señalar que aunque los movimientos corporales los aprehendo como procesos mecánicos del mismo modo que los procesos de las cosas externas, el cuerpo mismo entendido como “cosa” produce efectos en otras cosas y estas a su vez en otras, ya sean mediatos o inmediatos. Dichos procesos son considerados como físicos

181 Hua. IV. 158

182 *Ideas II* 159.

183 Cinestésias del alemán *Kinästhesie*, corresponde a una revelación sistemática de la propia intencionalidad constituida. (Hua I. § 41.119) Husserl retoma los conceptos griegos de *κίνησις*- movimiento y *ἀντιλήψις*- percepción. Así, las cinestésias empujan al “yo” a los límites de la conciencia pura fenomenológica. Fenómeno que refleja la codependencia de lo *noético* y *noemático*, lo cual se da mediante un convencimiento consciente a partir de la investigación de los correlatos y a partir de una analogía: Cinestésia-conceptos noemáticos. Husserl enuncia la analogía como: “El yo activo pende del cuerpo (*Leib*), lo cinestésico pende de la corporeidad y la habitualidad de una función del yo. Explicándose así la relación/ fusión psicofísica constitutiva del “yo” como mónada”. El término de *mónada* ha sido enunciado por Leibniz. Husserl retoma esta enunciación para designar la constitución propia de un ser existente en su interconexión con el *ego*. Es decir, la subjetividad concreta en su unidad genética de llegar a ser (cf. Hua.XIV. 34), es lo que constituye al “yo” como unidad monádica desde su experiencia actual, habitual y potencial,

respecto de la referencia cosa-cuerpo, la cual admite cambios de aprehensión de dicha cosa-cuerpo. Por ejemplo, si me pongo en camino por una brecha en total oscuridad y repentinamente tropiezo con una cosa-cuerpo y caigo sobre otras cosas-cuerpos rugosas y afiladas, se presenta un fenómeno físico de una cosa (el obstáculo) golpeando, obstruyendo o rasgando a otra (mi cuerpo), expresándose así una consecuencia psíquica causal y condicional. Sin embargo, si al caer y rasgarme emito un ruido o sonido, no es la misma forma de nexo causal entre obstáculo y sonido, es decir, el nexo entre el proceso causal, el obstáculo y la caída; y por otra parte el proceso condicional, obstáculo y sonido. Aquí Husserl ve precisamente que lo que falta es el punto de transición de una cosa a la otra, el cual está *emplazado* en el cuerpo.

Esto sucede así porque el cuerpo que tiene el yo es vivido como expresión y órgano del espíritu, y sólo en virtud de la animación del espíritu es como se torna yoico, está “intracomprendido”. Expresa, de tal modo, sonidos como parte del vínculo condicional que surge en situaciones semejantes a la de obstáculo y sonido. Sólo *hasta cierto punto* podemos decir que el yo anímico tiene una cosa material como cuerpo, porque éste está también animado y expresa voluntad, y tiene espontaneidad y libre movimiento en sus desplazamientos corporales. En tanto animado padece, tiene vivencias anímicas, se *apercibe*¹⁸⁴ y dichas vivencias le son íntimas y forman así unidad con el cuerpo.

Husserl encuentra que: “el cuerpo es el órgano de la percepción”¹⁸⁵ y en la experiencia de la percepción, en lo que a su posibilidad se refiere, pertenece la espontaneidad de los actos de “sensación exhibidores acompañados por series de sensaciones cinestésicas y motivados por ellas en cuanto dependientes”¹⁸⁶. De este modo se

184 El término *Apperzeption* Husserl lo entiende también como atención, comprensión y así mismo, como un arte de la experiencia en estado consciente. De una manera muy general por apercepción se entiende a la conciencia que no es solamente conciencia de algo, sino que al mismo tiempo, intencionalmente ella apunta más allá de sí misma. Podemos ver que Husserl utiliza esta expresión en un sentido semejante al que Leibniz caracterizó con dicho término. Leibniz lo utiliza para diferenciar, en el estado consciente y despierto, las mónadas dormidas o conscientes.

185 *Ideas II* 159

186 *Ibidem*

hace patente la conexión o dependencia y el distintivo que hace del cuerpo “el portador del punto de orientación cero, del aquí y ahora, desde el cual el yo puro intuye el espacio y el mundo entero de los sentidos”¹⁸⁷. Por ello, toda cosa que aparece obedece a una cierta orientación respecto del cuerpo, aquí entendemos por cosa que aparece, tanto la que aparece de hecho y concretamente frente a nosotros, como también lo que aparece en la fantasía como si estuviera frente a nosotros.

De este modo, toda cosa que experimento está constituida para mí, justo mediante lo experimentado, como cosa en el mundo espacio-temporal, y por indeterminada que sea esta posición, (por infinitamente múltiple que sea lo que deja abierto), lo deja abierto conforme al sentido de esta apercepción. Luego, lo que se capta en la marcha de la experiencia continua, se presenta como cumplimiento de motivaciones ya existentes que sólo en el interior de la unidad de sentido se enriquecen y delimitan¹⁸⁸. El yo empírico en la forma yo-hombre funciona, pues, como miembro central fenomenal real para la constitución aparicional del mundo espacial temporal en su totalidad.

Todo lo que aparece implica la constitución de un espacio y un tiempo, pero, ¿qué es lo que me permite, aparte del cuerpo vivido propio, orientarme y concebir de tal o cual forma los lugares y momentos? Las sensaciones son por su parte constituyentes, y funcionan de dos modos para la edificación del mundo espacial: en principio, las sensaciones constituyen las correspondientes notas de la cosa como tales en un juego de matización mediante las aprehensiones. Por ejemplo: en la percepción de color es mediante la difusión y sensación de color de una superficie corpórea o en el ámbito de lo táctil; las sensaciones de aspereza o de suavidad de una extensión corpórea o la sensación de calor y la de frío¹⁸⁹. En segundo lugar, hay sensaciones que no participan de dicha aprehensión; sino que motivan correlativamente a toda aprehensión constituyente; es

187 *Ibidem*

188 *Ideas II*. 146

189 *Ibid.* 89

decir, en la constitución de la cosa material real tenemos circunstancias que determinan y son referidas unas a otras; las sensaciones que experimentan aprehensiones del tipo extensional (sensaciones de color, rugosidad o calor) están en cierta medida motivadas, en lo que refiere a su transcurso real y posible, así también, refieren a series motivantes: “ a sistemas de sensaciones cinestésicas que trascurren libremente en su bien conocido nexo de ordenación ”¹⁹⁰.

Por ende, resulta que “la percepción es una unidad de operación articulada por sensaciones cinestésicas como motivantes y las sensaciones de las notas de la cosa como lo motivado, que conjuntamente operan en correlación referencial. Y pueden alterarse según los estados de reposo y movimiento, según la luz diurna o las transiciones crepusculares de los ocasos en las que se modifica la intensidad de la luz y los colores o bien por alguna alteración en la percepción del sujeto percipiente: como pérdida de la visión o disminución de las sensaciones táctiles o bien, en el caso de la ilusión o alucinación”¹⁹¹.

EL RELATIVISMO DE LAS COSAS ESPACIALES EN REFERENCIA A OTRAS DETERMINA EL SENTIDO DE LA ALTERACIÓN DE COSAS. PERO EN ELLO NO ESTÁN COMPRENDIDAS EN MODO ALGUNO LAS CONDICIONALIDADES PSICOFÍSICAS. Esto tiene que tenerse en cuenta. Pero ahora, en los nexos causales interviene también, como es obvio, mi CUERPO: si es aprehendido COMO COSA EN EL ESPACIO, entonces no es aprehendido como / mero esquema, sino como punto de intersección de causalidades *reales* en el nexo *real* (exclusivamente *cósico* espacial). A este dominio pertenece, por ejemplo, el hecho de que un golpe de mi mano (considerado únicamente como golpe corpóreo de una *cosa*, esto es, con exclusión de la vivencia del “yo golpeo”) actúa exactamente como el golpe de cualquier otra *cosa* material, e igualmente la caída de mi *cuervo* corporal como cualquier otra caída, etcétera¹⁹².

Las variaciones en la esfera de los nexos causales o condicionalidad psicofísica, pueden determinarse por lo subjetivo y cambiar considerablemente la apercepción de lo real en cuestión; porque “lo subjetivo es frente a la realidad una '*irrealidad*'. *Realidad* e *irrealidad* se copertenecen esencialmente en la forma de *realidad* [o mundanidad] y subjetividad; ambas se exigen esencialmente”¹⁹³. La irrealidad corresponde a toda la esfera restante de lo real, lo que está exento de toda inserción en el mundo real y alude

190 *Ideas II*. 90.

191 *Ibid* 93-94.

192 *Ibid* 94-95.

193 *Ibid*. 96

precisamente a lo que entendemos por objeto intencional para la conciencia ¹⁹⁴. Las relaciones de condicionalidad psicofísica están también reguladas por el sujeto, quien opera necesariamente como unidad de un nexo espacio temporal-causal, y a este nexo pertenece “*mi cuerpo vivido*” como la cosa señalada y el sitio en que se entrelaza un sistema de condicionalidad subjetiva con el sistema de causalidad propia de todo lo mundano.

Ahora bien, el humano como tal en su completud está comprendido bajo la *forma personal yo*, con lo que anota Husserl lo siguiente: yo puedo decir que tengo un cuerpo y que tengo un alma, mas no que soy un cuerpo o soy un alma, pues si yo fuera un cuerpo, no habría pues, un entretreído de estados anímicos y motivaciones que animan al cuerpo que es el mío ni los componentes que se compenetran formando al yo-hombre¹⁹⁵.

La apercepción del cuerpo como “mi cuerpo vivido” es proto-esencialmente la primera y ella es la única totalmente original. Después, paralelamente, constituyo a los otros como semejantes. La apercepción del otro tiene un carácter mediato, puesto que el cuerpo vivo del otro lo percibo en una *representación (Vergegenwärtigung)* debido a que me es ajeno; esta *representación* exige que yo haya apercebido anteriormente mi cuerpo animado, lo que posibilita la relación retrospectiva que yo tengo de mi cuerpo, de mí como lo singular propio, lo que a mí me es dado, lo más original y efectivo, y en tanto que yo le he dado sentido al cuerpo vivido ajeno en cierta originalidad; lo percibo como co-presente

194 Estas irrealidades son lo que estudia la fenomenología en su esencia, pero no como entidades singulares que tienen apariciones en el mundo real.

195 *Ideas II*.128-129

mediante la empatía¹⁹⁶, y de este modo se crea mi propia apercepción de “algo” como humano que viene a la dación singular.

Entonces, cuando enuncio esencialmente que yo soy, tal enunciación, no me hace aprehenderme a mí mismo como hombre en la apercepción, me aprehendo únicamente como ser que tiene un cuerpo vivido (*Leib*), y dicho cuerpo es el centro funcional propio de mi entorno. Para aprehenderme como hombre o como mujer, justo como ser humano, primero pongo al otro como tal y luego yo me aprendo como semejante a él¹⁹⁷. Luego, la constitución del hombre o animal en la constitución de una realidad es mediante las interconexiones inmanentes,¹⁹⁸ a saber, cuando capto un cuerpo vivido (*Leib*) ajeno en mi propia corriente de conciencia es como acontece una trascendencia de tipo nuevo en mi unidad intencional dada, la cual entra en mi corriente de conciencia.

