

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Algunos aportes de las investigaciones sobre el ámbito hilético de la conciencia en la fenomenología temprana de Edmund Husserl

Tesis que para optar por el grado de Licenciado en Filosofía  
presenta

Diego Axell Lara Espinoza

Asesora: Dra. María de los Dolores Illescas Nájera

Ciudad Universitaria, México D.F., Febrero 2015



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.

*Para mi abuelo Rosendo Lara Correa.*

*Que sea este trabajo un amoroso homenaje a su memoria.*

Von dem Oberflächlichen wird man aber in die Tiefen geführt

Edmund Husserl

La filosofía no ha de querer nunca negar sus «supuestos», pero tampoco deberá contentarse con admitirlos.

Ella debe reconocer los supuestos y exponer, en estrecha relación con ellos, aquello para lo que son supuestos.

Martin Heidegger

# Índice

Introducción .....	7
CAPÍTULO I. Las distinciones fenomenológicas fundamentales en las <i>Investigaciones lógicas</i> .....	13
1.1 Caracterización esquemática de la fenomenología en la «Introducción» de las <i>Investigaciones lógicas</i> .....	13
1.1.1 La «Introducción» como hilo conductor formal y material .....	14
1.1.2 La fenomenología como captación y descripción de la esencia de las vivencias puras .....	15
1.1.3 La dirección objetiva de las vivencias y la falta de supuestos en la investigación fenomenológica .....	19
1.2 Diferencias entre signo y expresión significativa.....	21
1.3 Las significaciones como intenciones significativas que constituyen la referencia a una objetividad.....	25
1.4 La significación como unidad ideal.....	28
1.5 La objetividad mentada por la significación y la objetividad dada directamente. La unidad entre significación e intuición como unidad de cumplimiento cognoscitivo.....	32
1.6 El par intención-cumplimiento fuera de la esfera cognoscitiva. La necesidad de distinguir entre sentido y significación.....	37
1.7 Caracterización global de la fenomenología como filosofía del sentido.....	42
CAPÍTULO II. La estructura esencial de las vivencias intencionales y las sensaciones como sus factores más simples .....	45
2.1 El papel que desempeña la abstracción en la constitución de las unidades ideales.....	45
2.2 Caracterización esquemática de la noción de constitución.....	49
2.3 La cualidad y materia como composición esencial de los actos. La imposibilidad de identificar las “representaciones fundamentantes” de Brentano con la materia de los actos.....	54
2.4 Los actos objetivantes y sus modificaciones cualitativas y materiales.....	58
2.5 La síntesis de cumplimiento y el papel de la plenitud.....	62
2.6 Las sensaciones como vivencias no intencionales.....	68
2.7 El yo como compleción real de vivencias en las <i>Investigaciones lógicas</i> .....	75

CAPÍTULO III. El tiempo inmanente como forma de toda unidad objetiva y la conciencia última tempoconstituyente. .... 81

3.1 La fenomenología del tiempo y sus tres niveles de análisis.....	81
3.1.1 La “exclusión” del tiempo objetivo y el descubrimiento del tiempo inmanente.....	81
3.1.2 La crítica de Husserl a la doctrina brentiana del origen del tiempo .....	85
3.1.3 La maduración de la reducción fenomenológica. Los tres niveles de la constitución del tiempo .....	88
3.2 Modos de aparecer temporales de los objetos. La constitución temporal de objetos trascendentes.....	92
3.2.1 El dato temporal inmanente y sus modos de aparecer como elementos indispensables para la constitución de los objetos trascendentes .....	92
3.2.2 Caracterización de la “conciencia de ahora” y “recuerdo primario” como modos de conciencia necesarios para la percepción de una unidad duradera .....	95
3.2.3 Principales diferencias entre recuerdo primario y rememoración .....	98
3.2.4 El papel de la rememoración para la constitución de la identidad de objetos .....	101
3.3 Constitución temporal de objetos inmanentes y la constitución del tiempo inmanente como totalidad unitaria.....	104
3.3.1 La importancia de la rememoración para la constitución del tiempo inmanente como tiempo unitario y homogéneo .....	104
3.3.2 Las intenciones de pasado y de futuro en la rememoración .....	106
3.3.3 La protención o las intenciones de futuro en la percepción.....	109
3.3.4 La constitución temporal de las propias vivencias como constitución temporal de la conciencia .....	113
3.4 La conciencia última tempoconstituyente.....	119
3.4.1 El problema de la autoconciencia o autocaptación.....	119
3.4.2 La conciencia última tempoconstituyente y sus tres fases.....	120
3.4.3 El papel que desempeña la intencionalidad longitudinal de la retención en la unidad de la conciencia tempoconstituyente.....	124
3.4.4 La conciencia interna y la caracterización de la conciencia originaria del tiempo como un “sentir-se” .....	126

Capítulo IV. Algunos elementos que aporta el ámbito hilético para la constitución de objetos sensibles. .... 131

Introducción.....	131
4.1 La necesidad de complementar los análisis fenomenológicos del tiempo con los análisis sobre la sensación.....	135
4.2 El problema de la experiencia coherente de objetos sensibles. El “contenido” de las sensaciones.....	138
4.3 Las sensaciones como motivadoras de caracteres aprehensivos.....	141
4.3.1 Observaciones generales sobre la noción de asociación en la fenomenología trascendental de Husserl y exposición esquemática de sus problemas principales.....	142
4.3.2 Las síntesis de homogeneidad y heterogeneidad entre los datos de sensación .....	145
4.3.3 Los campos de sensación como formas de ordenación .....	148
4.3.4 Las sensaciones y los caracteres aprehensivos como factores motivadores y motivados en la percepción sensible .....	152
Conclusión .....	157
1. Manifestación de cosas.....	158
2. Automanifestación de la conciencia.....	161
Bibliografía .....	163
Bibliografía primaria (Obras de Edmund Husserl).....	163
Bibliografía secundaria.....	164

## Introducción

En el Capítulo primero de la Quinta de las *Investigaciones lógicas* (1900-01) Edmund Husserl distingue dos modos de ser que no obstante de confluir en la percepción sensible, son irreductibles uno al otro: el *ser percibido* del objeto y el *ser vivido* de la propia percepción. Esta distinción no es ni accidental ni arbitraria sino que tiene su fundamento en dos regiones del ser bien definidas, y en particular, de los modos en que ambas se dan: la región de la conciencia (inmanencia), que se da absoluta e inmediatamente, y la región que comprende todo aquello que aparece o puede aparecer “en” o “desde” la conciencia (trascendencia), y que precisamente por darse en referencia a la conciencia, le corresponde un modo de donación relativo o mediato. Con esta distinción, Husserl logra acotar el campo temático de las ciencias particulares y, al mismo tiempo, delinear el campo temático de una nueva disciplina, la fenomenología.

La originalidad de esta disciplina radicaré en la resignificación del término “fenómeno”, el cual no significará primordialmente lo que se muestra a sí mismo<sup>1</sup>, esto es, lo que aparece o puede aparecer “desde” la conciencia, sino los modos de conciencia (vivencias) en los que se presentan, aparecen o manifiestan los distintos objetos. La originalidad de la fenomenología, que toma forma por vez primera en las *Investigaciones lógicas*, no radica en asumir una postura filosófica novedosa, tampoco por hacer propia una perspectiva que haya pasado completamente desapercibida en la tradición filosófica, sino en que reclama un radical cambio de actitud.

En la vida de todos los días, la vida que eminentemente es práctica y antecede a toda teorización, a toda reflexión tematizante, las cosas u objetos, al igual que el mundo que los contiene, son experimentados como entidades que son, y que tienen algún sentido de ser, independientemente de que alguien los experimente. Para quien se encuentra en actitud natural (la actitud que es propia de la vida cotidiana), los objetos del mundo y el mundo en su totalidad *son*, sean o no sean percibidos, sean o no sean recordados, fantaseados, deseados,

---

<sup>1</sup> Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2009, § 7 apartado a), p. 49. Las referencias bibliográficas completas pueden consultarse en el apartado “Bibliografía”, pp. 163-165.



juzgados teóricamente, etc. Dicho brevemente, en la actitud natural subyace la tesis que afirma que el mundo y los objetos del mundo existen “en sí y por sí”.

La fenomenología hace su aparición tan pronto la tesis de la actitud natural se explicita y se “pone entre paréntesis”, esto es, tan pronto como aquel que experimenta, asumiendo una actitud reflexiva, se abstiene de afirmar o negar la existencia “en sí y por sí” del mundo. En este cambio de actitud los objetos se muestran ahora como entidades que *necesariamente se dan y que necesariamente han de poder darse* en alguna vivencia de la conciencia. Percepción, rememoración, fantasía, deseo, juicio, son algunos de los modos en que los objetos se dan a la conciencia, modos que al ser de índole inmanente no pueden confundirse con los objetos mismos.

Si se descompone analíticamente una vivencia donde aparecen objetos (vivencia intencional) en los elementos que la integran, no se encontrará en ella algo que pertenezca a los objetos, dada la diferencia insuprimible que existe entre la conciencia y aquello que no es conciencia. Sin embargo, pese a este hiato que subyace entre las regiones inmanente y trascendente, se mantiene en pie la verdad ganada al pasar de la actitud natural a la actitud fenomenológica (aquella que se abstiene de afirmar o negar la existencia “en sí” del mundo): que todo lo que podemos saber de las cosas, sus cualidades sensibles (color, forma, textura, etc.), al igual que sus propiedades físicas y químicas, sólo pueden ponerse de manifiesto “en” o “desde” la conciencia.

El intento de conciliar armónicamente la diferencia entre el ámbito de la inmanencia y el ámbito de lo trascendente, con la verdad fenomenológica alcanzada que reconoce la innegable remisión de todo objeto a las vivencias y nexos de vivencias en que se manifiestan, dará forma a lo que Husserl llamará en análisis posteriores a las *Investigaciones lógicas* “el problema trascendental”, el cual tendrá como tarea principal esclarecer cómo es que llegan a ser conscientes unidades objetivas que no integran el flujo de vivencias de la conciencia. Dentro de esta problemática se enmarcan los tópicos mejor conocidos de la fenomenología husserliana tales como la intencionalidad, la reducción fenomenológica, la subjetividad e intersubjetividad trascendental, la constitución del mundo, etc. Si bien el problema trascendental llega a ocupar un puesto privilegiado dentro de la fenomenología tomada en su conjunto, tal como lo declara

explícitamente el fenomenólogo moravo en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*<sup>2</sup>, dicho problema no agota la investigación fenomenológica. Sorprendentemente en la obra inaugural de la fenomenología, en las mismísimas *Investigaciones lógicas*, se vislumbra un vasto terreno de investigaciones que sólo años después Husserl cultivará, obteniendo frutos de una riqueza tal, que obligan a redefinir a la fenomenología en su totalidad.

En el transcurso de la Quinta Investigación el concepto de fenómeno, de vivencia, experimenta una ampliación de sentido al incluir dentro de él las sensaciones que en sí y por sí mismas no exhiben ningún objeto, es decir, que de suyo *no son* intencionales. La percepción sensible es la vivencia intencional más simple, el modo de conciencia al que remiten directa o indirectamente el resto de las vivencias intencionales, sin embargo es una vivencia compuesta por diversos “factores” inmanentes. Entre éstos se destacan las sensaciones, de suyo no intencionales, y los caracteres de aprehensión o caracteres aprehensivos que las “animan” o “interpretan”, haciéndolas presentar o exhibir cualidades y propiedades de los objetos.

Podría sugerirse distintas explicaciones del porqué Husserl considera a las sensaciones como vivencias. Podría sugerirse por ejemplo, que con esta tesis el moravo evitaba caer en el fenomenismo del que eran presa los empiristas clásicos, esto es, el confundir cualidades y propiedades de los objetos con las cualidades y propiedades de las vivencias, manteniendo así la diferencia que por principio existe entre la región de la conciencia y la región de los objetos. Podría sugerirse también que Husserl defiende esta tesis amparándose en la experiencia realmente tenida, pues, por poner un ejemplo, el color de los objetos sólo puede ser consciente en aspectos, escorzos o matices siempre cambiantes, pues es claro que uno y el mismo color de un objeto se da en modos concientes de “contenido” cambiante según nos acerquemos o alejemos del objeto, o si el objeto se mueve o no se mueve, si se destaca sobre este o aquel fondo, etc. Podría inclusive tomarse una posición crítica y afirmar que la inclusión de las sensaciones en la esfera inmanente *no* se apoya en datos evidentes. ¿Pero sólo son posibles las posiciones brevemente descritas? ¿No queda más que reconocer o rechazar el estatuto

---

<sup>2</sup> Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México, 2013, § 86. En adelante abreviada y citada como *Ideas* I, II o III según sea el caso.

inmanente de las sensaciones tomando en cuenta sólo sus consecuencias, es decir, admitirlo si amplía el alcance explicativo de la fenomenología o negarlo si lo reduce? Haciendo abstracción de este criterio, ¿cuál podría ser la relevancia de considerar a las sensaciones como vivencias, o lo que es lo mismo, del ensanchamiento del concepto fenomenológico de fenómeno al incluir dentro de él las vivencias no intencionales?

Bien sabido es que Husserl reconoció siempre la impronta “antinatural” de la actitud fenomenológica, puesto que inmediata y regularmente estamos dirigidos a los objetos, ocupándonos de distintos modos con ellos, teniendo a la vista sus cualidades y propiedades, etc. Para alcanzar los fenómenos en su sentido fenomenológico hay que realizar un giro de la mirada que pase de las cosas a las vivencias en que éstas aparecen. No cabe duda que esto es poco habitual, algo a lo que se oponen los hábitos más arraigados, pero es al fin y al cabo una posibilidad realizable, y de ella depende la fenomenología. Ahora, ¿qué hay de las sensaciones? ¿Son concebibles contenidos de conciencia que no se dirijan por sí mismos a algo trascendente? Si lo son, si son pensables sin contradicción ¿alcanzan verdaderamente realidad efectiva? Si este es el caso, si las sensaciones son más que meras posibilidades ¿cuál sería el modo de acceso a estas vivencias, puesto que lo inmediatamente nos es dado es la percepción sensible?

Aunque en las propias *Investigaciones lógicas* se pueden encontrar algunos elementos que contribuyen a la solución de estas preguntas, habrá que esperar hasta los años claves de 1909-11, lapso en el cual Husserl descubre la conciencia última constituyente de tiempo, para que todas estas interrogantes sean respondidas de modo adecuado. Sólo después del firme establecimiento de la reducción fenomenológica (1907)<sup>3</sup> y de las líneas directrices de la fenomenología del tiempo (1893-1911<sup>4</sup>), es posible ponderar adecuadamente lo que está implícito en la no intencionalidad de las sensaciones o, como se tendrá oportunidad de ver a lo largo de este trabajo, de lo que hasta cierto punto pudiera denominarse “pre-intencionalidad” de las sensaciones, así como llegar a atisbar las hondas consecuencias que tendrá para la fenomenología. Sin lugar a dudas la más importante de ellas es que se sientan las bases para plantear la pregunta por el origen de la misma vida de conciencia.

---

<sup>3</sup> Husserl, E., *La idea de la fenomenología*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1982.

<sup>4</sup> Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002.

La investigación que a continuación presento está encaminada a mostrar que el ámbito hilético (conformado por datos de sensación, sentimientos sensibles e instintos o impulsos) en la unidad esencial que guarda con la dimensión temporal de la conciencia, proporcionan los dos pilares sobre los cuales se levanta la vida de conciencia en su totalidad. Pretendo mostrar que el hecho de que todas las vivencias intencionales conlleven necesariamente un acervo o depósito hilético, no quiere decir más que la manifestación o presentación de cosas supone siempre la automanifestación o autopresentación de la conciencia, con lo cual quedará de manifiesto que la conciencia es algo más que mera “volcadura” al mundo y a los objetos del mundo.

En el capítulo primero de este trabajo comenzaré exponiendo el objeto y el proceder de la fenomenología, así como las distinciones fenomenológicas fundamentales tomando como hilo conductor las *Investigaciones lógicas*. En el segundo capítulo, una vez establecida la noción de constitución y se descubra a la conciencia como instancia constituyente, se llevará a cabo un análisis detallado de las vivencias intencionales destacando su composición esencial. Aquí se mostrará que las sensaciones, bajo el nombre de contenidos representantes, son factores que están presentes en *toda* vivencia intencional a pesar de que ellos mismos no son intencionales. En el capítulo tercero se hará patente que si bien las sensaciones son los *contenidos* de conciencia más simples, no son “átomos de conciencia” que simplemente estén ahí, sino que también están sometidas a un proceso constitutivo, aquel que le da *forma* a toda unidad vivencial, a saber, la constitución del tiempo inmanente, el tiempo de la vida de conciencia.

Ahora, si toda constitución sólo puede ser obra de la conciencia, y si el tiempo inmanente está constituido, entonces tiene que existir una conciencia, que justo por constituir el tiempo, se diferencie de la conciencia como totalidad unitaria de vivencias fluyentes temporalmente. A esta conciencia Husserl la llamará en sus célebres *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* conciencia última tempoconstituyente. El cuarto y último capítulo persigue un objetivo doble. Primero, está encaminado a mostrar que la conciencia constituyente de tiempo es inconcebible sin una multiplicidad de datos hiléticos (datos de sensación, sentimientos sensibles e impulsos o instintos). Segundo, que la automanifestación de la conciencia está supuesta en la manifestación del mundo y de las cosas

del mundo, o dicho de otro modo, que la autoconstitución de la conciencia, de la inmanencia, está a la base de la constitución de trascendencias.

## CAPÍTULO I. Las distinciones fenomenológicas fundamentales en las *Investigaciones lógicas*.

### 1.1 Caracterización esquemática de la fenomenología en la «Introducción» de las *Investigaciones lógicas*

La fenomenología al igual que cualquier otra disciplina está en mayor o menor medida determinada pero nunca completamente indeterminada. Aun la disciplina que está en ciernes, que pretende abrirse camino y aspira a constituirse en ciencia rigurosa, ya está determinada desde el momento en que busca “algo sobre algo”. Determinado está aquello que se busca y aquello sobre lo cual se busca. En términos concretos, esto significa que toda disciplina no puede ser sin conocer de antemano algo de su campo temático, conocimiento mediante el cual lo distingue de otros campos, orienta el modo particular en que debe ser tratado y lo que puede esperarse de él. En la medida en que este trabajo aborda temas y cuestiones fenomenológicas es necesario tener claridad, aunque sea a modo de esbozo, sobre qué es lo propio de la fenomenología y/o qué es lo que la distingue de otras disciplinas.

Para cumplir con esta exigencia tomaré como punto de partida la «Introducción» de las *Investigaciones lógicas* donde se deja ver de un modo más o menos claro una idea general de la fenomenología. Por la naturaleza de la cosa misma, he de señalar que esta idea sólo puede ser provisional, únicamente puede aspirar a cumplir la función de dar claridad parcial sobre el objeto temático de la fenomenología, su modo de proceder y lo que cabe esperar de ella. Si bien este apartado se ciñe a *una* parte específica de *una sola* obra publicada de Husserl, y por lo tanto no puede considerarse válida para todas las etapas de la fenomenología, esta obra que inaugura la fenomenología temprana de Husserl es totalmente imprescindible para la comprensión de sus planteamientos fundamentales, además de que anticipa problemas que se desarrollarán en la maduración del proyecto fenomenológico husserliano.

### 1.1.1 La «Introducción» como hilo conductor formal y material

Por qué tomar como hilo conductor la «Introducción» y no los largos «Prolegómenos a la lógica pura» de las *Investigaciones lógicas* está justificado si se recuerda lo que propiamente son aquéllos y el papel que están llamados a cumplir dentro de la obra tomada en conjunto. En un sentido formal y composicional los «Prolegómenos a la lógica pura»<sup>5</sup> no dejan de ser respecto a todo el texto unos *prolegómena*, un tratado introductorio que si bien busca establecer principios generales necesarios para la correcta comprensión de lo que en la totalidad del libro se abordará, son relativamente independientes de éste. Esto no sólo es así por criterios composicionales, sino que también obedece al contenido de los «Prolegómenos» que, a muy grandes rasgos, pueden resumirse como la presentación y defensa de la idea de la lógica pura<sup>6</sup> a través del diálogo crítico que establece principalmente con el psicologismo lógico (doctrina que afirma que los principios de la lógica, los principios supremos del pensar, pueden y deben reducirse a procesos, funciones o mecanismos psicológicos). Sin embargo una cosa es la defensa de una idea y otra muy diferente efectuar investigaciones particulares que estén encaminadas a realizar dicha idea. Justo es aquí donde estriba la diferencia entre los «Prolegómenos» y las seis investigaciones lógicas desarrolladas en el grueso de la obra. Mientras que aquéllos son el establecimiento de la idea de la lógica pura, aquéllas son la puesta en marcha, el desarrollo o el comienzo de la realización de dicha idea por medio del esclarecimiento fenomenológico del conocimiento<sup>7</sup>.

Si las seis *Investigaciones lógicas* buscan mediante indagaciones de cuño fenomenológico realizar la idea de lógica pura expuesta en los «Prolegómenos», es claro que ya está mediando una cierta comprensión de la fenomenología. No queda entonces más que apuntar a la «Introducción» de las *Investigaciones lógicas* como el lugar donde son plasmados los primeros trazos sobre lo que es la fenomenología. La «Introducción» es entonces el primer

---

<sup>5</sup> Husserl, E., *Investigaciones lógicas* 1, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

<sup>6</sup> *Ibid.*, «Prolegómenos a la lógica pura», Cap. 11, pp. 191-211.

<sup>7</sup> El sentido, alcances y pretensiones de dicho esclarecimiento se tratará a continuación en el siguiente subapartado.

acercamiento a las investigaciones fenomenológicas como tales, y por lo mismo, donde se estructura *esquemáticamente* la noción de fenomenología<sup>8</sup>.

### 1.1.2 La fenomenología como captación y descripción de la esencia de las vivencias puras

Husserl no habla en la «Introducción» a las *Investigaciones lógicas* de la fenomenología como tal, ni de su modo de proceder, ni de sus alcances, y mucho menos de lo que puede esperarse de ella tal y como lo hará en obras posteriores, sino de investigaciones fenomenológicas específicas encaminadas a aclarar y edificar la lógica pura<sup>9</sup>. Si se quiere aprehender el sentido de la fenomenología tal y como se encuentra en las *Investigaciones lógicas* no se puede soslayar la tarea que está llamada a cumplir dentro de la lógica.