196 La empatía es la que constituye la primera verdadera trascendencia (trascendencia en sentido peculiar). Luego, sobre un mundo profundo e inmanente de realidades y bajo un cuerpo del tipo *cuerpo vivo ajeno* se funda una nueva realidad constituida, la cual encierra como estrato más alto una co-posición de un segundo cuerpo vivo (en la constitución específica del cuerpo vivo, como yo tengo mi cuerpo vivo en la percepción adecuada, es decir, mi cuerpo originario) con un segundo Mundo-entorno de aparición orientado (mundo de la intención interna) la cual la aparición del mismo mundo me es dada en modo solipsista con una segunda multiplicidad/variación constituida, con un segundo yo con contenidos yoicos de acción, pasión, etc.

En este proceso se da la co-posición de una segunda corriente de conciencia, la cual no me es dada como una formación de sentido de mi corriente, sino que sólo me aparece como indicada su dación legítima, en su formación de sentido en un segundo mundo constituido solipsista, en el que me es indicada su constitución; el cual llega a ser identificado y conforme al sentido constituido, conforme al sentido de la indicación misma, debe llegar a ser identificado con el mundo constituido en mí. Aquí es como por primera vez la conciencia se transgrede a sí misma efectivamente, puesto que lo dado excedente es el yo ajeno y su conciencia yoica. Luego es dado con ello, que cada constitución normal de sustancias de realidades cósmicas en mi esfera solipsista, a la vez proporciona una regla para la constitución de sustancias idénticas, coincidentes en la esfera empatizada y de tal modo al revés, que la multiplicidad/variación en caso normal es exactamente la misma, y que cuando yo me pongo en el lugar del otro, yo me encuentro como el mismo, y lo mismo encuentra él cuando se pone en mi lugar. (Hua. XIV. Texto 1. 8)

197 Hua. XIV. Texto 1. 6.

198 Para entender con mayor claridad el sentido de estas interconexiones inmanentes, Husserl, en *Meditaciones cartesianas* nos explica lo siguiente: “La existencia de un mundo, y por ende la del cubo que hay aquí, están “puestas entre paréntesis” por virtud de la *epoché*, pero el cubo uno y mismo que aparece, es en cuanto tal continuamente “inmanente” a la corriente de la conciencia, está *descriptivamente “en” ella*, como también descriptivamente es en ella el *uno y mismo*. Este “en la conciencia” es un *estar dentro de ella completamente sui generis*, a saber, *no* un estar dentro de ella *como parte integrante real*, sino un *estar dentro de ella “idealmente”, como algo intencional, como algo que aparece*, o lo que quiere decir tanto, un estar dentro de ella como su “sentido objetivo” inmanente. El “objeto” de la conciencia, en su identidad “consigo mismo” a través de la corriente de las vivencias, no entra desde fuera en ella, sino que está encerrado en ella misma como sentido, y esto es, como la “obra intencional” de la síntesis de la conciencia.” (Hua. I. 80)

3.4 El yo personal o “espiritual”.

Pero, ¿qué se quiere decir aquí con “yo espiritual”, cuál es la diferencia con el yo puro?, o bien, ¿cuál es la relación entre ellos, acaso, podríamos pensar que hay una implicación entre dichos yos? Veamos qué entiende Husserl por yo personal y en qué consiste su formación, destacando la diferencia con el yo puro.

Recordemos que el yo puede percibirse internamente o ejecutar una *inspectio sui* y con dicha ejecución, el yo se desconecta de su cuerpo y lo que nos *queda* entonces al descubierto es *la corriente de conciencia*; el fenomenólogo nos dice a este respecto:

Pensemos en una percepción de sí mismo ejecutada, pero ahora de tal suerte que hacemos abstracción del cuerpo. Nos encontramos entonces a nosotros mismos como el yo espiritual¹⁹⁹ referido a la corriente de vivencias, espiritual significa aquí, con mera generalidad, que es el yo que precisamente no tiene su morada en la corporalidad; [...] ²⁰⁰.

¿Cómo ha de entenderse la afirmación de Husserl de que el yo espiritual no tiene su morada en la corporalidad?, en el apartado anterior vimos, que para este autor, el cuerpo no es solamente una cosa en el sentido de cosas del mundo, sino “expresión del espíritu y es a la vez órgano del espíritu”²⁰¹, ya que todo lo propiamente subjetivo se halla del lado espiritual, el cual encuentra expresión en el cuerpo. Pues en virtud de la animación que tiene el cuerpo es precisamente como hago referencia a mi subjetividad. Lo peculiar de dicha animación radica en que “todo lo corporal desde cualquier punto de vista, puede adquirir significado anímico-espiritual, también allí donde no porta fenomenológicamente un alma desde el principio”²⁰².

El cuerpo es miembro del nexos causal de cosas que converge en la unidad del mundo, y es aprehendido como *cosa real* con ciertas peculiaridades que lo diferencian de una mera cosa. Entre las peculiaridades podemos considerar todos los sucesos corporales y

199 Husserl nos aclara que, “bajo el yo espiritual o personal hay que comprender el sujeto de la intencionalidad y que la motivación es la ley de la vida espiritual”. Hua IV 220

200 Hua IV 97

201 *Ideas* II 131

202 *Ideas* II. 131

sus sensaciones de movimiento, así como lo propio en un individuo, como su peculiar modo de andar, de hablar, de sentir, de moverse, de comer, etc.

Entonces, retomando el análisis fenomenológico husserliano, lo puramente espiritual es aquello que se encuentra acentuado en todas las vivencias activas, las cuales pueden ser acciones o pasiones, pero no son la corporalidad o sensibilidad, mas bien, lo yoico entendido como lo espiritual subjetivo tiene un “enlace” con el cuerpo vivido. Y este enlace existe en un principio respecto de las peculiaridades que se describen arriba (se aperciben corporalmente y por ello integran todo lo corporal), con lo cual el cuerpo es donde se expresa lo espiritual y no sólo el lugar de la sensibilidad.

Para entender mejor el sentido en que se debe comprender la noción de realidad espiritual, nos remitimos a Husserl, él en el segundo volumen de ideas advierte:

Tenemos, pues, que estatuir una relación peculiar entre espíritu y naturaleza física, una relación entre *realidades* de dos tipos, una relación de condicionalidad, pero no de causalidad en sentido auténtico. Lo mismo pasa con la referencia entre espíritu y alma, o entre espíritu y cuerpo como unidad estesiológica y no como *cosa física*. El cuerpo, en este sentido estesiológico, pertenece al mundo circundante presupuesto de todo sujeto personal y es campo de su arbitrio. Esta es una relación espiritual y una relación causal.²⁰³

El tener conciencia de sensaciones, reproducciones de sensación, asociaciones y apercepciones como aquello que constituye la unidad de la experiencia, según el fenomenólogo moravo, tiene origen en el subsuelo (*Untergrund*) de la subjetividad como su “lado de la naturaleza”²⁰⁴. A este “lado de naturaleza” es al que pertenece la vida afectiva, impulsiva y atencional del yo. Los “espíritus” son precisamente los sujetos que efectúan *cogitationes*, dichas *cogitationes* se hallan sobre ese subsuelo subjetivo y están entretejidas en vínculos motivados por circunstancias reales, que determinan tal o cual dirección en las tomas de posición del yo. En estas vivencias es manifiesta un alma sensible, la cual siendo una con el sujeto de las tomas de posición forma una unidad empírica, única, irrepetible y singular. Y es precisamente desde esa unidad donde se

203Hua. IV 283

204 *Ideas* II. 327

destaca el sujeto personal, el hombre, pues el alma sensible me pertenece, puedo decir que es mía; Husserl afirma al respecto: “Tendrá que decirse, sin duda, que pertenece a la persona como subsuelo fundante.”²⁰⁵. Pero,

Esta alma no es aquí una realidad objetiva (natural), sino “alma-espíritu”, es decir, el alma en este sentido no está definida como unidad real con referencia a circunstancias de la naturaleza objetiva, o sea, no psicofísicamente, o bien no necesita ciertamente ser definida de esa manera. Hay una legalidad inmanente de la formación de disposiciones como soporte para el sujeto que toma posición. Por otro lado, esta regulación está en conexión con la psicofísica, o es aperceptible de modo natural, de modo que ambas se consideran en la psicología.²⁰⁶

Entonces tenemos que el yo espiritual es dependiente del alma “en la medida en que la corriente de vivencias deja que los actos broten de ella (o sea, el yo los ejecuta sobre la base de la corriente de vivencias restante)”²⁰⁷; y el alma en ese sentido depende del cuerpo, sin embargo no está condicionado por una relación de causalidad con la naturaleza, sino mas bien está motivado, dice Husserl: “Tiene un subsuelo que es condicionalmente dependiente; como espíritu, tiene un alma, un complejo de disposiciones *naturales* que, como tales, están condicionadas por la naturaleza física y son dependientes de ella”²⁰⁸. En cambio, el yo puro se erige como constituyente de sentido de la realidad y la naturaleza material, aunque él no se presente materialmente ni sea mundano.

En la unidad de apercepción total hombre, lo anímico que le es empatizado, intracomprendido al cuerpo, está aprehendido como realmente unido con este cuerpo; por ello los sucesos corporales se aprehenden como peculiaridades del sujeto humano, hombre, el cual los aprehende como “suyos”. Luego, las cosas extracorporales, adquieren significados yoicos, como los objetos de uso personal, bienes, obras de valor estético, mas sus propiedades no son designadas como mías sino que son aprehendidas como marcas, como reflejos de las mías. De este modo encontramos que cada yo como ser humano se encuentra en un entorno cósmico, un mundo circundante en el que las cosas son

205 *Ideas* II 328

206 *Ibid* 328

207 *Ibid.*330.

208 *Ibidem*.

dependientes unas de otras y el yo de ellas, de allí, que pueda decir que mi cuerpo está en el nexo cósmico y ciertas alteraciones materiales suyas tienen de manera determinada correlatos psicofísicos.

El yo es individualidad como ejecutante de tales actos junto a tales otros, como quien consume operaciones corporales y luego otras operaciones. Pero igualmente mi representar, mi fantasear, acordarme, etc., pertenece a mi campo espiritual, y con ello la formación de aprehensiones nuevas, etc. El alma está presupuesta (como el cuerpo), pero ella es a la vez mundo circundante, determinante para el espíritu.”²⁰⁹.

Husserl encuentra que la aprehensión del hombre como personalidad real está también, por otro lado, completamente determinada por dependencias de personas-comunidades, instituciones sociales, por el estado, las costumbres, etc. “él es lo que él es como un ser que, en su trato con las cosas de su mundo circundante cósmico y con las personas de su mundo circundante personal, se preserva a sí mismo y con ello sostiene su individualidad. Y se preserva a sí mismo además frente a las fuerzas espirituales objetivas”²¹⁰ que le hacen frente precisamente como objetividades; lo que Husserl quiere decir aquí, se remite precisamente a toda síntesis ejecutada en la conciencia emotiva, como por ejemplo los actos valorativos de agrado o desagrado hacia los objetos y las personas y las tomas de posición de la esfera emotiva. De este modo el hombre se encuentra como referido realmente a su mundo circundante cósmico y espiritual, es decir, social y cultural.