Por qué la lógica necesita de una sólida fundamentación no sólo tiene que ver con el riesgo que representa su disolución en fenómenos psicológicos considerados de manera puramente empírica, tal y como lo denuncia los «Prolegómenos», sino también con la situación problemática que comparte con la matemática, la cual pasa por ser la más firme de todas las

---

<sup>8</sup> En el prólogo a la segunda edición (1913) de las *Investigaciones lógicas* Husserl informa que éstas han sido modificadas teniendo a la vista los avances alcanzados en el primer libro de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*: “La plena claridad reflexiva que he obtenido sobre la esencia de la fenomenología en estos años y los siguientes, y que me ha conducido paulatinamente a la teoría sistemática de las «reducciones fenomenológicas» [...], ha sido utilizada tanto en la refundición de la introducción como en el texto de todas las investigaciones siguientes; y en este respecto la obra entera ha ascendido a un grado de claridad esencialmente más alto” (Cf. Husserl, E., *Investigaciones lógicas* 1, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 29) y una página antes Husserl escribe: “Por lo que toca al *segundo tomo* de la nueva edición, ha sido refundida radicalmente la vacilante introducción, tan poco justa con el sentido y el método esenciales de las investigaciones realmente llevadas a cabo” (*Op. cit.*, p. 28). Qué tanto es complementado, modificado y omitido en la segunda edición respecto a la primera, y cómo afecta esto al sentido originario e innovador de las *Investigaciones lógicas* es algo que únicamente se puede mostrar en un cotejo de ambas ediciones. Ahora bien, que sea Husserl mismo quien anuncia la modificación de la obra original según las investigaciones fenomenológicas llevadas a cabo hasta 1913, no representa una desventaja para extraer de la “Introducción” de las *Investigaciones lógicas* la caracterización general de la fenomenología ni para destacar la importancia de comenzar las investigaciones fenomenológicas por el análisis de las significaciones. Husserl menciona un ascenso a un grado mayor de claridad *mas no una retractación de las tesis principales* de las *Investigaciones lógicas*, lo cual haría de suyo impublicable la reimpresión de la obra. Desde luego que no se pueden negar cambios en puntos particulares del texto, quizá el más importante en este sentido sea el abandono de su posición respecto al yo puro –cambio que por cierto Husserl no deja de señalar en una adición y una nota al pie de página–, pero *no* hay un abandono de perspectiva entre las investigaciones fenomenológicas de las *Investigaciones lógicas* y las llevadas a cabo en *Ideas I*, sino una *reinterpretación* de aquéllas a la luz de los resultados alcanzadas en éstas, o como dice Husserl respecto a la “Introducción” de las *Investigaciones lógicas*: hace justicia a las investigaciones realmente llevadas a cabo.

<sup>9</sup> Lo cual, dicho sea de paso, no quiere decir que la fenomenología sea una disciplina auxiliar de la lógica pura. Para ver con más detalle la relación entre fenomenología y lógica pura cf. García-Baró, *La verdad y el tiempo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993, Cap. 6, pp. 87-105.



ciencias. El fenomenólogo señala que hay que cuidarse de no hacer en la lógica pura lo que a su juicio tiene lugar en la matemática, conformarse con “sistema germinado con validez ingenuamente objetiva”<sup>10</sup>. El problema que Husserl detecta en las matemáticas, y que también puede hallarse en distintos grados en las restantes ciencias, no atañe directamente a la eficacia que éstas sin lugar a dudas poseen, sino a la falta de claridad acerca de sus propios fundamentos y principios.

Las ciencias están tan absorbidas en su trato con sus respectivos objetos de estudio que pocas veces reparan en aquello que las hace posibles, lo cual se traduce en una omisión de los cuestionamientos tales como los que interrogan por el sentido del sentido, qué es y cómo es posible el conocimiento o qué debemos de entender por objetividad y cuál es su fuente, e incluso cuestiones de menor generalidad, como es la falta de claridad sobre la región ontológica a la que pertenecen sus respectivos objetos, etc. Esto no significa que las ciencias caminen en la más profunda oscuridad de sus fundamentos y principios, lo cual impediría, de entrada, distinguir entre los objetos de las distintas regiones del ser, sino que no están suficientemente aclarados, esclarecimiento que es imprescindible no por un prurito de la investigación científica sino para la verdadera realización de la misma.

La falta de un esclarecimiento epistemológicamente suficiente de los fundamentos de la matemática es lo que lleva a Husserl a considerar a la matemática como un sistema que si bien posee validez objetiva, se da en actitud ingenua. De esta manera, si algo puede decirse de la actitud fenomenológica es que, por principio, no admite nada que provenga de la actitud ingenua de las ciencias y mucho menos el establecimiento acrítico de principios heredados por la tradición, sino en descubrir los fundamentos que posibilitan toda empresa racional, sea teórica, práctica o de cualquier otra índole.

La forma en que se contrarresta la validez ingenuamente *objetiva* que prevalece en las ciencias se logra mediante la ponderación de la validez *subjetiva*, o expresado con mayor precisión, “la intelección de los actos que dan sentido y validez objetivos”<sup>11</sup>. En el caso particular de la lógica pura, la intelección de los actos dadores de sentido y validez objetiva no puede ni

---

<sup>10</sup> Husserl, E., *Investigaciones lógicas 1*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 215.

<sup>11</sup> *Ibid.*

debe entenderse como una tarea de la psicología empírica, pero tampoco de las ciencias que tengan al lenguaje como objeto temático. Las investigaciones sobre el lenguaje son relevantes para la lógica pura únicamente en la medida en que contribuyen a fijar con mayor exactitud los objetos de la lógica. Para Husserl las consideraciones sobre el lenguaje se insertan en la unidad más amplia conocida como teoría del conocimiento y ésta, a su vez, ha de ser encauzada dentro de una fenomenología pura de las vivencias del pensamiento y del conocimiento.

El que las investigaciones sobre la lógica pura deban ceñirse a una teoría del conocimiento, y más precisamente a un determinado tratamiento de las vivencias del pensamiento y del conocimiento al que se aboca la fenomenología pura no implica una recaída en el psicologismo. La manera en que la psicología aprehende y hace objeto de estudio las distintas vivencias no es el único modo de hacerlas objeto de investigación científica rigurosa, puesto que la fenomenología “se refiere exclusivamente a las vivencias aprehensibles y analizables en la intuición, con pura universalidad de esencia, y no a las vivencias apercibidas empíricamente, como hechos reales, como vivencias de hombres o animales vivientes en el mundo aparente y dado como hecho de experiencia”<sup>12</sup>. Sobre esta cita es pertinente llamar la atención sobre dos cosas.

El objeto temático de la fenomenología no se distingue del objeto de la psicología si no es en virtud de una determinada apercepción, aprehensión o captación. Para erradicar todo posible resabio artificioso, donde pareciera que el campo de objetos fenomenológicos se gana por medio de una abstracción arbitraria, quizá el modo más adecuado de caracterizar el acceso a dicho campo sea un *cambio de actitud* en que las vivencias se muestran de otro modo. La fenomenología considera las vivencias en su esencia y en sus determinaciones esenciales, lo cual implica una “desconexión” de las vivencias particulares de sujetos particulares, es decir, de las vivencias como fenómenos de seres psicofísicos que viven en el mundo. Es crucial no perder de vista que lo que abre el campo fenomenológico es una apercepción, un determinado “giro de la mirada”. No es que existan dos vivencias provenientes de dos realidades distintas, sino que es una y la misma vivencia la que se aprehende empíricamente en el caso de la psicología, o esencialmente o de modo puro en el caso de la fenomenología.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 216.

Lo segundo a destacar es que la aprehensión que capta la esencia de las vivencias lejos de ser un contrasentido, es un cambio de dirección que puede experimentar la mirada – entendida como posibilidad ideal– y que tiene la señalada propiedad de *dar originariamente*. Por esta razón Husserl no tiene ningún impedimento en considerar como intuición al aprehender que capta de manera directa la esencia de las vivencias. El que Husserl sea uno de los pocos filósofos que no identifica intuición con intuición sensible, actitud que dicho sea de paso contrasta con el psicologismo reinante a finales del siglo XIX y comienzos del XX, tiene una importancia decisiva para el proyecto fenomenológico pues se trata, ni más ni menos, de lo que hace que la fenomenología pueda ostentar el título de ciencia y que no se quede en un discurso huero, en suma, de que sea realizable una ciencia de las vivencias puras.

La psicología estudia propiedades y estados psíquicos de hombres o animales vivientes *en general* y no de éste o aquél hombre o animal particular, busca *lo común* a ellos, lo que les conviene independientemente de sus diferencias particulares. Si en conformidad con esto la psicología pretende alcanzar lo común de las vivencias ¿en qué se diferencia de la fenomenología? Y más precisamente ¿en qué se distinguiría *lo común* de las vivencias establecida por la psicología y la *esencia* de las vivencias buscada por la fenomenología? En que una es contingente y condicionada y la otra es necesaria e incondicionada: “la descripción pura, que es propia de la fenomenología [...], no es una descripción empírica (científico-natural), sino que excluye más bien la ejecución natural de todas apercepciones y posiciones empíricas (naturalistas)”<sup>13</sup>.

La psicología como ciencia empírica es ciencia de la “experiencia interna”, y como toda ciencia de experiencia, es ciencia de hechos, de tal modo que la psicología sólo puede aspirar a la universalidad empírica. Lo común que la psicología encuentra en las vivencias la extrae sobre la base propiedades y estados psíquicos de hombres o animales vivientes dentro del mundo. La fenomenología en cambio aprehende la esencia de las vivencias en incondicionada universalidad porque se abstiene de ejecutar la posición de la actitud natural que comparte la psicología con las restantes ciencias empíricas: que existe sin más un mundo en donde se encuentran seres psicofísicos a los que les corresponden vivencias de ésta o aquélla índole. El

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 227.

análisis fenomenológico no rechaza estas apercepciones y posiciones empíricas tildándolas de falsas, más bien las “pone entre paréntesis”, lo cual no quiere decir más que no partirá de ellas como válidas sin más.

### 1.1.3 La dirección objetiva de las vivencias y la falta de supuestos en la investigación fenomenológica

Hasta aquí no hay impedimento para caracterizar la fenomenología como *ciencia de las vivencias puras*, pero para tener una idea más definida de ella se requiere tomar otros elementos que se encuentran apuntados en la «Introducción» a las *Investigaciones lógicas*.

Al pasar breve revista de algunas de las dificultades que entraña la investigación fenomenológica, que en términos generales son provocadas por lo inhabitual que resulta hacer objeto a las vivencias y actos de la conciencia en vez de *vivir en ellas*, Husserl señala el error no poco frecuente de atribuir a las vivencias lo que en realidad pertenece a los objetos que se presentan en ellas o viceversa. El origen de esta confusión radica en que una parte considerable de las vivencias apuntan, se dirigen o mientan algo más allá de la conciencia, o lo que es lo mismo, son vivencias que tienen dirección trascendente, como es el caso de la percepción sensible, algunos tipos de rememoración, la expectativa sensible, etc. Los objetos que se dan en este tipo de vivencias no son conciencia, es decir, no integran ingredientemente la vivencia<sup>14</sup>, no son partes suyas, y sin embargo se dan “en” la conciencia como objetos percibidos, recordados, esperados, etcétera. Este modo de ser de la conciencia se denomina intencionalidad, y las vivencias que tienen esta propiedad reciben en *Investigaciones lógicas* el nombre de actos o vivencias intencionales.

El ser intencional de los actos no es una nota accidental y por ello prescindible para el análisis fenomenológico sino todo lo contrario, son inconcebibles sin esta propiedad, pues tan

---

<sup>14</sup> Con el adjetivo y/o adverbio “reell”, traducido por José Gaos como “ingrediente” (cf. Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, 1949), Husserl se refiere a todo lo que forma parte de la vivencia en contraposición a los elementos que componen el objeto que aparece en las vivencias. Por ejemplo, el rojo de un cuerpo que percibimos no es un elemento ingrediente de la vivencia porque no es “parte” de ella sino parte del objeto.

absurdo es un objeto que no guarde absolutamente ninguna relación –real o posible– con alguna vivencia de la conciencia como, por ejemplo, una percepción vacía, una percepción de nada. Por lo tanto, si quiere llevarse a cabo investigaciones fenomenológicas sobre los actos no puede dejarse de lado su “dirección objetiva”, la cual es un dato fenomenológico irreductible:

“Es absolutamente imposible describir los actos de mención, sin recurrir en la expresión a las cosas mentadas. Y ¡cuán fácil es entonces olvidar que esa «objetividad», incluida en la descripción y que necesariamente ha de ser tenida en cuenta en casi todas las descripciones fenomenológicas, ha recibido una modificación de sentido, por la cual pertenece ella misma a la esfera fenomenológica!”<sup>15</sup>

La fenomenología no únicamente se diferencia de la psicología por el modo en que aprehende los datos de conciencia, sino que también se diferencia de ella porque está autorizada para estudiar los objetos *para* la conciencia. Aquí es inevitable destacar el “para” con el fin de dejar en claro que los objetos trascendentes o no inmanentes de los que también se ocupa la fenomenología son los mismos objetos que estudian la física, lógica, matemática y las ciencias del espíritu, pero con la gran diferencia de que ella no ejecuta la actitud ingenua y natural que caracteriza estas ciencias. No son objetos “en sí y por sí” independientes de la conciencia sino objetos para ella. La labor de la fenomenología en este respecto es investigar cómo se constituyen<sup>16</sup> estos objetos, es decir, cómo se constituye no su ser sino su sentido.

En la medida en que la fenomenología considera a los objetos *en su aparecer* a la conciencia, está facultada para establecer las bases no sólo de la lógica y la psicología sino para el resto de las ciencias. La relación de la fenomenología con las otras ciencias es, pues, para recurrir a la misma imagen de la cual Husserl echa mano, similar a la que existe entre los conocimientos geométricos y las figuras espaciales de la naturaleza. Si bien los conocimientos geométricos son en cierto sentido independientes de las figuras espaciales de la naturaleza, las verdades que contienen los primeros son válidas y aplicables a las segundas. A esto y no a otra cosa se refiere el filósofo moravo cuando menciona que la fenomenología no parte de ningún presupuesto.

---

<sup>15</sup> Husserl, E., *Investigaciones lógicas* 1, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 222.

<sup>16</sup> En el apartado 2.2 se expondrá el sentido de esta importante noción fenomenológica.

## 1.2 Diferencias entre signo y expresión significativa

Antes de pasar a exponer la teoría fenomenológica del significado es necesario hacer una brevísima aclaración sobre el lugar que ocupa el lenguaje en la fenomenología temprana de Husserl.

Si bien es un hecho innegable que las investigaciones sobre el lenguaje ocupan un lugar importante en la lógica pura en tanto que son en las expresiones significativas<sup>17</sup> donde se fijan los objetos de la lógica y, bien mirada la cosa, también son indispensables en todas las disciplinas teóricas que terminan en enunciados<sup>18</sup>, hay que decir enfáticamente que las consideraciones fenomenológicas sobre las expresiones significativas no son de índole gramatical, ni lingüística, ni de cualquier otra ciencia que tenga por objeto el lenguaje en cuanto tal, “sino de consideraciones de esa universalísima índole, que pertenece a la esfera más amplia de una *teoría objetiva del conocimiento* y [...] una *fenomenología pura de las vivencias del pensamiento y del conocimiento*”<sup>19</sup>. Como lo pone de manifiesto esta cita, el tratamiento fenomenológico de las expresiones va desde el primer momento guiado por una fenomenología pura de las vivencias del pensamiento, de tal modo que el verdadero interés de Husserl en este respecto no es el lenguaje sino las vivencias que dan sentido o significación<sup>20</sup>. Podría decirse que para el fenomenólogo es totalmente concebible una vida de conciencia prelingüística pero no al revés; el lenguaje, la expresión lingüística, es posterior a la experiencia de la conciencia. Hechas estas precisiones, no debe buscarse en las consideraciones fenomenológicas sobre las expresiones una relación esencial entre sentido y lenguaje; Husserl es entonces ajeno al marcado interés que tendrá el lenguaje en la filosofía de la segunda mitad del siglo XX.

---

<sup>17</sup> Uso el término “expresión significativa” para no restringir el título de “expresión” a la palabra, enunciado o discurso de un lenguaje, puesto que los gestos y/o ademanes corporales pueden considerarse también como expresiones, aunque no sean lingüísticas.

<sup>18</sup> “Toda indagación teórica, aunque no se mueva sólo en actos de expresión, ni siquiera en enunciados completos, termina, sin embargo, en enunciados [...] Sea o no necesario, por fundamentos esenciales, el enlace entre el pensar y el hablar; sea o no necesario, por fundamentos esenciales, el modo de manifestarse el juicio conclusivo en la forma de la afirmación, es lo cierto en todo caso que los juicios que pertenecen a la esfera intelectual superior, sobre todo la científica, casi no pueden llevarse a cabo sin expresión verbal” (*Ibid.*, p. 217).

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>20</sup> En *Investigaciones lógicas* Husserl toma como sinónimos sentido y significación a pesar de que en el §124 de *Ideas I* distinguirá entre ambos términos. Como se tendrá oportunidad de señalar en el apartado 1.6 de este trabajo, la necesidad de establecer esta distinción se encuentra ya de cierto modo en las *Investigaciones lógicas*.

Haciendo abstracción de la amplitud con que se dice que algo tiene sentido o significación, como las acciones, valores, objetos culturales y artísticos, encontramos en el mundo que nos rodea “objetos” peculiares que llamamos signos. Dentro de estos objetos *sui generis* distinguimos a su vez los signos indicativos como las señalizaciones en una carretera, el nudo en el pañuelo, etc., y los signos significativos o expresiones significativas que principalmente comprenden las palabras habladas o escritas. Si tematizamos la experiencia que tenemos de los signos, habrá que reconocer que no se nos entregan como objetos que simplemente estén ahí delante sino que hay “en” ellos algo más, por decirlo de algún modo, nos “dicen” algo. En el caso de un signo indicativo, por ejemplo la luz roja de un semáforo, “sabemos” que hay que detener totalmente la marcha del automóvil, no nos seguimos de largo contemplando su luz como cuando observamos el foco de nuestra habitación. Es importante entrecomillar el saber que nos entrega la experiencia del signo indicativo, pues en sentido estricto, en el señalar o mostrar propios del signo no hay por parte del sujeto un proceso intelectual, no hay deducción ni inferencia de ningún tipo que lleve de una situación objetiva determinada (el encenderse la luz roja) a otra (detener la marcha del automóvil), el signo indicativo se limita a señalar, a mostrar algo, o en palabras de Husserl:

*“ciertos objetos o situaciones objetivas, de cuya existencia alguien tiene conocimiento actual, indican a ese alguien la existencia de ciertos otros objetos o situaciones objetivas –en el sentido de que la convicción de que los primeros existen, es vivida por dicho alguien como motivo (motivo no basado en intelección) para la convicción o presunción de que también lo segundos existen–”*<sup>21</sup>

Lo esencial de la señal es que objetos o situaciones objetivas llamados signos *motivan* la convicción de la existencia de otros objetos o situaciones objetivas. Esta motivación puede considerarse asociativa, o si se prefiere, pasiva, porque el indicar del signo no precisa de la mediación de la reflexión; el sujeto se ve remitido al significante (*i.e.*, el correlato del signo) sin quererlo o proponérselo.

Si bien existe un paralelismo entre los signos indicativos y los significativos (o expresiones significativas) hay diferencias importantes entre ellos que hay que destacar.

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 234.

Tanto el signo como la expresión presentan un doble aspecto: aparecen sensible o físicamente y tienen la señalada propiedad de remitir más allá de su aparecer sensible. Físicamente considerados los signos y expresiones significativas no tienen nada de particular, tienen distintas propiedades objetivas y admiten ciertos predicados que les convienen por el hecho de ser objetos sensibles, por ejemplo, que se muestra de un lado pero no de todos, que está determinado espacio-temporalmente, etc. Si en cambio se atiende su propiedad de remitir más allá de su aparecer sensible se pone de manifiesto lo que les es propio, a saber, un “tender” hacia algo que no son ellos mismos.

En el caso de un signo cualquiera, sea el caso de un moño negro en la entrada de una casa, el pedazo de tela negra trenzado está *indicando o señalando* que las personas que habitan esa casa están de luto por el reciente fallecimiento de un ser querido; aquí resulta muy claro que nada tiene que ver el signo con su significante, salvo que dicho moño es signo de una situación de congoja. En el caso de una expresión significativa escrita, por ejemplo “mesa”, los trazos remiten a lo que significa “mesa”, esto es, a un objeto que tiene el sentido o significación de mesa y que tiene éstas o aquéllas características. La diferencia entre signo y expresión significativa radica entonces en el *modo* en que remiten a cosas, eventos o situaciones. Mientras que el signo señala o indica “como con el dedo” (p. ej., la flecha que nos indica qué dirección tomar), la expresión significativa *remite a algo merced a una significación* (p. ej., el nombre “el vencedor de Jena”).

En el caso de las expresiones discursivas, estén dirigidas o no a otro, es decir, estén en función comunicativa o no, el sujeto consciente se dirige con *intención determinada*<sup>22</sup> hacia la objetividad significada. Quien se expresa discursivamente se propone dar a conocer algo a alguien, así lo desea, tiene esa intención. Este “querer” o “proponer” que subyace en toda expresión significativa es un dato tan contundente que Husserl excluye de las expresiones discursivas los gestos y/o ademanes, porque “al exteriorizar estas manifestaciones fáltale al sujeto la intención de presentar unos «pensamientos» en modo expresivo [...]. En suma, esas

---

<sup>22</sup> No obstante de que “intención” se toma en este párrafo como determinación de la voluntad, es importante advertir que tiene un sentido mucho más amplio, tan amplio que como se verá más adelante, puede abarcar todos los actos de la conciencia. El término de “intención” en su acepción amplia pero rigurosamente definida es el que le interesa a Husserl.



tales expresiones *no tienen propiamente significación*<sup>23</sup>, funcionan solamente al modo de signos que indican determinadas vivencias psíquicas. Sin embargo, aunque toda expresión significativa presuponga la determinación de la voluntad, el poder y querer expresar esto o aquello, lo esencial de las expresiones significativas no radica en el estar motivadas por la voluntad del sujeto, *el dato fenomenológico verdaderamente esencial es que dichas expresiones tienen significación*, algo de lo que en sentido estricto adolecen los signos, ademanes y gestos.

El esclarecimiento fenomenológico requerido de los signos y las expresiones no implica sólo dar cuenta a cabalidad de su propiedad esencial de remitir más allá de sí mismos, sino en asir fenomenológicamente este dato evidente. Otras disciplinas pueden apropiarse de este dato dándole una explicación lingüística, psicológica, sociológica, etc., pero la fenomenología entendida como ciencia de las vivencias puras tiene que estudiar la estructura esencial de las vivencias en que tiene lugar la remisión de los signos y expresiones significativas. No es otra la razón por la cual Husserl destaca desde el inicio el papel del sujeto consciente, porque anterior a cualquier interpretación científica del corte que sea, está implícito que el signo y su referente, al igual que la expresión discursiva y el objeto significado por ella, son para un sujeto consciente, son para la conciencia, la cual se ve remitida de uno a otro.

Únicamente retrotrayéndose a las vivencias de la conciencia es posible explicar un fenómeno tan complejo como la comunicación entre sujetos. Lo que diferencia a un objeto mundano de un signo o una expresión significativa es que del primero solamente hay percepción sensible, mientras que en los otros dos casos la percepción sensible desempeña el papel de soporte para nuevas vivencias donde se constituyen no ya cosas que sólo estén ahí, sino objetos que remiten a otros objetos, o a sucesos, o a situaciones, y mediante los cuales podemos establecer relaciones con los otros.

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 238.