El sujeto anímico tiene una “cosa” material como su cuerpo, sólo porque éste está animado, porque el sujeto tiene vivencias anímicas que en el sentido de la apercepción (o autocaptación) hombre y de manera peculiarmente íntima son una con el cuerpo, y no al revés.

Hay tantos yos puros cuantos yos *reales* hay, mientras que al mismo tiempo estos yos *reales* están constituidos en las corrientes de conciencia puras, puestos por los yos puros o susceptibles de ser puestos en posibilidades motivadas. Todo yo *real* pertenece, como el mundo real entero, al “entorno”, al “campo de la mirada” de mi yo puro y de todo yo puro —como se pone de manifiesto con necesidad apriórica en un estudio más detenido de la constitución intencional del mundo *objetivo* (intersubjetivo). Y con ello, como ya se dijo, todo yo puro que ejecuta la apercepción “yo, el hombre”, se

209Hua IV 283

210 *Ideas II*.180

tiene a sí, al yo-hombre, a la *personalidad*, como *objeto* de su entorno. Por otro lado, vuelve a encontrarse como yo puro en el hombre y en la *personalidad*, en tanto que estos objetos están puestos con un sentido aprehensivo conforme al cual el yo *real* encierra al yo puro a la manera de un contenido nuclear aperceptivo.[...] ²¹¹

Ahora bien, el yo espiritual o personal como el sujeto de la intencionalidad, a diferencia del yo puro, es una realidad mundana, se apercibe como formando parte del mundo, en cambio el yo puro no, éste, como hemos visto en apartados anteriores, no es una realidad ni tiene propiedades reales. Aquí el sentido de lo real incorpora todas las cosas de la naturaleza que sensiblemente aparecen ante el sujeto percipiente ²¹². Ahora bien, las circunstancias reales conciernen a todo lo que apunta a la objetividad perteneciente a la esencia del yo puro, es decir a todo yo, ya sea por la referencia perteneciente a la idea del yo puro, o como correlato objetivo consciente en el *cogito* como el *cogitatum*. De tal modo resulta, que el yo personal es una unidad comprensiva constituida, en la cual el *yo y el mundo circundante* se copertenecen y son inseparables, dice Husserl: “el yo tiene frente a sí el mundo circundante y justo como mundo de cosas natural y como mundo personal, del cual él es miembro personal” ²¹³

De este modo Husserl encuentra que el nexo del desarrollo del yo *personal*, ya no es un simple haz (*Bündel*) de vivencias, o una mera corriente de vivencias en la cual nadan todas las vivencias, sino que todo vivenciar pertenece a un yo, el cual está ahí impulsado continuamente sobre un subsuelo anímico predado. Así, desde el yo mismo se logra un ejecutar de acto específicos y un continuo enriquecimiento de la corriente de vivencias, de modo que su imperar yoico se convierte así, en vivenciar.

En dicho nexo del desarrollo del yo personal encontramos dos estratos: el nivel inferior como sensibilidad, y el nivel superior corresponde específicamente a lo espiritual,

211. *Ibid.* § 27. 147

212 Husserl en *Ideas II* considera el sentido de lo real desde su sentido primigenio, el cual “apunta a las cosas de la naturaleza, y la naturaleza es entendida como la sensiblemente aparente relativamente al sujeto singular, en nivel superior como la naturaleza imperfectamente objetiva, que está aperceptivamente referida a un nexo abierto de sujetos que experimentan “normalmente”, o, por último, como la naturaleza de la ciencia de la naturaleza, la última y perfectamente objetiva. *Ideas II*. 377.

213 *Ideas II*. 378.

en el primer estrato encontramos a todas las asociaciones, los impulsos y tendencias determinantes, como constitutivos de la naturaleza y el segundo “el estrato del *intellectus agens*, del yo libre como yo de los actos libres, entre ellos todos los actos de razón propiamente dichos, los actos positiva, pero también los negativamente racionales”²¹⁴. Luego a este nivel pertenece también el yo no libre, entendida la no-libertad en el sentido en que rige precisamente para un yo real: yo me dejo arrastrar por la sensibilidad, es decir, tengo ciertas determinaciones provenientes de leyes “ciegas”, de asociaciones, impulsos y sentimientos que surgen de un subsuelo “oscuro”. Este yo específicamente espiritual, el “sujeto de los actos del espíritu, la *personalidad*, se halla así dependiente de un *subsuelo oscuro* de predisposiciones de carácter, disposiciones primigenias y latentes, y por otro lado dependiente de la naturaleza”²¹⁵.

Por lo anterior, Husserl se pregunta, si el sujeto personal no es acaso una formación genética, puesto que sin duda tiene que ser pensado necesariamente como algo que se desarrolla y tiene ya ciertas disposiciones determinadas desde el comienzo de dicho desarrollo; estas determinaciones se manifiestan en el modo en el que transcurren sus vivencias en la corriente de conciencia. De tal modo el sujeto puede ser entendido como la unidad que se manifiesta en la corriente de conciencia, y mediante el análisis fenomenológico se diferencian los distintos estratos de conciencia en los que aparece en principio: la unidad de la persona, y por otro lado, el sí mismo en cuanto la unidad constituida en mí como yo, la cual se constituye en la experiencia de mí misma, en la apercepción de mí misma, en cuanto presunta con horizonte abierto y cuyo ser verdadero es el de la persona²¹⁶.

Ahora bien, el desarrollo del sujeto personal implica que éste sea sujeto consciente de sí mismo, dice Husserl: “el sí mismo como objeto es un producto constitutivo, una

214 Hua IV 276

215 *Ibidem*

216 *Ideas* II, Anexo XII, §6. pág. 403

unidad 'aperceptiva'"²¹⁷ Esto se debe a que en el comienzo de su desarrollo, el sujeto no es objeto para sí mismo y por tanto tampoco tiene una unidad aperceptiva yo; ésta precisamente se va gestando en el transcurso de sus vivencias de la corriente de conciencia de cada yo, pero nunca llega a estar absolutamente determinada. La polarización yo pertenece a la esencia pura del alma, así también le pertenece un continuo desarrollo en el que el yo se desarrolla hacia la persona, como persona y esencialmente el yo como persona está constituido en el alma mediante la experiencia de sí mismo.

Un ser personal solamente es posible como ser consciente de sí mismo y el sí mismo de la experiencia de sí mismo es, en cuanto experimentado, un sí mismo presunto; el verdadero sí mismo es la persona misma en cuanto la persona del nivel respectivo de desarrollo. En la vida, la persona es trascendente –una trascendencia interna que, pese a todo autoengaño, es absolutamente incancelable²¹⁸.

El yo se objetiva y se encuentra como ser trascendente-mundano (como ser humano) “desde su esfera inmanente”, luego, necesariamente identifica todos y cada uno de los estratos como suyos, como vividos por él, resultado del reconocimiento de sí mismo. El yo puro alude al yo que impera en el "yo pienso" mismo, y puramente como el que ahí impera, por ende, el yo que en absoluta indubitabilidad está dado como el "*sum cogitans*".²¹⁹ Y cuando yo me conozco en la experiencia, lo hago mediante una apercepción de mí mismo, es decir, tengo “autoconciencia”. Así apunta Husserl:

también se ha ejecutado una centralización en la forma "yo"; las *cogitationes* son actos de un *sujeto-yo*; el yo es una unidad constituida por tomas de posición (activas) propias y por costumbres y capacidades propias, y luego externamente aperceptiva, cuyo núcleo es el *yo puro*. De ahí en efecto la evidencia "yo soy".²²⁰

Mas tarde en *Psicología fenomenológica*²²¹(en 1925), Husserl precisamente habla de la diferencia entre el *yo puro* trascendental y el “yo” natural, no obstante esta diferencia no refiere a otro yo, separado en tal caso del “yo” que tiene una vivencia, pues dice:

217 Ibidem.

218 Ibid, Anexo XII, §6. pág. 403-404

219 Ibid 97

220 Ibid 265

221 Husserl, Edmund. Hua. IX. *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester 1925. Hrsg. v. Biemel, Walter. 1962

Mi yo trascendental evidentemente es distinto del yo natural, pero por ningún camino como un segundo yo, como un yo separado de él en el sentido natural de la palabra, como tampoco al revés, pues de ningún modo es en sentido natural uno vinculado, enlazado/entretejido con él. Él es precisamente (aprehendido en total concreción) campo de la experiencia trascendental de sí mismo, la cual se modifica en cada momento a través de simples cambios de la actitud en la experiencia de sí mismo psicológica. En esa transición se genera necesariamente una identidad del yo²²²

3.5 El yo y sus habitualidades.

Ahora bien, en la corriente de vida concienical pura y no meramente empírica encontramos una serie de menciones permanentes de uno y el mismo sujeto, a las que nombramos como habitualidades.

[...] El hábito del que aquí se trata no pertenece al yo empírico, sino al puro. La identidad del yo puro no solamente radica en que yo (de nuevo el yo puro) puedo captarme, con respecto a todo *cogito*, como el yo idéntico del *cogito*; / más bien: también soy, y *a priori*, el mismo yo, en tanto que en mis tomas de posición soy necesariamente consecuente en un sentido determinado; toda toma de posición "nueva" intuye una "mención" o un tema (un tema de experiencia, un tema judicativo, un tema de alegría, un tema volitivo) permanente, de modo que de ahora en adelante yo, siempre me capte como el mismo que era antes, o como el mismo que ahora es y antes era, habré de mantener también sujetos mis temas, habré de asumirlos como temas actuales, tal como antes los he puesto.[...] ²²³

Pero, las habitualidades no pertenecen al yo empírico, sino al puro, porque las "menciones" permanentes de uno y el mismo sujeto, que son, en cierto sentido, "habituales", no lo son en el sentido de un hábito de costumbre del yo empírico, no son disposiciones *reales* que el sujeto empírico adquiera, que en tal caso se denominan disposiciones de costumbre. Las habitualidades de las que aquí se trata "nacen originariamente" en mí o son alcanzadas por mí misma a partir de premisas como puede ser, por ejemplo, pensamientos propios (que eventualmente pueden apoyarse en influencias ajenas), y pensamientos adoptados; asimismo sentimientos propios, y sentimientos ajenos²²⁴, inauténticos. Con ello se quiere decir que, originariamente los

222 „Mein transcendentales Ich ist also evident 'verschieden' vom natürlichen Ich, aber keineswegs als ein zweites, als ein davon *getrenntes* im natürlichen Wortsinn, wie umgekehrt auch keineswegs ein in natürlichen Sinne damit verbundenen oder mit ihm verflochtenes. Es ist eben das (in voller Konkretion gefasste) Feld der transzendentalen Selbsterfahrung, die jederzeit durch blosser Änderung der Einstellung in psychologische Selbsterfahrung zu wandeln ist. In diesem Übergang stellt sich notwendig eine Identität des Ich her. (Cf. Hua. IX. 294).”