### 1.3 Las significaciones como intenciones significativas que constituyen la referencia a una objetividad

El descubrimiento de que es la conciencia quien determina el remitir tanto de los signos como de las expresiones<sup>24</sup> más allá de su aparecer sensible, proporciona la clave para aclarar el sentido de la significación misma. Puesto que ha sido “desconectada” la apercepción empírico-psicológica, en la medida en que se ha puesto entre paréntesis la existencia en sí y por sí del mundo natural y espiritual que las distintas ciencias dan por sentado, únicamente nos quedan las vivencias de la conciencia como el lugar en que las distintas expresiones adquieren su significado<sup>25</sup>. Así como merced a actos intuitivos (percepción, rememoración sensible, etc.) se dan las expresiones por su lado físico, mediante *actos dadores de significación o intenciones significativas* se dan por su lado significativo. Sostener la existencia de este tipo de actos no es una mera ocurrencia ni un postulado arbitrario si se considera que ninguna cualidad sensible de la expresión tiene la propiedad de otorgar significación.

Lo primero que Husserl menciona de estas vivencias dadoras de significación es que son “*actos que le dan significación [a cualquier expresión] y eventualmente plenitud intuitiva, actos en los cuales se constituye la referencia a una objetividad expresada*”<sup>26</sup>. La intención significativa tiene la función de constituir la referencia a una objetividad expresada o mentada que puede o no ser aprehendida actualmente mediante un acto intuitivo. Por ejemplo, cuando alguien dice “*mesa*”, sabemos que no sólo emite un sonido articulado, sino que está expresándose. Lo que hace que este sonido no se confunda con un sollozo o un lamento radica en que el sujeto que se expresa le da a dicho sonido una *determinada* intención significativa, y con ello, está refiriéndose a un objeto con estas o aquellas propiedades.

---

<sup>24</sup> Toda vez que se ha expuesto la diferencia entre signo indicativo y signo significativo, y entre gesto y expresión, no considero necesario utilizar de ahora en adelante el término “expresión significativa”. Cuando hablo de “expresiones” me refiero a las expresiones que tienen significación y que pueden aparecer en un discurso hablado o escrito.

<sup>25</sup> En estos primeros apartados me apego al orden expositivo de las *Investigaciones lógicas*, sin embargo, como tendré oportunidad de defender a partir del apartado 1.6 del presente trabajo, el problema del sentido o significación no sólo es relevante para las expresiones sino que, interpretado en su radicalidad propia, comprende el modo en que los distintos son y valen para nosotros. La constitución de sentido es un tema capital de la fenomenología, tanto así que podría decirse que la fenomenología de Husserl es una filosofía del sentido.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 243.

El constituir la referencia a una objetividad mentada es lo propio de las intenciones significativas, de la significación o del significar, pero las significaciones suelen estar acompañadas de otros elementos que si bien no les son esenciales, es importante distinguir porque conforman no pocas veces el significar concreto.

Uno de estos elementos no esenciales para el significar es que tome forma sensible, o lo que es lo mismo, que la significación *efectivamente* sea llevada a expresión. El hecho de que en el diálogo con los otros el significar revista forma lingüística mediante sonidos o signos escritos, no debe dar pie a equívocos como el identificar significación y expresión. Una prueba suficiente la ofrece la experiencia de todos los días. Vivimos en todo momento en un mundo con sentido, con significación, esto sucede sin recurrir a expresiones e inclusive sin la intervención de ningún pensamiento temático. Reconocemos a las personas y a los objetos que nos rodean sin nombrarlos o formular enunciados o juicios sobre ellos<sup>27</sup>.

Un segundo elemento no esencial para el significar es la presentación por medio de la percepción o de la *re-presentación*<sup>28</sup> de la objetividad mentada por la significación. La significación es intención significativa, es mención de algo, y puede significar perfectamente sin que su objeto sea percibido sensiblemente, recordado, imaginado o fantaseado. “Objeto mentado” debe tomarse en un sentido tan amplio que abarque los objetos reales e ideales, naturales o espirituales, posibles o imposibles –esto es, absurdos y/o sinsentidos–. Los nombres míticos o fantásticos, los nombres tales como “círculo cuadrado” o “recta curva”, así como enunciados del tipo “el círculo cuadrado es liviano” son para la conciencia algo más que meros sonidos, son con toda legitimidad expresiones, puesto que poseen sentido o significación.

Lo que las significaciones de estas últimas expresiones no tienen es la posibilidad de que se den “en persona” o “en carne y hueso” los objetos que mientan, lo cual quiere decir que su referencia objetiva no puede ser cumplida o plenificada; dicho de otro modo, la objetividad de la significación no pasa de ser mera objetividad mentada. En todos los casos de nombres

---

<sup>27</sup> Esto encontrará una justificación suficiente en el apartado 1.6.

<sup>28</sup> Esta palabra traduce el término alemán *Vergegenwärtigung* que hace mención a todos los actos intuitivos no perceptivos tales como el recuerdo o rememoración, la expectativa, la fantasía, etc. Para mayores detalles remito a la aclaración que Agustín Serrano de Haro hace de este concepto en su traducción de las llamadas “Lecciones de 1905” sobre el tiempo, cf. Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 19 y 20.

fantásticos y de expresiones sin objeto o expresiones absurdas<sup>29</sup> las significaciones o intenciones significativas sólo pueden mentar de modo vacío o simbólico su objeto. Este modo de mentar no es propiedad exclusiva de las expresiones absurdas sino de todos aquellos casos en que se mienta sin la intuición actual que dé directamente la objetividad mentada, por ejemplo, cuando pienso o hablo de la cama de mi cuarto sin percibirla, recordarla, imaginarla, etc.

No obstante de que el significar como tal goza de una *relativa* independencia respecto de los actos intuitivos, éstos desempeñan una función absolutamente crucial para los fines cognoscitivos pues “mantienen con ella [i.e., con la expresión] la relación lógica fundamental de *cumplir* (confirmar, robustecer, ilustrar) su intención significativa más o menos adecuadamente y por tanto de actualizar justamente su referencia al objeto”<sup>30</sup>. Por esta función particular los actos intuitivos reciben el nombre de actos cumplidores o plenificadores de sentido, cumplimientos significativos o también actos impletivos.

La coincidencia entre el acto que da sentido y el acto que lo cumple da lugar a un nuevo acto, a un acto sintético llamado unidad de cumplimiento, y más precisamente, unidad de conocimiento<sup>31</sup> que, como se tendrá oportunidad de señalar más adelante, no puede entenderse ni como la simple conjunción simultánea de estos actos ni como la sucesión de uno y otro. Es importante observar a partir de aquí que únicamente puede existir cumplimiento o plenificación ahí donde ha habido intención, y más concretamente, que no puede reconocerse un objeto significado si no hay una intención significativa correspondiente. Se obtiene entonces que la intuición cumple, confirma o plenifica la referencia objetiva de la significación mas no la constituye. Esto corrobora que para el significar no es necesaria la presencia directa del objeto por medio de la percepción, ni tampoco la *re-presentación* del objeto mediante cualquier otro acto intuitivo.

Sin embargo se podría presentar una objeción que cuestiona la tesis que afirma que la significación sea una vivencia mediante la cual la conciencia se dirige a objetos. Cuando

---

<sup>29</sup> Husserl, E., *Investigaciones lógicas 1*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, pp. 254 y 255.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>31</sup> Distingo entre la unidad de cumplimiento y la de conocimiento para hacer notar que no en toda unidad de cumplimiento se cumple una intención significativa, como sucede en el caso del cumplimiento de un deseo, de un recuerdo o de una expectativa. Cf 1.6.

hablamos de significación no estamos pensando en ninguna vivencia sino en algo que se mantiene uno y lo mismo sin importar la efectuación ilimitada –idealmente posible– de los actos concretos de significar. Frente al inevitable transcurrir de estos actos particulares que son siempre diferentes, la significación se mantiene como una y la misma, es idéntica. Por consiguiente, según esta objeción, sería un error identificar la intención significativa o acto de dar significación con la significación como tal; ésta se “encarnaría” en dicho acto pero no se debería confundir con él, así como tampoco se identifican el percibir con lo percibido.

#### 1.4 La significación como unidad ideal

Esta objeción es tanto más pertinente en la medida en que algo implícito en el rechazo de toda forma de psicologismo es la defensa de la identidad y comunicabilidad de las significaciones. Husserl era consciente que los principios elementales de la lógica, que son los principios de todo pensar, debían de tener validez universal e incondicionada para no caer en el escepticismo, destino inevitable de todo psicologismo consecuente. El desafío al que Husserl se enfrentó en este contexto fue el aceptar y defender la idealidad de las significaciones –sin hipostasiarlas metafísicamente, según la interpretación clásica del platonismo, ni psicológicamente, al modo en que lo hace Locke y el psicologismo posterior– y al mismo tiempo sostener su “encarnación” en actos concretos de significar.

En la Investigación primera Husserl admite que la significación *puede* considerarse como algo idéntico frente a la ilimitada multiplicidad de los actos de significar. En el parágrafo once de dicha investigación Husserl menciona que es posible realizar un giro de la mirada<sup>32</sup> que en vez de dirigirse a las relaciones *reales* entre los actos subjetivos de significar se dirija a las relaciones *ideales de sus objetos*, de lo que está dado “en” ellos. Por lo tanto, “la cuestión sobre el sentido y significación del enunciado no será normalmente entendida por nadie de tal modo que vaya a recurrir al juicio como vivencia psíquica. [...] lo que el enunciado enuncia es siempre lo mismo, sea quien sea el que lo formule afirmativamente y sean cuales sean las circunstancias

---

<sup>32</sup> En el apartado 2.1 se explicará en qué consiste este “giro de la mirada”.

y tiempos en que lo haga”<sup>33</sup>. El significar al igual que cualquier otra vivencia de la conciencia transcurre: comienza, dura y pasa. Este carácter evidentemente temporal contrasta con la significación *como tal*, la cual se mantiene idéntica sean cuales sean las circunstancias en que se lleve a cabo los distintos actos particulares de significar<sup>34</sup>. La proposición “2+2=4” tiene validez en todo tiempo sin importar quién lo enuncie o incluso en el hipotético caso de que nadie la llegase a formular.

La significación como unidad *ideal* o significación *in specie* –como también Husserl la llama– no es una vivencia ni parte de una vivencia, de aquí que el fenomenólogo diga que “la esencia de la significación no la vemos [...] en la vivencia que da significación, sino en el «contenido» de ésta, [...]. «Contenido» de la vivencia de significación, en este sentido ideal, no tiene nada que ver con lo que la psicología entiende por contenido, esto es, alguna parte real o algún aspecto de una vivencia”<sup>35</sup>. Las vivencias que dan significación entrañan algo que se mantiene idéntico, algo que se da “en” ellas pero que no se circunscribe a la vida de conciencia del sujeto que significa. Las significaciones como unidades ideales exigen el título de objetos con la misma legitimidad con que lo exigen los números, proposiciones, figuras geométricas, pues “las significaciones constituyen [...] una clase de *conceptos* en el sentido de «*objetos universales*»”<sup>36</sup>.

El que la significación como tal, considerada en sí y por sí, sea idéntica frente a los actos concretos de significar no contradice lo que se ha establecido con anterioridad. No es que existan dos tipos de significación, una que sea acto o carácter de acto y otra sea una suerte de residuo idéntico en los actos de significar, más bien ambas están mutuamente implicadas. La significación como fenómeno unitario comprende necesariamente los dos momentos, es decir, todo acto de significar particular es de suyo “encarnación” de cierta significación *in specie*. La significación como intención significativa, como acto de significar se pone de manifiesto cuando

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>34</sup> Lo cual, dicho sea de paso, no implica que la significación sea atemporal.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 288. El que pueda tomarse las significaciones *in specie* como objetos y que su “modo de ser” se acerque al de los objetos de la lógica y matemática, a los objetos ideales, no implica que entre éstos no deba admitirse mayores distinciones. Basta con recordar que las esencias, tal como son expuestas en *Ideas I* (Husserl, E., *Ideas I*, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México, 2013, §§ 2 y 3), son objetos ideales *universales*, pero como acertadamente llama la atención Miguel García-Baró, sería erróneo afirmar que *todos* los objetos ideales también son universales. Cf., García-Baró, M., *La verdad y el tiempo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993, pp. 237-240.

el interés está dirigido a los actos o a las relaciones de actos reales; la significación como unidad ideal se muestra, en cambio, cuando el interés está focalizado en la relación de los objetos significados. Las significaciones como unidades ideales son unidades *para* la multiplicidad de actos concretos de significar con la misma intención significativa. Es absolutamente necesario que dichas unidades sean captadas sobre la base de los actos de significar y viceversa, que todo acto de significar sea “encarnación” de cierto significado.