223. *Ideas II*. § 29.148-149

224 Husserl nos aclara qué es lo debemos entender por ajeno: “Lo ajeno, "asumido" por mí, más o menos externo, puede ser caracterizado como partiendo del sujeto ajeno, ante todo como tendencia que parte de él y que se vuelve a

temas son puestos así sin más ni más, o bien, son motivados por alguna circunstancia fenoménica. Con lo cual se quiere decir que las menciones permanentes son motivadas continuamente al grado de permanecer, es decir, actualizarse continuamente. Sin embargo, con tal motivación no se excluye la posibilidad de que las menciones permanentes cambien, es decir, mis tomas de posición (*Stellungnahme*²²⁵) permanecen y yo permanezco en ellas, pero si los motivos cambian, mis tomas de posición también, justo, cambian mis habitualidades.

De esta manera, las habitualidades como menciones permanentes de uno y el mismo sujeto condicionan incluso la propia unidad del yo y del yo puro, las habitualidades se mantienen en una persistencia pasiva de las convicciones o tomas de posición (*Stellungnahme*) del yo, las cuales él asume consistentemente respecto de lo objetivo.

Yo mantengo mis tomas de posición y convicciones de tal modo que éstas unifican mi modo peculiar de vivir, y esto es parte de la experiencia pasiva del mundo familiar en el que vivo. No obstante dicha unidad del yo no es algo acabado como unidad absoluta, sino que siempre está expuesta a posibles fracturas o rupturas, puesto que puede suceder algo que obstaculice mi toma de posición o bien me dé cuenta de que mis premisas eran erróneas, que me conducían a un equivoco y así, cambie o modifique mis habitualidades.

A estos conjuntos de leyes les corresponden maneras de comportamiento acostumbradas del sujeto, propiedades adquiridas (por ejemplo, la costumbre de beber por las tardes un vaso de vino). Hay que preguntar si éstas son propiedades de su "individualidad" o si más bien no se hallan éstas del lado de sus actividades propias. Obviamente tiene sentido hablar de la individualidad como estilo total y hábito del sujeto, que atraviesa, como una unidad concordante, por todas las

mí, como reclamo, al cual cedo eventualmente de modo pasivo, eventualmente de mala gana, hasta obligado. Pero eventualmente me lo apropio por mi voluntad, y se convierte en mi propiedad. Ahora ya no tiene el mero carácter de un reclamo al cual cedo, que me determina desde fuera; se ha convertido en una toma de posición que parte de mi yo, no un mero estímulo que va hacia él, y sin embargo tiene el carácter de algo proveniente de otro yo, de algo que tiene en él su protoinstitución. Un caso similar al de mi esfera egoísta: protoinstitución y reproducción posterior como hábito propio actualizado". (Hua. IV.268)

225 Por ejemplo, estar totalmente convencida que el uso del transporte público y de la bicicleta son medios de transporte que nos permiten conservar en gran medida el medio ambiente y la salud física. En donde la toma de posición sería la conciencia ecológica, que incluiría por su parte, no sólo el uso del transporte de baja emisión de contaminantes, sino toda actividad que implicara la conservación del medio ambiente (como reciclaje del papel, separación de la basura, ahorro de energía eléctrica y conservación del agua, etc). Y en caso de cambiar mi convicción dejaría de practicar o llevar a cabo dichas actividades.

maneras de comportamiento, por todas las actividades y pasividades, y a ello contribuye también constantemente el subsuelo anímico entero²²⁶.

El que yo me encuentre como otra, es decir, que como yo empírica actúe distinto en situaciones o circunstancias semejantes, no quiere decir que yo sea infiel a mí misma, o que se anule la identidad respecto de mi yo puro de las *cogitationes*. Lo que quiere decir, es que las motivaciones han cambiado, que se han constituido nuevos motivos en mi corriente cambiante de las vivencias, y a pesar de ello, yo continúo siendo la misma. Pues existe una identidad de mi yo puro consigo mismo que se descubre cuando realizo la actividad reflexiva, como vimos en líneas anteriores, y lo que cambia es la toma de posición (*Stellungnahme*) de mi yo, y la secuencia temporal en la que me encuentro; ya sea viviendo pasivamente lo que experimento o tomando parte activa por mor de la actividad reflexiva; por ende, cuando destaco el momento y voy de vuelta a él retrospectivamente.

El cambio del yo es un cambio en el curso de sus acciones activas y sus libres motivaciones, sin embargo él continua siendo el mismo individuo, no se fragmenta ni se multiplica él mismo. La individualidad denota la unidad de los actos yoicos, que se desarrollan y se ejecutan activamente, así como también de sus afecciones y sus vivencias pasivas. Estas vivencias constituyen y son constituidas para sí mismas, en tanto que la unidad puede conocerse por sí misma como persona individual. El yo personal como individual *es uno idéntico* que es portador de una diversidad completa efectiva o posible respecto a sus tomas de posición (*Stellungnahme*). Mas dicha diversidad es una, es fija y está determinada, ella se muestra en el modo de comportamiento singular interno del individuo personal, el cual en un estadio momentáneo de su desarrollo constituye la unidad yoica individual.

El yo como centro de función es, pues, desde donde cada individuo padece, se expresa y actúa. Por ejemplo, siempre me expreso desde ese centro funcional, enuncio mi posición en la forma: yo pienso, yo valoro, yo deseo, yo siento algo, experimento algo, yo amo algo,

²²⁶ Hua IV. 277.

yo odio algo, etc. El yo puro aparece como polo de afección o polo temático, él es punto de irradiación de la conciencia, es centro funcional para las afecciones, es centro de actividad para sus actos.

El yo puro es lo afectado, es el polo de afecciones que se muda sobre el objeto inmanente y trascendente de la conciencia. Sin embargo no es un polo vacío de identidad, en *Meditaciones Cartesianas* (1929), Husserl nos da una caracterización del yo puro respecto a su identidad y habitualidades:

Ahora bien, hay que observar que *este yo centrípeto no es un vacío polo de identidad* (no más que lo es *ningún* objeto), sino que, en virtud de una ley de la "génesis trascendental", gana una nueva propiedad duradera con cada *acto* de un *nuevo* sentido objetivo irradiado por él. Si, por ejemplo, en un primer momento me resuelvo en un acto de juicio por una existencia y una esencia, este fugaz acto pasa, pero desde este momento *y duraderamente soy el yo resuelto de este modo*, "yo soy de la opinión correspondiente". Pero esto no quiere decir meramente que me acuerde o pueda seguir acordándome del acto. Esto puedo hacerlo aun cuando entretanto haya "abandonado" mi opinión. Después de borrarla ya no es mi opinión, pero lo ha sido duraderamente hasta entonces. Mientras es válida para mí, puedo "tornar" reiteradamente a ella, y siempre me encuentro con ella como con la mía, con la que me es propia habitualmente; o bien, me encuentro a mí mismo como el yo que es de esta opinión, que está determinado como un yo persistente por este hábito duradero. Igualmente sucede con toda clase de resoluciones, valorativas y volitivas. Yo me resuelvo y la vivencia, el acto, transcurre, pero la resolución perdura. Lo mismo si, tornándome pasivo, me hundo en la torpeza del sueño, que si vivo en otros actos, la resolución prosigue teniendo vigencia. Correlativamente, yo soy en adelante el resuelto de ese modo, y lo soy mientras no abandone, en cuanto soy un yo, la resolución²²⁷.

De esta manera, la identidad del yo como centro funcional tiene que ver con un proceso de temporalización que no está determinado absolutamente, implica en cierta medida la posibilidad del cambio. Sin embargo, plantear que la identidad implica el cambio, genera un problema, pues ¿cómo es posible que yo a pesar del cambio permanezco idéntica a mí misma? Veamos, todo sujeto del *cogito* en tanto ejecuta actos, necesariamente tiene que estar inmerso en un continuo temporal irreversible, en el sentido que no puede volver a un mismo estado, sino que tiende necesariamente a continuar o a ser consecuente, en un irremediable llegar a ser, el cual precisamente no puede estar

227 Hua I.101

absolutamente determinado, ya que esto significaría que está completo, totalmente determinado y acabado, de modo que no necesitaría nada más.

Pero lo que encontramos son sujetos en un continuo tránsito de un proceso temporal que se nutre de las nuevas expectativas, porque en cierta medida las lleva impresas en su pasado y vive en un continuo presente. Así, por una parte encontramos cambios semejantes, lo que significa que la subjetividad vivida podría cambiar con el mentar efectivo, o bien, yo podría portarme como otra, mudar mis tomas de posición a otras que considere más válidas si es el caso, y ejecutar funciones activas: imaginar mis actos de existencia como formación de mi mónada concreta, fantasearme como si fuera otra, imaginarme a mi otro yo y del mismo modo tener una ficción del entorno circundante; *eo ipso* seguir siendo yo. Porque todas las vivencias de mi corriente de conciencia y no sólo una tomada en aislamiento conforman al sujeto idéntico del cogito que soy yo, todas y cada una de ellas. Por tanto, la temporalización que posibilita la identidad del yo, es un proceso en continuo dinamismo que implica la sucesión de un entramado de vivencias que forman la unidad de la corriente de conciencia, siendo precisamente este correr continuo la forma primordial de la conciencia.

Luego, el *ego* no se aprehende meramente como vida en continuo flujo, sino como un yo que vive esto y aquello, que vive en este y en aquel *cogito* como siendo el mismo yo. Husserl en la cuarta *Meditación cartesiana*²²⁸ pone de manifiesto la síntesis que polariza las variedades de la conciencia real y posible hacia los objetos idénticos, dicho de otro modo, la referencia a los objetos como polos, como unidades sintéticas. Aquí, precisamente encontramos lo que Husserl denomina segunda polarización²²⁹, en la cual *el yo idéntico vive en todas las vivencias de la conciencia* mediante la actividad de conciencia y afectación, *así, a través de ellas está referido a todo polo de objetos*²³⁰. El yo

228 MC. § 30 119

229 Ibid § 31. 120

230 Ibídem.

que aparece en tal polarización no remite a un vacío polo de identidad, pues en virtud de la génesis trascendental gana una nueva propiedad duradera con cada acto de un nuevo sentido objetivo, el cual es irradiado por él mismo. Tal es el caso de toda resolución que el yo tome, sea ésta valorativa o volitiva. Dichas resoluciones tienen una duración, a pesar de que yo cambie de resolución, o bien ésta llegue a su cumplimiento.

Correlativamente, yo soy en adelante el resuelto de ese modo, y lo soy mientras no abandone, en cuanto soy un yo, la resolución. Si ésta se endereza a una acción final, ni siquiera este cumplimiento la «anula». En el modo del cumplimiento sigue valiendo: «yo respondo de mi acción». Yo *mismo*, el insistente en mi voluntad duradera, me *mudo* cuando «borro», anulo, resoluciones o acciones. La persistencia, la perduración temporal de tales determinaciones del yo y el «mudarse» que les es peculiar, no quieren decir, como es patente, que el tiempo inmanente esté llenándose sin interrupción con vivencias, pues que el permanente yo mismo, en cuanto polo de permanentes determinaciones privativas de él, no es ninguna vivencia, ni ninguna continuidad de vivencias, si bien semejantes determinaciones habituales está esencialmente referido a la corriente de las vivencias. Por lo demás, en cuanto el yo, en virtud de una *propia génesis activa*, se constituye en sustrato idéntico de duraderas propiedades privativas de un yo, se constituye consiguientemente en un yo personal «estable y duradero», en un amplísimo sentido que permite hablar también de «personas» infrahumanas²³¹.

De este modo, la *actividad del ego*, la de poner el ser y hacer su exhibición, *funda* precisamente una *habitualidad* del yo propio²³², luego las habitualidades aluden a la corriente de vivencias y al yo en virtud de su propia génesis activa que es temporal, constituyéndose así, un sustrato idéntico de duraderas propiedades privativas de un yo, y consiguientemente es como se constituye en un yo personal estable y duradero²³³.

231 Ibid. pág. 121-122.

232 Roberto Walton en *Mundo, conciencia y temporalidad*, retoma a Husserl, quien dice que el yo de las habitualidades no sólo se encuentra en un fluir anterior al encuentro con el ego, sino que está sujeto a una intencionalidad impulsiva que lo motiva a relacionarse con otros y a satisfacer (*erfüllen*) dicho impulso. “En la simple satisfacción en el modo originario no tenemos dos satisfacciones que deben separarse en cada caso en una y en otra primordialidad sino una unidad de ambas primordialidades que se establece por el uno en otro (*Ineinander*) de las satisfacciones. (Hua. XV 594) Con ello resulta que las dos intencionalidades vacías se plenifican de la misma experiencia, y, por consiguiente, ambos cursos de conciencia deben tener en común una sola temporalidad en un fluir originario que antecede y condiciona su fluir monádico. De tal modo que el presente primigenio de cada yo depende de una temporalización intersubjetiva que se extiende a todos los yoes y cuya protención remite en cuanto anticipación a una habitualidad originaria que antecede a la producida por la sedimentación de los actos y en virtud de la cual “parece ya 'instintivamente' predelineada la constitución de todo el mundo para mí...” (Hua. XV. 385)

233 MC. § 32

4 El yo como mónada

Llegamos al complejo concepto de “mónada”. Este concepto lo analizaremos desde la perspectiva de las *Meditaciones cartesianas*, aunque ya en el segundo volumen de las *Ideas* Husserl afirma que: “todos los datos de conciencia, niveles de conciencia y formas noéticas que pueden ser acompañados por el yo idéntico de un yo pienso real y posible, pertenecen a una mónada”²³⁴.

Así, en este último capítulo describiremos en primera instancia lo que entiende el filósofo moravo por “mónada” y, posteriormente, lo que sucede en la esfera monádica del “yo” tocante a algunos de los problemas de su autoconstitución y su plena concreción. Lo primero que hay que tener en cuenta en este punto es que el yo siempre es alguien concreto y vive de modo peculiar cada una de sus vivencias y tiene sus habitualidades, así como ciertas disposiciones y determinaciones espirituales que lo hacen tomar ciertas resoluciones o tomas de posición y no otras; además de que cada yo monádico está temporalizado inmanentemente, es una realidad con historia personal y se encuentra en una continua interacción con otras mónadas, es decir, en continua relación intersubjetiva. Nos referiremos, asimismo, aunque brevemente, al análisis que nuestro filósofo desarrolla en la cuarta *Meditación cartesiana*, “en la que se desarrollan los problemas de la constitución del *ego* trascendental mismo”²³⁵.

El término de *mónada* fue introducido por Leibniz y Husserl lo retoma, pero alejándose de una postura metafísica o de sustancias; con tal término designa al *ego tomado en su plena concreción*, lo distingue del yo como polo idéntico de sus vivencias y como sustrato de habitualidades. La concreción de la que aquí se trata concierne precisamente a la corriente multiforme de su vida intencional, así como a los objetos que eventualmente se constituyen para el *ego* como existentes²³⁶. Pues yo como ser que existe

234 *Ideas* II. 148

235 MC 117

236 MC. § 33. pág. 122

soy para mí mismo y por medio de la evidencia que la experiencia me provee, me soy dado como *yo mismo*. De igual modo sucede con el *ego trascendental*, y abarca todo sentido de *ego*. La mónada es el *ego* concreto, ella comprende la vida entera, real y potencial de la conciencia

Este sólo es concreto [el *ego*], como se comprende, en la universalidad francamente infinita de su vida intencional conexas y unitarias, y de los correlatos implícitos como *cogitata* en esta vida, unidos a su vez en universalidades totalitarias, y entre ellos el mundo fenoménico en cuanto tal.²³⁷

Dicho de otro modo, el *ego* en su concreción posee una esfera de "lo propio", esto es, todo aquello que le pertenece de veras a él como componente de su esencia propia en concreto, sus vivencias propias, que se expresan, por ejemplo, en su estilo propio de hablar, su peculiar forma de dirigirse a los objetos que percibe, a los objetos que valora, que juzga, que fantasea, etc. Dentro de esto propio suyo el *ego* constituye el mundo "objetivo" como universo. Esta esfera de lo propio se hace patente mediante la reducción trascendental, mediante la "exposición originaria de su *ego sum* apodíctico", de la exposición originaria de sí mismo, de la cual el *ego* siempre tiene plena evidencia.

Pues el *ego* corresponde a una subjetividad concreta en la unidad genética de un continuo llegar a ser²³⁸, siempre desde su experiencia actual, habitual y potencial, que es como se constituye.

Se hace así claro que el *ego* concretamente tomado posee un universo de lo propio de sí mismo que puede revelarse merced a una exposición originaria apodíctica (al menos, que traza una forma apodíctica) de su *ego sum* apodíctico. Dentro de esta "esfera originaria" (de la exposición originaria de sí mismo) hallamos también un "mundo trascendente", que surge sobre el suelo del fenómeno intencional "mundo objetivo" por reducción a lo propio de uno mismo (en el sentido positivo al que ahora damos la preferencia). Sin embargo, todas las correspondientes apariencias, fantasías, posibilidades "puras", objetividades eidéticas que se ciernen como "trascendentales", en tanto tan sólo que se someten a nuestra reducción a lo propio, pertenecen también a este dominio: el dominio de lo esencial propio de mí mismo, de lo que yo soy en concreción plena en mí mismo; o, como también decimos: de mí en cuanto esta mónada.²³⁹

237 Hua I 76

238 Hua. XIV. 34

239 Hua I 135

Husserl en esta meditación deja al descubierto los problemas de la génesis fenomenológica y el estadio de la fenomenología genética. Ello lo consigue al reflexionar sobre el método fenomenológico e introduciendo una psicología interna pura y auténtica.²⁴⁰ Así, cada yo que medita a la manera cartesiana, a través del método de la reducción fenomenológica se retrotrae a su *ego* trascendental. Al meditar, el yo en cuanto que es el *ego*, va encontrando tipologías descriptivas y de análisis intencional, con lo cual metódicamente pretende clarificar cuáles son los tipos de procesos fácticos de su *ego* trascendental fáctico y las significaciones empíricas de las descripciones trascendentales.

El método de la variación de la percepción real o variación *eidética*, que Husserl propone, como trasposición al *como si* de las irrealidades, nos da por resultado una pura posibilidad, la cual en un principio puede ser vinculada con el *ego* como una ficción de su fantasía. Por consecuencia el tipo de percepción aparece despojado de toda facticidad, pues se convierte en un “*eidos*”, cuya extensión ideal constituye todas las percepciones idealmente posibles²⁴¹. Así el *método de la descripción eidética* traduce todas las descripciones empíricas a una dimensión nueva y fundamental. Veamos en qué consiste.

4.1 El *ego* y su referencia intencional a los objetos

Husserl afirma en la cuarta *Meditación Cartesiana* que es una propiedad esencial del *ego* tener continuamente sistemas de intencionalidad y también sistemas de concordancia con la intencionalidad en curso, como potencialidades estables en forma de horizontes que pueden anticiparse²⁴². Describe la constitución del *ego* siempre vinculada a las aprehensiones vividas que un “yo” como su polo de identidad experimenta, en tanto constitutivas de su propia vida. Además de que: “El *ego* mismo es existente para sí mismo

240 MC 124

241 Ibid 125

242 MC. § 30

en ininterrumpida evidencia, esto es, *es constituyente de sí mismo en sí mismo existiendo sin interrupción*²⁴³.

Pues el *ego* se aprehende como un yo que vive esto y aquello, que vive en este y aquel *cogito* como siendo el mismo yo. Precisamente, la referencia que tiene él como *ego* hacia a los objetos le es dada como unidad sintética, aquí es donde una segunda operación sintética tiene lugar, y es ella quien abraza las distintas *cogitationes* del yo idéntico, que dotado de conciencia vive en todas las vivencias de la conciencia y a través de ellas está referido a todo polo de objetos.²⁴⁴

Por su parte, el “yo” mónada opera como el “yo” personal, en el cual están contenidas todas y cada una de las vivencias que constituyen su unidad sintética, su historia personal. Si recordamos los apartados anteriores, encontraremos que el yo personal en su acepción más simple comprende al sujeto de la intencionalidad y que la motivación es la ley de la vida espiritual²⁴⁵, además el yo personal es una formación genética, necesariamente es algo que se desarrolla y tiene ya ciertas disposiciones determinadas desde el comienzo de dicho desarrollo; estas determinaciones se manifiestan en el modo en el que transcurren sus vivencias en la corriente de conciencia.

Así, el estilo propio de vivir cada acto siempre hace referencia a la historicidad de un yo, sus hábitos como la mención de uno y el mismo yo es lo que constituye la identidad del “yo”. En las *Meditaciones cartesianas* Husserl nos muestra la polarización del ego como el polo “yo” idéntico, como la unidad sintética que un “yo” en su personalidad manifiesta cuando actúa, piensa, enuncia o emite juicios.

En el párrafo 33 de la cuarta *Meditación cartesiana* el “yo” como mónada se refiere al *yo puro* trascendental, a sus actos y habitualidades de todo tipo, como también a la posibilidad de volver sobre sí mismo y encontrarse con un mundo dado de antemano. (El

243 MC §31.122.

244 Ibid. 120

245 Hua IV 220

ego tiene un mundo circundante y existe para él siempre.) El mundo circundante es algo que aparece perpetuamente ante el *ego* y en él hay objetos “existentes para dicho *ego*”; estos objetos son conocidos por el ego como una organización permanente, y en tanto no han llegado a ser conocidos, sólo son anticipados como cognoscibles.

La primera adquisición de los objetos se da en un modo sumamente primitivo, pues éstos surgen de la explicitación de lo que no aparece divisado en intuiciones particulares, constituyéndose así, en mi actividad sintética, el objeto en la forma de sentido explícito, esto es, “lo idéntico de sus variadas propiedades”, o sea, el objeto como idéntico consigo mismo, determinándose en sus variadas propiedades.

El planteamiento del yo como polo de sus actos y como sustrato de habitualidades nos lleva al estadio de la fenomenología genética y a los problemas de la génesis fenomenológica. Luego, la intención global de estos párrafos es la de mostrar el cómo de la realización de la fenomenología en cuanto egología (a la que Husserl identificará con la idea de la fenomenología en cuanto “idealismo trascendental”²⁴⁶ en las *Meditaciones Cartesianas* (1929) y en *Las conferencias de París*), esto es, el sentido en el que tiene que llegar a realizarse la filosofía científica que parte del *cogito* como su fundamento.