La relación entre el significar y la significación *in specie* no es la que existe, por ejemplo, entre la percepción y el objeto percibido. Que la significación no es el objeto significado se hace patente en cualquier caso de sinonimia. “El vencedor en Jena” y “el vencido en Waterloo” a pesar de referirse al mismo objeto tienen distinta significación pues presentan a Napoleón Bonaparte de distinta manera. La diferencia de significación entre este par de enunciados consiste en la distinta forma en que mientan uno y el mismo objeto.

Husserl deja entrever que la significación como unidad ideal (lo idéntico para los ilimitados actos de significar concretos) únicamente puede aprehenderse en una “consideración objetiva”, esto es, cuando hacemos abstracción de los actos reales, o mejor, cuando los ponemos entre paréntesis<sup>37</sup>. Aunque esto es preciso, puede llevar a malinterpretaciones, como la vieja confusión entre significación y el objeto significado.

La tendencia a confundir significación y objeto tiene su origen en que, salvo los casos en que significamos nuestras propias vivencias, los objetos mentados por las significaciones no se encuentran “dentro” de la vida de conciencia del sujeto, no son fragmentos o ingredientes *reales (reell)*<sup>38</sup> de la corriente de vivencias. En la medida en que los objetos mentados por significaciones no se encuentran “en” la conciencia, pareciera que las significaciones, que son modos de presentar objetos o modos de determinarlos, no tienen ningún vínculo con la conciencia y sus vivencias.

Husserl resuelve el problema de la relación entre la idealidad de los significados y los actos de significar al sostener que la idealidad es idealidad *para* la conciencia, que sólo en virtud de actos de la conciencia la idealidad se presenta como tal. Esto no significa un regreso del

---

<sup>37</sup> Husserl, E., *Investigaciones lógicas* 1, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 11.

<sup>38</sup> Véase nota al pie número 14.

psicologismo principalmente por dos razones. Por un lado la conciencia que Husserl tiene a la vista es siempre la conciencia que ha sido desconectada de su apercepción empírico-psicológica; justamente lo novedoso de la fenomenología es el tratamiento no psicologista de las vivencias. Por otro, Husserl no disuelve los objetos ideales en procesos psíquicos, puesto que les reconoce en todo momento su validez universal e incondicionada, sólo que ahora los retrotrae al ámbito donde dicha validez es reconocida como tal: la conciencia pura, *i.e.*, no empírica. Aunque una determinada idealidad no sea pensada por nadie, aunque no haya sido pensada por alguien hasta ahora, o inclusive en el caso extremo de que no llegue a ser pensada por nadie, piénsese por ejemplo en el resultado de un difícil problema matemático, es *posible por principio* “encarnarla” en actos de conciencia, o lo que es lo mismo, puede llegar a ser consciente. En el caso de las significaciones como unidades ideales, los actos de conciencia correspondientes no son más que los actos de significar concretos y singulares; para que dicha unidad ideal se muestre la dirección de la atención debe pasar del significar concreto hacia lo que es significado.

Es digno de notarse que en el fondo la cuestión suscitada por los actos que dan sentido es cómo pueden las vivencias que se constituyen temporalmente, que comienzan y terminan, constituir a su vez objetos que no pertenecen a la conciencia, que son trascendentes respecto a ella. El problema fenomenológico fundamental es cómo puede darse algo en la conciencia que no es conciencia. Si bien esta problemática se desarrolla plenamente hasta el asentamiento de la fenomenología trascendental, cuyo umbral se erige por el descubrimiento de la reducción fenomenológica, en el marco de las *Investigaciones lógicas* se deja sentir ya la necesidad de orientar las investigaciones fenomenológicas en dos direcciones, una que se dirija al polo “subjetivo” y otra al “objetivo”, o que más adelante Husserl designará como lado noético y noemático de la vivencia.



## 1.5 La objetividad mentada por la significación y la objetividad dada directamente. La unidad entre significación e intuición como unidad de cumplimiento cognoscitivo

Ya se dijo que las significaciones son *relativamente* independientes de la intuición<sup>39</sup> que nos entrega directamente el objeto o la situación objetiva que la significación mienta de modo vacío. Esto implica que es posible entender una palabra o enunciado sin tener directamente su referente mediante la percepción, o bien en actos de *re-presentación* como pueden ser la rememoración o fantasía. Sin embargo, cuando el significar se despliega sobre su intuición correspondiente, cuando no sólo se mienta algo sino que también se le tiene a la vista, la situación fenomenológica es algo más que la simultaneidad del significar y percibir, lo que tiene lugar aquí es la síntesis de cumplimiento entre el acto de significar y el acto perceptivo, que también recibe el nombre de unidad de cumplimiento significativo. En la medida en que la síntesis es un tema central de la fenomenología, conviene describir con detenimiento la primera forma de síntesis que Husserl estudia *Investigaciones lógicas*, la conciencia de cumplimiento entre significación e intuición.

La conciencia se dirige a los distintos objetos mediante las significaciones, en ellas los objetos no están simplemente ahí delante sino que son presentados de algún modo, pues como ya quedó asentado, lo que distingue al signo de la expresión *significativa* es que ésta determina el modo como los objetos se nos entregan, mientras que el signo se limita a “apuntar con el dedo”. Aún de esto, la significación no pasa de ser más que pura mención, es un “dirigirse a...”, un “estar volcado hacia...”, pero nada más. La objetividad significada no pasa entonces de ser objetividad mentada. Si por otro lado describimos un acto intuitivo, la percepción sensible por ejemplo, resalta de inmediato el contraste. En la percepción el objeto es claramente algo más que mera mención, él está presente, está “en persona”, “en carne y hueso”, es, como también se puede decir, mención intuitiva.

Las intenciones significativas y los actos intuitivos no son actos que a veces se den juntos, más bien sucede que siempre se dan en unidad sintética. Existe entonces una ley necesaria

---

<sup>39</sup> Utilizo este término en un sentido amplio, el cual abarca la percepción, rememoración, expectativa, imaginación, fantasía, etc., es decir, todos aquellos actos que dan con mayor o menor claridad los objetos y que se contraponen de este modo a la mención simbólica o intuitiva.

entre significación e intuición, la cual enuncia que la intuición está llamada a actualizar, cumplir o plenificar la significación. Expresado en términos objetivos: la intuición puede dar “en persona” el objeto u situación objetiva que la significación mienta simbólicamente. No está el objeto por un lado y la significación por otro, sino más bien *el objeto es tal cual lo mienta la significación*. Lo que se da en cada uno de estos actos, la objetividad mentada y la intuida no muestran diferencia alguna, son idénticas. Si bien esta *identidad objetiva* (la que se da entre el objeto significado y el objeto percibido) se funda en la significación y la intuición, sería erróneo afirmar que esta unidad se da en alguno de estos dos actos.

La significación mienta simbólicamente el objeto, la intuición lo da en persona, pero ninguno de los dos actos nos entrega la identidad objetiva. Se requiere entonces de un acto diferente fundado en los anteriores, de un acto sintético que en el caso particular del cumplimiento de la intención significativa recibe el nombre de unidad de conocimiento o unidad de cumplimiento cognoscitivo. El calificativo de “cognoscitivo” está justificado porque el conocimiento en su forma más elemental es la unidad sintética entre intención significativa y su cumplimiento respectivo<sup>40</sup>.

Resulta claro por lo anterior que el verdadero criterio de legitimidad para la fenomenología es la intuición, la presencia *directa* o “en persona” del objeto. La veracidad de un enunciado o de un discurso no está en función de ciertas operaciones de deducción o inferencia, ni apegarse fielmente a un método determinado, sino en dejar ver las cosas tal cual son, sin falsificaciones o adulteraciones, este es el verdadero principio de todos los principios. Este darse inmediato de las cosas tal y como son recibe el nombre de intuición. Ante la intuición nada puede decir el discurso, ni siquiera el discurso lógicamente estructurado. Si el discurso aspira a ser discurso verdadero, si aspira a ser conocimiento genuino, debe dejar lugar a las cosas mismas, al modo tal cual se nos ofrecen. Si la unidad del conocimiento es más que una mera mención vacía se debe a que está en presencia directa de la cosa, porque es mención intuitiva, porque es una vivencia que abraza el mentar (intención significativa) y el intuir (cumplimiento significativo) un objeto determinado.

---

<sup>40</sup> Husserl, E., *Investigaciones lógicas 2*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 616.

Para entender plenamente la unidad de cumplimiento cognoscitivo se debe aprehender adecuadamente sus elementos componentes: significación, intuición y la unidad de cumplimiento significativo.

Lo primero que se debe decir en este sentido es que la objetividad significada de algún modo no es una representación o imagen interna de un objeto externo, sea real o ideal. Cuando el significar se ejecuta sin la intuición que la plenifica, el objeto significado es objeto mentado y nada más, su única realidad es el “ser mentado” de éste o aquél modo. El significar podrá evocar o despertar imágenes más o menos vivaces del objeto significado, pero estas “vivencias” asociadas no son esenciales para la significación como tal, en el mejor de los casos pasarían a ser concomitancias que *a veces* acompañan a los actos de significar<sup>41</sup>, pero que también podrían muy bien no acompañar al significar.

Sobre los actos que están llamados a cumplir las intenciones significativas, los actos intuitivos, convendría solamente llamar la atención sobre algunas de las consecuencias que se desprenden de la errónea y tajante división entre sensibilidad y entendimiento. En este punto en particular, la fenomenología muestra su matiz de originalidad, pues precisamente uno de los prejuicios que desde *Investigaciones lógicas* ha buscado extirpar la fenomenología es concebir la sensibilidad como simple y llana receptividad, tal y como lo atestigua el análisis fenomenológico de la percepción que más adelante será expuesto<sup>42</sup>, pero del cual conviene tener aquí un breve esbozo.

La percepción fenomenológicamente considerada es siempre percepción de algo, y más precisamente, de un algo determinado<sup>43</sup>. No hay en ella un recibir estímulos externos, tradicionalmente llamados sensaciones, que sólo posteriormente, mediante la intervención de procesos concieniales “activos” o “productivos”, sean interpretadas como este o aquel objeto. La experiencia perceptiva en su estado normal siempre nos ofrece objetos con algún sentido, nos da *este objeto* y no aquél, con ésta o aquélla propiedad, es decir, determina de antemano los objetos sin mediación de la reflexión. Objetos que fueran percibidos estando ahí sin más, o

---

<sup>41</sup> Los argumentos donde Husserl ahonda en este punto en particular se encuentran en los §§ 17-19 de la Investigación primera.

<sup>42</sup> Acto que se estudiará con más detalle, junto a las sensaciones, en el Capítulo cuarto.