Husserl intenta poner en claro el sentido en el que la expresión *cogito ergo sum* es el comienzo de la filosofía como ciencia de fundamentación absoluta, esto es, “cómo, a partir de ahí, tiene que alcanzarse una ciencia fundamental completamente novedosa, nueva y decisiva para una filosofía”²⁴⁷. Este “cómo” será la aut meditación y autoexplicitación. Se trata de aclarar el sentido en el que el objeto de la fenomenología es el universo de las

246 Por idealismo trascendental dice Husserl, entendemos “un idealismo de un sentido fundamentalmente nuevo; no un idealismo psicológico, no un idealismo que a partir de datos sensibles carentes de sentido quiere derivar un mundo pleno de sentido; no un idealismo kantiano,^{45/} que por lo menos como concepto límite cree poder dejar abierta la posibilidad de un mundo de cosas en sí ---sino un idealismo que no es nada más que autoexposición llevada consecuentemente a cabo en forma de ciencia egológica sistemática de todo sentido de ser que para mí, el ego, deba precisamente poder tener sentido. Este idealismo no es empero una formación de argumentaciones frívolas que pudiera ganarse como premio por la victoria en la lucha dialéctica con los realismos. Es la exposición del sentido que concierne a la trascendencia (pre-dada al ego mediante la experiencia) de la naturaleza, de la cultura, del mundo en general, ejecutada en un trabajo efectivo, y ello es descubrimiento sistemático de la intencionalidad constituyente misma. La prueba de este idealismo es la realización misma de la fenomenología”. Hua I 33

247 CCE § 43

vivencias, su “forma básica en última instancia” (el tiempo inmanente) y sus tipos más generales (lo que se presenta en el modo de la *Herausgehobenheit* (suspensión) y lo que se presenta en el sentido del *Hintergrund* (trasfondo), por ejemplo), así como el modo como ellos son constituidos en un sentido amplísimo (génesis activa y pasiva)²⁴⁸

De este modo, el *ego* es dado para sí mismo ininterrumpidamente por medio de una evidencia de experiencia, precisamente desde su experiencia de la primera persona. Husserl advierte la validez de la evidencia de dicha experiencia para todo *ego* comprendido en su vida entera, real y potencial de conciencia, mediante el método de descripción *eidética*. Y da cuenta de que el problema de la constitución de tal *ego*-monádico abarca todos los problemas de la constitución, siendo también consecuencia el problema de la identidad de fenómenos de dicha autoconstitución con la fenomenología en general.

Para toda la fenomenología trascendental es fundamental el análisis *eidético* como método, ya que en la fenomenología de la conciencia los diferentes estratos de la subjetividad constituyente tienen que poder darse en cierto modo como objeto en la reflexión. En su estructura interna tienen que poder ser aclarados en puridad eidética.

Como *ego* que medita al modo cartesiano, guiado por la idea de una filosofía como ciencia universal fundamentada con absoluto rigor, cuya posibilidad he supuesto por vía de ensayo, ha llegado a ser para mí evidente, luego de efectuar las últimas consideraciones [en torno a que el *factum* de la vida del yo trascendental debe ser tomado en consideración puramente esencial], que yo *primero* tengo que elaborar una fenomenología puramente eidética, y que únicamente en ella se cumple y puede cumplirse la primera realización de una ciencia filosófica –la primera de una «filosofía primera»–²⁴⁹.

Mas ¿qué significa esto? Aquí están en relación dos cosas: la egología trascendental como ciencia eidética y la filosofía primera. La expresión *eidos* aparece en Husserl como sinónimo de la palabra alemana „*Wesen*“ que significa esencia o ser. El campo de investigación de la fenomenología está formado por vivencias, las cuales no son abstracciones, sino que pertenecen a lo concreto. En su método y planteamiento de

248 MC. §33

249 MC, § 34, p. 97/ *Hua* I 106

problemas nos encontraremos con la problemática de la significación y las condiciones necesarias que satisfagan todo problema relacionado con la descripción y explicitación de la corriente de la conciencia, así mismo la ciencia eidética estudia los fenómenos trascendentalmente reducidos y no los fenómenos reales en cuanto empíricos.

Cabe preguntar aquí: ¿qué es lo que posibilita el descubrimiento de mi *ego* fáctico?, y más aún, ¿cómo paso de mi *ego* fáctico al eidos *ego*? Husserl nos dice que el *eidos* mismo es un universal intuitivo o intuible, puro e incondicionado, pues ha sido despojado de su facticidad al variarlo metódicamente o fantasearlo como posibilidad *idealiter*.²⁵⁰ Así lo explica en la cuarta *Meditación cartesiana*:

En otras palabras: con cualquier tipo eideticamente puro dejamos de estar en el *ego* fáctico, para estar en un *eidos ego*; o bien toda constitución de una posibilidad realmente pura entre posibilidades puras, lleva *implicite* consigo, como su horizonte periférico, un *ego* posible en el sentido de puro, una posible modalidad pura de mi *ego* fáctico.²⁵¹

Entonces, al pasar de mi *ego* a un *ego* en general no doy por supuesta la realidad ni la posible extensión integrada por otros. Pues la extensión del *ego*, está determinada por la autovariación del ego. Es decir, me finjo como si yo fuese otra que soy, y por otra parte no finjo a otros como si estuvieran aquí. Bajo la noción *Eidos* del *ego*, entendemos la estructura *a priori* bajo la cual el *ego* trascendental se constituye a sí mismo como una subjetividad concreta en el mundo. Así, "junto con la reducción fenomenológica, la intuición eidética es la forma fundamental de todos los métodos particulares (ambos determinan, hasta el final, el sentido legítimo de una fenomenología trascendental)"²⁵². La variación imaginativa del sujeto, dentro del campo trascendental de la experiencia, puede extraer puras posibilidades apodícticas en su modo de "dación", modeladas según el prototipo de la evidencia cartesiana del "yo soy".

250MC. 126.

251 *Ibidem*

252 MC,128

Por ello, Husserl dice que en lo primero “se cumple” (*sich vollzieht*) la primera realización de lo segundo. ¿Por qué? Porque la filosofía primera es ciencia de lo que es en cuanto que es, onto-logía-formal-trascendental o teoría de la subjetividad, pero la comprensión cabal y la explicación científicamente rigurosa (y con ello la fundamentación última y absoluta) de lo que significa “ser-objeto” presupone toda la egología trascendental, puesto que precisamente es desde el *ego* desde donde se constituyen los objetos trascendentales, desde la experiencia del *ego* monádico. Así, se presupone el llegar a darse en intuición, percepción o mera mención, en el marco de la horizonticidad originaria y de la temporalidad inmanente, con o sin evidencia plena, etc²⁵³.

De este modo, los análisis husserlianos nos muestran que la experiencia fenomenológica en la forma metódica de la reducción fenomenológica es la única experiencia *interna genuina* en el sentido de cualquier ciencia psicológica bien fundada. Es decir, la reducción fenomenológica es el método para acceder al campo puramente fenomenológico. Y siempre que me vuelvo sobre mí, tengo un mundo ya pre-dado y me encuentro como miembro de una unidad intersubjetiva o intermonádica. Así, al *ego* trascendental concreto corresponde el yo del ser humano “concreto como alma tomada puramente en sí y por sí, con la polarización psíquica yo en cuanto polo de mis habitualidades, de las cualidades de mi caracter”.²⁵⁴

4.2 El universo egológico.

En la consideración husserliana de las *Meditaciones cartesianas*, el *ego* aparece como universo de formas de vivencias y el *a priori* universal que pertenece a todo *ego* como tal, consiste, por un lado, en la temporalidad como forma fundamental del universo

253 Alguien podría encontrar un “paralelismo” entre una psicología puramente intencional y la fenomenología trascendental. Pero, la única diferencia es la reducción trascendental. Ésta opera una “revolución copernicana” que permite a los contenidos de la psicología intencional tener una significación filosófico-trascendental (MC§ 35).

254 MC § 35. 128

egológico, y por el otro, en los tipos de vivencias determinables *a priori* dentro de ese universo (por ejemplo, el juego infantil y la ciencia)²⁵⁵.

El universo de las vivencias tiene la forma de “la unidad del fluir”, queriendo decir con ello que, la temporalidad inmanente de las vivencias es el fundamento de su unidad²⁵⁶. Este fundamento (el fundamento de la unidad en cuanto tal) es el tiempo inmanente, pues es la conciencia interna del tiempo la que posibilita toda síntesis de la conciencia. Con ello se impone inmediatamente una especificación de los momentos más generales de ese universo (lo inmediatamente menos universal). De este modo están las objetividades que se dan, por un lado, y, por otro, las vivencias en las cuales ellas son constituidas en su propio sentido. Esto conduce a la cuestión del origen en que se constituyen todas las objetividades, el cual se constituye por la experiencia receptivo-pasiva, y por consiguiente también por la percepción que es ya activa²⁵⁷.

Pero entonces pronto tropezaremos con leyes esenciales de una formación pasiva de síntesis siempre nuevas, en parte que es anterior a toda actividad, en parte abarca a su vez toda actividad; una génesis pasiva de las variadas apercepciones en cuanto creaciones persistentes en una habitualidad peculiar, que parecen datos previos formados para el yo central, cuando se hacen actuales, afectan y motivan actividades. El yo tiene sin cesar, gracias a esta síntesis pasiva (en que también entran, pues, las operaciones de la activa) un contorno de «objetos». A ella se debe ya el hecho de que cuanto afecta a mi yo en el *ego* desarrollado sea apercebido como un «objeto», como un sustrato de predicados que descubrir. Pues ésta es una posible forma de objetivo conocida de antemano para posibilidades de la explicitación en cuanto actividad que da a conocer, en cuanto actividad que constituiría un objeto como propiedad permanente, como algo siempre accesible de nuevo; y esta forma de objetivo es comprensible de antemano como oriunda de una génesis²⁵⁸.

Es decir, el punto de partida es el universo (egológico) de las vivencias, en el cual hay que distinguir las objetividades dadas de las operaciones subjetivas constituyentes, que se dividen a su vez en activas y pasivas. Entre los extremos de la actividad plena y la pasividad total hay, como hemos visto, grados de la relativa actividad y de la relativa

255 Ibid. § 36

256 Ibid. § 37

257 Ibid. § 38

258 Ibid. § 38

pasividad, y el principio donde se constituyen todas las objetividades es nombrado con el término de asociación.

“El principio universal de la génesis pasiva para la constitución de todas las objetividades [la del “yo” incluso], en cuanto previamente dadas al configurar activo, lleva el título de asociación.”²⁵⁹.

Sin embargo, la fundamentalidad de este concepto no está explicada sino sólo señalada en *Meditaciones Cartesianas* por Husserl, como un título de la intencionalidad, o mejor aún, como el título de una ley intencional esencial de la constitución concreta de la vida del *ego puro de un reino de lo a priori*, mediante el cual es concebible un *ego* en cuanto tal²⁶⁰. En la fenomenología el universo real se resuelve en la conciencia yoica como fuente originaria de la constitución del sentido, incluso de lo objetivo-trascendente.

Todas las interpretaciones falsas del ser provienen de la ingenua ceguera con respecto a los horizontes que co-determinan el sentido del ser y a las correspondientes tareas de descubrimiento de la intencionalidad implícita. Si éstas son vistas y asumidas, se tiene por consecuencia una fenomenología universal como autoexplicitación del *ego*, llevada a cabo en constante evidencia y al mismo tiempo con plena concreción.²⁶¹.

Tenemos, entonces, por un lado, el ser y los horizontes que co-determinan el sentido del ser y, por otro, la intencionalidad de la conciencia y las menciones horizontales en las cuales lo primero es constituido. De modo que para explicar el ser y sus horizontes (cualesquiera que en cada caso sean) hay que hacer una autoexplicitación de la intencionalidad implícita y de sus menciones. Llevada hasta sus últimas consecuencias, esta autoexplicitación del *ego* implica una ciencia de tareas infinitas: la egología como autoexplicitación de mí mismo (y de todos mis momentos reales y posibles) en cuanto raíz última de la constitución de todo sentido, lo cual representa para Husserl una tarea infinita.

Ahora bien, finalmente después de retomar los análisis husserlianos de las *Meditaciones cartesianas*, nos aborda nuevamente la cuestión que motivó el inicio de este estudio ¿quién es pues ese yo que permanece idéntico y que además, puede proponer la

259 Ibid. § 39

260 MC § 40

261 Ibid §41. 142

cuestión del *ego* trascendental? Husserl nos explica que precisamente cuando me apercibo como ser humano natural, apercibo a la par el mundo espacial, me aprehendo como situado en el espacio y ciertamente doy ya por supuesta la validez de la apercepción del mundo ya en el planteamiento mismo de la situación. Asimismo el uso consciente de la reducción fenomenológica me ayuda a ganar ese yo que permanece idéntico y su vida de conciencia, y desde allí, es de donde surge toda la problemática de lo trascendental y su sentido de realidad, el cual precisamente es constituido por el *ego*. Por ello dice Husserl:

Todo sentido imaginable, toda realidad imaginable, dígase inmanente o trascendente, cae dentro de la esfera de la subjetividad trascendental, en cuanto constituyente de todo sentido y realidad.²⁶²

262 MC. 141.

CONCLUSIÓN

Después de haber estudiado lo concerniente a la noción del yo y algunos de los problemas que al hablar de identidad, tiempo y permanencia se plantean en distintas obras clave de Husserl, podemos concluir que, ciertamente, los problemas que tienen que ver con la noción del yo y su identidad como constitutiva de la personalidad, es posible tratarlos, por un lado, precisamente bajo la mirada de la egología y la fenomenología. Y por otro lado, no es conveniente tratarlos bajo la mirada de una psicología tradicional o una teoría del conocimiento que se cierra sobre sí misma, pues la errónea consideración de lo “exterior” y lo “interior” en relación con la vida psíquica de un sujeto evidentemente nos conduciría a un callejón sin salida. Puesto que ambos están en conexión esencial y son una cosa en la concreción única y absoluta de la subjetividad trascendental.

De este modo, la pertinencia del estudio de estos temas bajo la mirada de la fenomenología y el recurso a ellos para su tratamiento son sumamente importantes. El sentido de la presente tesis apunta a convenir con el pensamiento de Husserl, él planteó precisamente que todo sujeto yo se encuentra inmerso en un continuo temporal y la temporalidad es el sustento del proceso o desarrollo personal. El devenir como cambio continuo es primordial para el proceso de autoconciencia de un yo y su propia corriente de vivencias. La noción de identidad que retomamos de los análisis husserlianos comprende, pues, y aun exige un proceso de temporalización o constitución, es decir, el yo como sujeto de los actos está ligado a un proceso en un continuo devenir y advenir. Estamos de acuerdo con Husserl en que la identidad del yo, no es algo con lo que se nace ni alude a un símbolo sin contenido, ésta se va constituyendo en tanto que la conciencia dirige la mirada hacia sí misma, a su continuo flujo de vivencias y mediante un acto las reconoce como suyas, aun las predisposiciones adquiridas involuntariamente.

El retomar los análisis husserlianos para el tratamiento de dicha identidad exige deslindar la idea de la subjetividad trascendental de un racionalismo ingenuo, al tomar los

fenómenos de la conciencia desde la evidencia misma que de ellos tenemos sin presuponer ningún dogma. Husserl propone y nosotros subrayamos precisamente que el desarrollo de la personalidad no debe ser analizado bajo el rubro de una psicología o del estudio de la vida psíquica de un sujeto tratada idealmente en el sentido tradicional, es decir, que derive mediante datos sensibles carentes de sentido un mundo pleno de sentido. Por el contrario, todo sentido procede de una conciencia constituyente, que es de suyo de carácter yoico, de un sujeto, el cual lo constituye mediante la experiencia. Así la búsqueda del sentido y sus raíces concierne al examen de la esfera de la vida de conciencia y su referencia intencional a los objetos y al mundo.

La investigación de los análisis fenomenológicos de Husserl arroja como resultado que, efectivamente el yo no puede describirse únicamente como una sustancia pensante concebida al modo cartesiano, porque si bien Husserl enfatiza que la conciencia es intencional, lo que nos dice con ello es, que no sólo somos un *ego cogito*, más aún, somos un *ego cogito qua cogitatum*, porque el mundo es justamente ese *cogitatum*, y como miembros del mundo apercibimos a otros yoes, es decir, estos nos aparecen como semejantes. Aquí es precisamente donde está la verdadera trascendencia, la del otro yo, descubierto (por virtud de la empatía) en tanto que también constituyente.

La evidencia de ello, todos y cada uno de nosotros la tenemos en la experiencia cotidiana que día a día vivimos, si bien nos encontramos en una actitud natural o actitud mundana, en la cual tomamos naturalmente todos los objetos del mundo como reales y concretos, sin poner en tela de juicio los hábitos que nos llevan a considerarlo así. Precisamente el método de la reducción fenomenológica es imprescindible, pues mediante la *ἐποχή* es como yo descubro al yo puro como necesario ejecutante de las funciones y actos yoicos en su corriente de conciencia. Así, lo que constituye la primera esfera epistemológica es la percepción adecuada de objetos, la cual da por resultado la reducción del yo empírico.

Ahora bien, el descubrimiento de un yo puro y el consiguiente paso de la corriente de conciencia primeramente planteada como “anónima” a éste, Husserl lo encontró con la introducción de la reducción fenomenológica en 1910 y aún más importante por el estudio de otras formas de conciencia intencional como la empatía. Husserl encuentra que la forma inmanente que designamos como yo puro es irreductible, pues aunque desconecte mi yo empírico y mis vivencias, y sólo nos quedemos con la pura *cogitatio*, esta le pertenece a *alguien*, y ese alguien es el yo puro, donde debe entenderse “el yo puro” como el ejecutante de toda *cogitatio*.

En el primer volumen de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1912), el filósofo moravo planteó que cuando ejecutamos la reducción fenomenológica nos queda como residuo el yo puro, que lejos de ser el resultado de una experiencia, se convierte en su fuente última; porque todo acto intencional llevado a cabo bajo la forma de un *cogito*, que se vuelque explícitamente y atentamente hacia un objeto intencional, proviene de un yo puro²⁶³. Éste, a diferencia del planteamiento de las *Investigaciones lógicas* ya no es un simple haz (*Bündel*) de las vivencias de una conciencia, el yo puro es el fondo común de su vida²⁶⁴, él constituye el aparecer de lo que aparece en la conciencia; el objeto aparece siempre en relación con la vida de conciencia. Pero el yo puro no es algo que pueda determinarse *noemáticamente*, él corresponde a lo idéntico de la actividad dadora de sentido, como lo idéntico del vivir. La constitución de sentido puede bien darse en la actividad o bien en la pasividad, aunque la pasividad misma, reconocida como tal sólo nos es accesible mediante la actividad.

Estamos de acuerdo con Husserl respecto de sus análisis fenomenológicos, en los que considera que la génesis concienical corresponde a la temporalización de un sujeto de la corriente de conciencia, en ella se van gestando tomas de posición del yo, estilos y formas propias expresadas en el modo de resoluciones, voliciones y deseos que posibilitan

263 *Ideas I.* §80

264 *Ibidem.*

la identificación de las propias vivencias, resultado de la repetición de ciertos actos y su posible sedimentación de los actos del *cogito* y la fundación de habitualidades en el yo puro mediante dichos actos.

Toda la constitución o génesis temporal de cualquier yo que se reconoce como idéntico, no se refiere a momentos o partes aisladas de una totalidad de conciencia, sino que remite a una unidad en continua fluctuación, cuya forma es el tiempo. Así, vemos que el correr de la propia corriente de conciencia y la temporalización de ésta, es un proceso necesario en la conformación y la constitución de la identidad del yo puro.

La noción del yo puro en el segundo volumen de *Ideas* complementa la propuesta del primer volumen de la obra, al descubrir en el análisis del *cogito* la actividad reflexionante del yo puro, pues para Husserl, el yo puro mediante el *cogito* capta al sujeto puro del mismo *cogito*²⁶⁵. Esto quiere decir que: *el yo se capta a sí mismo como yo puro en una función en la que él mismo se erige como “objeto”, pero no como objeto mundano; el yo puro se capta a sí mismo como la forma esencial de todas sus vivencias. Así el yo puro es caracterizado por el moravo como la forma del cogito y como polo de acciones y afecciones, en las que la afección es la forma de la intención, el yo aunque esté ejecutando un acto, es decir, sea activo, siempre al mismo tiempo es pasivo en el sentido afectivo y luego receptivo.*

El yo puro es una corriente de conciencia que fenomenológicamente contiene al sí mismo y sus propias vivencias, esto es, todos los actos que el yo ejecuta, como desear, querer, valorar, reflexionar, forman una especie de “trascendencia en la inmanencia” con la corriente de conciencia pura, de la experiencia inmanente del sujeto trascendental, y esto lo sé precisamente por la experiencia singular de un *cogito* simple, pues el yo puro no es distinto del que ejerce la función en ese *cogito*. Husserl enfatiza que dicho yo preserva la

265 Véase *Ideas* II, § 23. 137

identidad numérica, es uno con respecto a su corriente de conciencia, y al relacionarse con otras corrientes de conciencia puede diferenciarse y distinguirse de ellas.

Ahora bien, hay que subrayar como particularmente importante la idea anteriormente descrita, clave para el problema de la identidad del yo, pues como dice Husserl, el yo puro se preserva idénticamente como uno y el mismo yo, aunque el yo cambie de parecer. Por ejemplo, respecto de mantener la convicción de andar en bicicleta pese a la contaminación ambiental. Y aun cuando decida ya no hacerlo, el yo seguirá siendo el mismo.

Bajo el título del yo empírico encontramos, una unidad denominada *yo-hombre*, que corresponde al yo que se adjudica las vivencias, estados psíquicos, rasgos de carácter, estilo de hacer o no hacer tal o cual cosa, de las sensaciones y texturas corporales como suyas. Para Husserl el yo empírico es entendido como parte del mundo, y a diferencia del puro, entra en la experiencia perceptiva como “objeto”. Así el *yo empírico* o mundano (real) es *constituido* como *objeto trascendente* por el *yo puro*, es apercebido, pues como tal, como mundano²⁶⁶.