<sup>43</sup> Hago constar que esta última afirmación no es adecuada para el estrato más originario y fundante de la conciencia: la conciencia tempoconstituyente. En los análisis sobre la conciencia del tiempo “percepción” adquiere *un* sentido que no se identifica con el aparecer de objetos o de cosas.

lo que es lo mismo, objetos desposeídos de todo sentido son construcciones artificiosas que no se adecuan a nuestra experiencia. Si los actos intuitivos pueden cumplir la significación es porque dan directamente los objetos que son meramente mentados por la intención significativa. Si la percepción fuera la mera tenencia de datos de sensación no podría dar “en carne y hueso” ningún objeto. Lo que es válido para la percepción se puede decir *mutatis mutandis* sobre la rememoración, la expectativa, imaginación y fantasía, pues es del todo evidente que recordamos, esperamos, imaginamos y fantaseamos objetos que tienen algún sentido para nosotros.

Sobre la unidad de cumplimiento significativo, sobre el conocimiento en sentido fenomenológico, es pertinente advertir que debe entenderse en sentido amplio, tan amplio que abarque no sólo las vivencias que intervienen en las grandes construcciones teóricas, tal y como tienen lugar en las ciencias, sino en todos aquellos estratos de la conciencia donde cabe hablar de la unidad significación-intuición. Esto lo ilustra perfectamente la nominación actual, el caso de los nombres, que es la forma más simple de conocimiento. Veamos este caso con algo de detenimiento.

Cuando se nombra un objeto que se tiene a la vista, éste no comparece en presencia bruta carente de significación sino justo como el objeto con *este* nombre; el objeto se da bajo cierta significación, con un determinado modo de caracterizarlo, a saber, el que es inherente a su nombre. El nombre pertenece al objeto, pero esta pertenencia es de un orden distinto al que existe entre él y su extensión, forma, color y sus restantes propiedades físicas. No cabe tampoco tomar la pertenencia de un nombre a su objeto como asociación de tipo empírico-psicológica, porque si bien es cierto que la percepción o rememoración del objeto puede suscitar mentalmente su nombre y viceversa, éstos son *hechos* psicológicos, y como cualquier otro hecho, carecen de necesidad universal.

Para aclarar fenomenológicamente la nominación actual, ésta no debe plantearse en términos de sujeto-objeto, esto es, comenzar preguntando cómo a un objeto externo le corresponde una significación nominativa que articula un sujeto aislado y encerrado en sí mismo, sino en términos de vivencias y relación entre vivencias, es decir, considerando solamente las vivencias en que se dan uno y otra:

“El objeto percibido es *conocido* como objeto; y en cuanto que la expresión significativa es de un modo particularmente íntimo una sola cosa con el acto clasificatorio y éste, como acto de conocer el objeto percibido, es una sola cosa con el acto de percepción, la expresión aparece como *superpuesta* a la cosa, como su vestidura, por decirlo así”<sup>44</sup>

El acto que constituye la significación es uno con el acto clasificatorio<sup>45</sup> (*i.e.*, un determinado acto de conocer), pero al ser éste, en el caso de la nominación actual aquí considerado, un acto fundado en un acto de percepción, la expresión nominal se encuentra “superpuesta” al acto perceptivo. Esto da como resultado que el objeto no sólo sea percibido sino *percibido como* un objeto con este nombre, o lo que es lo mismo, que sea conocido con este nombre. No está de más aclarar que el íntimo entretreimiento de los tres actos no implica su mutuo cubrimiento puesto que cada uno cumple una función específica en la unidad cognoscitiva: la intención significativa da significación al nombre (expresión), el acto intuitivo presenta el objeto directamente, mientras que el acto cognoscitivo une ambos actos. Lo característico del acto cognoscitivo consiste entonces en ser intermediario entre el acto que da significación y el acto intuitivo que nos da el objeto significado, y al ponerlos en relación, los unifica sintéticamente. Sin el acto cognoscitivo podrán coexistir en simultaneidad las significaciones y sus objetos correspondientes dados en la intuición pero jamás formarían una totalidad unitaria.

Para terminar, es necesario remarcar que a la íntima relación entre estos actos corresponde un correlato objetivo, algo que no se subsume a las vivencias de la conciencia, a saber, *la identidad* entre el objeto percibido y el nombrado:

“Si comparamos los dos componentes de una unidad de cumplimiento cualquiera [...] comprobamos una *identidad objetiva*. [...] el objeto de la intuición es *el mismo* que el objeto del pensamiento, que en ella se cumple.

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 616.

<sup>45</sup> Así llama Husserl al acto cognoscitivo característico de la esfera nominativa. Con “clasificación” no se refiere a subsumir particulares en especies y/o éstas en géneros, sino a identificar o “adecuar” objetos con significaciones. El sentido tradicional de “clasificación” no puede atribuírsele al acto de conocer porque éste no “debe interpretarse como un *clasificar* actual llevado a cabo incluyendo en una *clase* un objeto representado intuitivamente o ya intelectualmente, o sea, necesariamente sobre la base de conceptos universales y verbalmente por medio de nombres universales” (Husserl, E., *Op. cit.*, p. 620). Esto parece contradecir lo que el mismo Husserl afirma una oración antes cuando habla de la “universalidad” de la significación de la palabra, esto es, que en cierto sentido todas las significaciones son universales, incluidas las significaciones individuales como los nombres propios. Para más detalles de esta cuestión remito al apartado 2.1.

[...] Es claro que la identidad no es traída por la reflexión comparativa e intelectual, sino que existe ya antes, es una vivencia, una vivencia no expresada, ni concebida”<sup>46</sup>

Si Husserl menciona que la identidad objetiva es una vivencia esto no debe entenderse literalmente, como si los objetos se disolvieran en los actos o fueran parte ingrediente de ellos. El fenomenólogo quiere señalar más bien que la identidad objetiva aparece en una vivencia. La identidad *aparece*, se da originalmente como los objetos de la percepción sin necesidad de concebirla o construirla teóricamente, pues no son productos de la reflexión.

## 1.6 El par intención-cumplimiento fuera de la esfera cognoscitiva. La necesidad de distinguir entre sentido y significación

Tomado en su verdadera dimensión, el análisis que Husserl hace de la nominación actual —es decir, cuando se nombra un objeto que está presente o *re-presentado*— es aplicable a cualquier otro caso de cumplimiento significativo de estructura análoga al de la nominación actual, por ejemplo el juicio de percepción. Cuando digo “hace un día soleado” mientras contemplo el azul del cielo y el brillo del sol, la situación objetiva que percibo se presenta tal cual la miento. En este ejemplo el carácter de intención de la significación pasa desapercibido porque es desde el primer momento intención cumplida, porque nuestra atención está dirigida a lo mentado y no al mentar significativo. Hay aquí entonces cumplimiento pero no un cumplirse: “el cumplimiento de la intención no es en este caso un proceso de cumplirse, sino un inmóvil estar cumplido; no un venir a coincidir, sino el estar en coincidencia”<sup>47</sup>. Por esta razón Husserl llama a esta forma de unidad entre significación e intuición *unidad estática*. Al estar en coincidencia significación e intuición, y correlativamente, objeto significado y objeto intuido, es difícil distinguir el significar del intuir, mientras que el acto cognoscitivo, distinto de la significación y la intuición, permanece totalmente inadvertido, sin embargo esto no siempre es así.

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 622-623.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 622.

El caso contrario sucede con la *unidad dinámica* entre significación e intuición, es decir, cuando ambas no son simultáneas, sino que primero se da la significación y posteriormente la plenificación intuitiva. Al desplegarse temporalmente esta unidad de cumplimiento se pone de manifiesto cada uno de los elementos constituyentes imperceptibles en la unidad estática. Cuando se cumple la intención significativa que en un principio funcionaba simbólicamente, se constituye la misma unidad de cumplimiento cognoscitivo que tiene lugar en la unidad estática, pero ahora se da como *conciencia de cumplimiento*; *ahora* se tiene lo que *antes* sólo era mentado. En la unidad dinámica entre significación e intuición se experimenta con claridad el tránsito de la intención significativa insatisfecha a su cumplimiento intuitivo.

Ahora bien, la conciencia de cumplimiento se presenta señaladamente en la esfera cognoscitiva pero desempeña una importante función en toda la vida de conciencia. El cumplimiento de un deseo, de una expectativa o de una volición son también casos de conciencia de cumplimiento. Es claro que el cumplimiento de la significación no es el cumplimiento de un deseo así como estos dos no son el cumplimiento de una volición, sin embargo todos comparten el ser cumplimientos, tienen en común el aprehender actualmente, de manera directa, lo que es mentado en cada una de estas vivencias. En otras palabras, no son mera mención. Si sólo hay cumplimiento ahí donde hay intención, y si sólo hay un “alcanzar” ahí donde hay un “tender hacia...”, no queda más que reconocer que el deseo, una volición y todas las vivencias de la conciencia dirigidas a objetos, al igual que las significaciones, pueden considerarse intenciones, o mejor dicho *vivencias intencionales*.

El que un deseo, juicio, recuerdo, etc. sean vivencias de algo es evidente, pero también lo es el hecho de que el objeto de cada uno de estos actos esté más o menos determinado, que se presente *así* y no de otro modo. Por poco atendido que sea un deseo, por muy escasa claridad con que lo deseado esté representado, está ya determinado de cierto modo, tendrá algún sentido para nosotros. Lo mismo vale para el resto de las vivencias que se dirijan a objetos: no sólo se dirigirán a ellos, al modo de los signos como señalándolos con el dedo sino que los presentarán de cierta manera, lo cual no quiere decir más que las vivencias dirigidas a objetos dan o constituyen su sentido.

Aquí surge un problema importante que tiene grandes consecuencias. ¿Ha de admitirse además de las intenciones significativas otras vivencias que den sentido a los objetos, o ha de admitirse que todas las vivencias que se dirigen a objetos tienen a su base vivencias de significar? La cuestión planteada consiste en decidir si la constitución del sentido es algo reservado sólo a las vivencias de significar o no. La respuesta a esta cuestión se encuentra en el análisis del modo de conciencia no modificado u originario que es la percepción, y más precisamente, en el papel que juega en lo que Husserl llama conocer sin palabras: “Conocemos, [...] que un objeto es una piedra miliar antigua y que sus surcos son una inscripción borrosa, sin que surja en el instante, ni más tarde, palabras [...]. Estos casos de un conocer sin palabras no son, pues, otra cosa que cumplimientos de intenciones significativas”<sup>48</sup>.

Lo primero que se destaca de este pasaje confirma lo que ya se ha señalado anteriormente: que las intenciones significativas no precisan de expresión efectiva, ni siquiera ficticia o fingida (imaginando o fantaseando los signos sensibles), puesto que puede haber significación sin necesidad de recurrir a la expresión. Una segunda confirmación no tan manifiesta como la primera es la que corresponde a lo que se apuntó sobre la percepción en el apartado pasado, esto es, que sin ningún tipo de mediación de la reflexión, es percepción de algo. Tomando el ejemplo de Husserl, no se ve un objeto extenso de color gris, ni siquiera una piedra cualquiera sino una piedra miliar con una inscripción borrosa. Lo percibido tiene *este* sentido y no otro. Se desprende de esto que la percepción más que una serie de vivencias sea un proceso incesante de cumplimiento de sentido<sup>49</sup>, incluso en los casos donde se perciban objetos desconocidos o nuevos. Cuando objetos así caracterizados se presentan ante la conciencia no se captan como objetos “en sí y por sí” carentes de todo sentido, pues poseen justamente el sentido de lo “desconocido” y de lo “nuevo”. La pregunta que queda por responder es si la percepción es depositaria de sentido o lo constituye originariamente, es decir, sin intervención de ninguna otra vivencia.

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 641.

<sup>49</sup> Como se verá más adelante, la percepción no sólo cumple intenciones sino que ella misma tiene el carácter de intención, ya que por decirlo de algún modo, llama o demanda el ensanchamiento de la experiencia que se tiene de lo percibido. Esto no quiere decir más que la percepción admite también cumplimiento.