En otras palabras, el yo empírico, el hombre real, digamos este que tengo frente a mí, cuando intencionalmente (pues la conciencia siempre es intencional) se dirige a sí mismo, ese dirigirse o atender consciente proviene del yo puro que ejecuta toda *cogitación*. Este yo puro no es el que aparece frente a mí. El yo que aparece frente a mí es parte del mundo que percibo (en este caso el que percibe aquel yo empírico es mi yo puro y viceversa), en ese sentido es mundano y es una trascendencia, porque el yo puro inmanente que no es distinto del empírico, constituye a éste como si fuese otro. En cambio *el yo puro no es constituido, es constituyente*, él es dado originariamente en la corriente de conciencia inmanente; es dado en mismidad absoluta de la dación originaria de cada *cogito* en el que ejerce su función.

266 *Ideas II*. § 46. 208

En los análisis husserlianos encontramos que el sujeto anímico real es un ser sustancial-real, pero éste es un ser psíquico idéntico que tiene un vínculo real con el cuerpo vivido (*Leib*). Porque el cuerpo vivido (*Leib*) es donde se constituyen los estratos de ser como lo corporal anímico, él constituye la cosa y el cuerpo percibido como *cuerpo vivido*. El *cuerpo vivido* constituye una duplicidad existencial: como órgano de sensaciones considerado desde la actitud interna y desde fuera como una cosa material de modos de aparición particulares que está insertada entre el resto del mundo material y la esfera subjetiva²⁶⁷. El cuerpo no es solamente una cosa en el sentido de cosas del mundo, sino expresión del espíritu y es a la vez órgano del espíritu y todo lo propiamente subjetivo se halla del lado espiritual, el cual encuentra expresión en el cuerpo.

Estos análisis de Husserl nos hacen caer en la cuenta de que la noción del yo, descrita a la manera de Descartes, queda considerablemente reducida, pues el francés no profundiza en los vínculos reales existentes que tiene todo yo que piensa. Descartes duda en torno a la existencia de su mundo circundante y su propio cuerpo, y aunque haya sido una duda metódica para tener claridad en cuanto a los objetos pensados, se queda sin objeto de pensamiento. Claro que Descartes no pensó la conciencia como intencional, esto lo aporta Franz Brentano, de quien Husserl tomó la noción de intencionalidad. Por ello los análisis fenomenológicos del fenomenólogo son de suma importancia, ya sea en el campo de la epistemología, la ética, la ontología y la estética, pues Husserl al pensar la conciencia como intencional abre precisamente una gama de horizontes de ésta, posibles de ser investigados si las diversas disciplinas filosóficas se apoyan mutuamente.

Después de revisar los análisis husserlianos, estamos de acuerdo con su autor en que la aprehensión del hombre como personalidad real está completamente determinada por dependencias de personas-comunidades, instituciones sociales, por el estado, las costumbres, etc. “él (el yo) es lo que él es como un ser que, en su trato con las cosas de su

267 Hua. IV. 158

mundo circundante cósmico y con las personas de su mundo circundante personal, se preserva a sí mismo y con ello sostiene su individualidad. Pues cada ser que nace y vive diariamente, nace en un mundo predado en el cual hay otros sujetos, de los cuales va aprendiendo nuevas formas para comunicarse. En tanto ser conciente será capaz de otorgarle sentido a todo aquello que aparece delante de él o ella, atendiendo al correr mismo de su propia conciencia. Y se preservará a sí mismo como único e irrepetible frente a las fuerzas espirituales objetivas”²⁶⁸ que le hacen frente precisamente como objetividades. El yo personal, para Husserl se encuentra continuamente referido a su mundo circundante, social y culturalmente determinado, es decir, está determinado por dependencias intersubjetivas.

Por otro lado, el desarrollo del sujeto personal implica que éste sea sujeto consciente de sí mismo, lo cual quiere decir que el yo al estar temporalizado desde su nacimiento comienza a devenir, su vivenciar es un continuo suceder, en este continuo vivenciar el yo desea, percibe, adolece, disfruta, fantasea, esto o aquello. Su génesis concienical le permite al yo identificar sus propias vivencias y constituirse como tema a sí mismo, es decir, su yo puro de los actos del *cogito* constituye a su yo personal como objeto de reflexión y lo constituye como una unidad de conciencia, la cual es apercebida conscientemente por dicho yo puro. Por ello resulta condición necesaria el tener conciencia de sí mismo para el desarrollo del sujeto como personalidad humana.

Las habitualidades del yo puro son, por otra parte, responsables de la génesis de donde brota un “estilo” propio del yo y se va formando su identidad, pues ellas condicionan la unidad del yo y del yo puro en tanto la persistencia pasiva de sus convicciones de pensar o fantasear esto y no aquello, de actuar de tal modo, de decidirse por tal causa, etc. Así, el yo idéntico (el puro) aparece siempre sostenido sobre el estrato de las disposiciones primordiales que son pasivas. El cambio del yo es un cambio en el curso

268 *Ideas II*.180

de sus acciones activas y sus libres motivaciones, sin embargo él continúa siendo el mismo individuo, no se fragmenta ni se multiplica él mismo, es idéntico a sí mismo.

Así, con la ayuda de los análisis husserlianos, suscribimos que la presencia del yo puro es necesaria, y a diferencia del yo empírico, el anímico o el espiritual, el *yo puro* es *irreductible* frente a los objetos, pues él en los actos del *cogito* practica sus “funciones” puras, aunque pueda estar inactual, siempre vuelve a actualizarse.

El “yo” como mónada se refiere al *yo puro* trascendental, a sus actos y habitualidades de todo tipo, como también a la posibilidad de volver sobre sí mismo y encontrarse con un mundo dado de antemano, un mundo delante, el mundo de la naturaleza, en el que también habitan otros sujetos que apercibe en la empatía, pero es el ego trascendental el que constituye precisamente el sentido del mundo. El *ego* constituye la historicidad de la subjetividad trascendental en sí mismo por virtud de la *autoexposición apriorística* que inserta los *facta* en el correspondiente universo de posibilidades ideales y paralelamente constituye la identidad del yo con su propia corriente de conciencia.

Finalmente, queda claro desde los análisis de la fenomenología husserliana, que la constitución de la propia identidad involucra los diferentes estratos constitutivos en los que, por otra parte, se presenta la realidad y el mundo como trascendente a la conciencia. La identidad del yo remite continuamente a su proceso de temporalización, que dinámicamente se va generando, formando una estructura compleja que no puede aislarse del mundo intersubjetivo al que da sentido ni de su compleja estructura que es un continuo correr, y a pesar de que las motivaciones y las habitualidades cambien, el yo puro permanece idéntico a sí mismo, además de que reconoce como suyas vivencias y adquisiciones de experiencia pasadas.

BIBLIOGRAFÍA

- Husserl, E.**, 1900-1901. *Logische Untersuchungen 1859-1938*, Halle: M.niemeyer, 1929.
- 1904-1905. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trad. Y notas de Agustín Serrano de Haro: TROTTA, Madrid,
- 1911. *Phänomenologie der Lebenswelt, Ausgewählte Texte II*, Reclam, Stuttgart, 1985.
- 1912. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica; Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*; Trad. de Antonio Ziri3n Q.: IIF, UNAM, México 1997
- 1912-1929. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, herausgeben von Marly Biemel, Hua. Band V, Martinus Nijhoff, la Haya, 1971
- 1912-1929. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, libro tercero, la fenomenología y los fundamentos de las ciencias. tr. Luis E. González: IIF, UNAM, México 2000.
- 1912. *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit :Band XXXVIII Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*; herausgegeben von Thomas Vongehr und Regula Giuliani, Dordrecht : Springer, 2004.
- 1913. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Neue, auf Grund der handschriftliche Zusätze des Verfassers erweiterte*; Hrsg. von Walter Biemel. Hua. Band III Haag: Martinus Nijhoff, la Haya, 1950.
- 1913. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, libro I, Trad. Jose Gaos, IIF, UNAM, México, 1949.
- 1917-1918. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18) /*; hrsg. von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar, Hua. Band XXXIII, Dordrecht : Kluwer Academic, 2001.
- 1918-1926. *Analysen zur passiven Synthesis: aus Vorlesung- und Forschungsmanuskripte 1918-1926*; hrsg. von Margot Fleischer. Hua. Band XI. Den Haag : M. Nijhoff, 1966
- 1921-1928. *Zur Phänomenologie der Untersubjektivität*, Texte aus dem Nachlass, Zweiter Teil, Hua. XIV. hrsg. von Iso Kern. den Haag: Martinus Nijhoff 1973.
- 1929. *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, hrsg. von Prof. Dr. S. Strasser Hua. Band I. HAAG: Martinus Nijhoff
- 1929. *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*. Trad. de Antonio Ziri3n Quijano. IIF, UNAM, México, 1988.
- 1929. *Meditaciones cartesianas*. Traducción de J. Gaos y M. García-Baró. FCE, México, 1986.

- 1935. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hrsg; Von Elisabeth Ströker: FELIX MEINER VERLAG. Hamburg, 1977.
- 1935. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas: EDITORIAL CRÍTICA, Barcelona. 1991.
- *Philosophie als strenge Wissenschaft*, FRANKFURT: V Klostermann 1971
- 1973. *Problemas Fundamentales de la fenomenología*: Madrid, ALIANZA ED., 1994.
- *La filosofía como ciencia estricta*: ED. NOVA., Buenos Aires, 1973
- 1985. *Die phänomenologische Methode*, Ausgewählte Texte I: RECLAM, Leipzig 1985.
- 1986. *Phänomenologie der Lebenswelt*, Ausgewählte Texte II: RECLAM, Leipzig 1986.
- 1991. *Einführung in die Phänomenologie*, hrsg. von Bernhard Waldenfels: Mulchen, FINK, 1991.
- 2003. *Arbeit an den Phänomenen Ausgewählte Schriften*, hrsg. von Bernhard Waldenfels: FINK, 2003.
- *El artículo de la Enciclopedia británica*. Cuarta versión. Traducción de Antonio Ziri6n, UNAM, IIF. M6xico 1990.

Bibliografía secundaria:

Mar6n, 6vila, Esteban, I., *El correr de la vida de la persona y la evoluci6n del sentido de su mundo circundante*. Tesis de licenciatura UNAM FFyL. 2009

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

Rudolf Bernet, *¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto?*: en Rizo Patr6n de Lerner, Rosemary, *El pensamiento de Husserl en la reflexi6n filos6fica contempor6nea*. Pontificia Universidad cat6lica del Per6, Lima. 1993.

Sartre, J. *la trascendencia del ego esbozo de una descripci6n fenomenol6gica*, Editorial s6ntesis, Madrid 1988.

Art6culos citados:

Husserl Studies 14: 21–39: 1997 Kluwer Academic Publishers. Printed in the Netherlands. *Das Problem des Ich und der Ursprung der genetischen Phänomenologie bei Husserl*. Tetsuya Sakakibara, Abteilung Philosophie, Ritsumeikan Universit6t, 56-1 Kitamachi, Toji-in, Kita-ku, Kyoto 603-77, Japan.

St6ler. S Finke, *Husserl y las aporias de la intersubjetividad*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Espa6a. 2008