La respuesta de Husserl es bastante clara. Lo que el filósofo llama casos de conocer sin palabras, y que en realidad describen los casos de percepción normal, esto es, de la percepción que tenemos todos los días, son cumplimientos de intenciones significativas. Hay que sostener entonces que la percepción en todo momento está cumpliendo intenciones significativas, y correlativamente, que todo objeto percibido está sostenido sobre una red de sentido o significación. Repitémoslo una vez más, el mundo y lo que en él se encuentra no puede ser mera presencia; la experiencia que tenemos del mundo es siempre experiencia con sentido. Para confirmar esta conclusión y al mismo tiempo para prevenir de malas comprensiones que pueden traer los términos “sentido” y “significación” conviene traer a colación el §124 de *Ideas I*:

“Primitivamente, estas palabras [“sentido” y “significación”] tienen relación solamente con la esfera del lenguaje, con la del “expresar”. Pero es casi inevitable y a la vez un importante paso en el conocimiento, ampliar y modificar adecuadamente la significación de estas palabras, con lo que en cierta forma encuentra aplicación a toda la esfera noético-noemática: o sea, a todos los actos, hállese éstos entrelazados con actos expresivos o no. [...] En gracia a la distinción, vamos a preferir la palabra significación para el viejo concepto, y en particular en las expresiones complejas significación “lógica” o “expresiva”. La palabra sentido la emplearemos como siempre en la más amplia latitud”<sup>50</sup>

Si pudiera resumirse en un enunciado breve el fragmento citado podría decirse que “significación” se restringe a la esfera de lo que puede ser expresado lingüísticamente de una forma más o menos lograda, mientras que “sentido” se ensancha hasta donde quepa hablar de vivencias intencionales. Para el Husserl de *Ideas I* la significación es indisociable de la expresión, no así el sentido. Mientras que la significación está vinculada con lo universal, con lo conceptual, con el concebir y reflexionar, el sentido no tiene ninguna relación necesaria con el concepto, y por ende con la actitud teórica. Por ejemplo, la conciencia que tenemos de nosotros mismos sin lugar a dudas tiene sentido<sup>51</sup>, nada es tan familiar como dicha “experiencia”, es una

---

<sup>50</sup> Husserl, E., *Ideas I*, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México, 2013, § 124, p. 381 y 382. En todos los casos en que cito *Ideas I* basándome en la nueva traducción debida a Antonio Zirión Quijano, recurro al subrayado en lugar de las VERSALITAS utilizadas por este último para reproducir lo que en la serie *Husserliana* se encuentran en c o m p o s i c i ó n e s p a c i a d a, la cual a su vez representa los subrayados del manuscrito original de Husserl.

<sup>51</sup> El tratamiento de esta “experiencia” *sui generis* se abordará en el apartado 3.4.

conciencia tan particular que no la confundimos con la experiencia que tenemos de los objetos mundanos, sin embargo no puede elevarse completamente a concepto ni a expresión. Volviendo al ejemplo de la percepción externa Husserl escribe:

“un objeto está ahí en la percepción con un sentido determinado [...]. Tal como suele normalmente añadirse sin más a la primera captación perceptiva simple, ejecutamos una explicitación de lo dado y una unificación relacionante de las partes o momentos destacados: digamos según el esquema “Esto es blanco”. Este proceso no requiere lo más mínimo de “expresión”, [...], ni de nada semejante a un significar de las palabras, el cual, en efecto, puede aquí también comparecer independientemente del sonido verbal (como cuando éste se ha “olvidado”). Pero si hemos “pensado” o enunciado: “Esto es blanco”, entonces está a la vez ahí una nueva capa, unida con lo “mentado en cuanto tal” en forma puramente perceptiva”<sup>52</sup>

En el ejemplo considerado la percepción cumple el sentido “esto es blanco” mas *no* da sentido. Sin recurrir a ningún significar de las palabras el objeto visto se reconoce como blanco sin enunciar o pensar siquiera “esto es blanco”. El “explicar lo dado” y el “poner en relación las partes” que conlleva toda percepción es distinto del enunciar o pensar explícito “esto es blanco”, estas últimas posibilidades, las cuales suponen nuevos actos, brotan de un cambio de actitud respecto al mero percibir.

En suma, la significación es el sentido que ha sido elevado a la universalidad, al concepto, es una “nueva capa” que ligándose a la expresión significativa, se levanta sobre lo mentado en forma perceptiva. Con esta distinción entre significación y sentido, este último pierde su connotación teórica; no sólo tienen sentido las expresiones, sino los objetos de la esfera emotiva, práctica y valorativa. “*Sentido quiere decir dación originaria de “objetos”*”<sup>53</sup>. De esto se sigue que la constitución de sentido sea lo propio de las vivencias dirigidas a objetos, la que posibilitaría que se tenga experiencia de ellos y, posteriormente, se pueda pensarlos y enunciarlos.

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 382.

<sup>53</sup> No debe sorprender entonces que a partir de *Ideas* Husserl distinga entre el lado noético constituyente de sentido (aquel que *da* sentido) y el lado noemático constituido (aquel que *tiene* sentido), y que también Husserl llame “sentido” a este polo “objetivo”: “Dondequiera hay que tomar el correlato noemático, que aquí se llama “sentido” (en una significación muy ampliada), exactamente tal como éste reside “inmanentemente” en la vivencia de la percepción, del juicio, del agrado, etc.” (Husserl, E., *Op. cit.*, § 88, p. 294 y 295).

## 1.7 Caracterización global de la fenomenología como filosofía del sentido

Tomando como base las consideraciones hechas hasta este punto obtenemos lo que es sabido por todos: fenomenología es el estudio de los fenómenos, y por fenómenos hay que entender en el caso de la fenomenología husserliana las vivencias puras de la conciencia. Como anteriormente quedó asentado, la fenomenología al igual que cualquier otra disciplina naciente carece de la conciencia plena de su método y límites. Sin embargo, tal como lo revela las *Investigaciones lógicas*, la fenomenología es desde el primer momento hasta el último, ciencia de las vivencias puras, de las vivencias consideradas *no* empíricamente.

Podrá argumentarse que es debido a la formación matemática de Husserl que la fenomenología arranca con consideraciones sobre la lógica y la teoría del conocimiento, y que por esta razón las vivencias que en primer lugar se estudian son las vivencias que dan sentido, los actos que cumplen con distintos grados de plenitud la significación, así como las vivencias que se fundan sobre estos actos. No obstante este comienzo también tiene una justificación que va más allá de la personalidad, formación y contexto de Husserl, el cual arraiga en la naturaleza de las cosas mismas.

Retroceder “a las cosas mismas” significa dejar que los objetos se muestren tal cual son, tal como aparecen, pero sin olvidar que justo *se muestran o aparecen “en” o “ante” la conciencia*. “Cosas” no quiere decir objetos “en sí y por sí” independientes de la conciencia sino objetos *para* la conciencia. Precisamente en esto radica la originalidad del proyecto filosófico de Husserl. El “fenómeno” del cual la fenomenología recibe su nombre no son las cosas como tales, lo que aparece sin más, sino “aquello” desde lo cual aparece lo que aparece. En esta transición aparentemente insignificante de lo que se “fenomenaliza” (lo que llega a fenómeno) a la “fenomenalización” (los distintos modos en que algo llega a ser consciente), se esconde el sentido de la fenomenología husserliana.

Es por esta razón que las *Investigaciones lógicas*, no obstante de ser una obra temprana, demanda un estudio riguroso, pues en ella se logra el paso decisivo que inaugura la fenomenología: la transición de lo que aparece al aparecer como tal. Para Husserl la conciencia,

la instancia de la fenomenalización, no es en sentido estricto un ente<sup>54</sup>, tampoco una substancia, y mucho menos una cosa; la conciencia es el ámbito en el que las cosas se dan y en el cual cobran todo sentido real o posible, esto es, toda posible validez de ser. La fenomenología empieza con el estudio de las vivencias que dan sentido porque solamente por medio de ellas podemos tener algo “significativo”, únicamente por medio de ellas el ser de los objetos vale para nosotros. El problema que surge al punto es entonces cómo debe entenderse el sentido.

No puede decirse que el sentido de las cosas es *construido* o *creado* por la conciencia. Estos términos tienen el inconveniente de remitir directa o indirectamente a un proceso artificioso, como si el sentido fuera algo accidental o contingente que *externamente* se agrega a las cosas. Una posición como esta sostendría que las cosas están desprovistas de sentido, y que sólo mediante a distintos procesos concienenciales, obtienen sentido. Esta interpretación, como ya quedó asentado, es errónea. Afirmar que existen objetos totalmente carentes de sentido es algo impensable, pues objetos así caracterizado quedarían fuera de toda posible experiencia de la conciencia.

Si bien el sentido no es algo creado subjetivamente, tampoco es algo que exista objetivamente, esto es, como si fuera una suerte de “entidad” desligada completamente de la conciencia. Esta posible interpretación del sentido queda desmentida por la experiencia realmente tenida. Si bien es cierto que hay objetos que se dan con tan poca claridad y evidencia, a tal grado que uno se ve tentado a decir de ellos que son absolutamente *desconocidos*, que tienen un sentido absolutamente *indeterminado*, es claro que *son* y que tienen *algún* sentido para nosotros, a saber, tienen el sentido de lo “desconocido” y de lo “indeterminado”. Si algo no tuviera *ningún* sentido, *sería nada* para nosotros; cosas así caracterizadas, se ha dicho ya, quedan fuera de toda posible experiencia de la conciencia.

Como se deja ver, ambas posiciones descritas, la que interpreta el sentido en dirección subjetiva y la que lo toma en dirección objetiva, parten de la misma falsa premisa y llegan a la misma falsa conclusión. Ambas parten de la postulación de la existencia de algo que es total

---

<sup>54</sup> “Ser inmanente o absoluto y ser trascendente quieren decir, sin duda, ambos ‘ente’, ‘objeto’, y ambos tienen, sin duda, su contenido de determinación objetivo; pero es evidente que lo que en ambos lados se llama objeto y determinación objetiva sólo se llama así según las categorías lógicas vacías. Entre conciencia y *realidad* se abre un verdadero abismo de sentido” (Husserl, E., *Op. cit.*, § 49, p. 189).

y absolutamente independiente de la conciencia, y desembocan en el rechazo de la experiencia de la conciencia como experiencia a la que le es inherente el sentido. Se precisa entonces de una nueva forma de concebir el sentido que no lo convierta en un “en sí” trascendente, pero tampoco un “en sí” inmanente como lo habría hecho el psicologismo criticado por Husserl. Esta forma alternativa de concebir el sentido, como se verá en el siguiente capítulo, está encerrado dentro de la noción de “constitución”.

## CAPÍTULO II. La estructura esencial de las vivencias intencionales y las sensaciones como sus factores más simples

### 2.1 El papel que desempeña la abstracción en la constitución de las unidades ideales

Para ganar el correcto acceso a una noción tan cara a la fenomenología, como es la de constitución, considero adecuado extraer su sentido de la forma concreta en que se encuentra en las *Investigaciones lógicas*: como constitución de la significación en tanto unidad ideal. Tomar un caso concreto de constitución como base para abstraer<sup>55</sup> las notas esenciales a toda constitución no es algo arbitrario, sino algo plenamente fundado en la naturaleza de la cosa misma, pues como se verá más adelante, este no sólo es el modo de proceder de Husserl sino la forma en la cual se constituye la significación como una unidad ideal.

Husserl señala en la segunda de las *Investigaciones lógicas* que “la unidad ideal de la significación es concebida por nosotros [...] con referencia al carácter de acto que tiene el significar [...]”<sup>56</sup>. Esta afirmación llama la atención sobre el principio fenomenológico fundamental de que todo objeto u objetividad del tipo que sea, reales o ideales, tienen que ser reconducidos al ámbito donde pueden cobrar algún sentido: la conciencia. Si los objetos lógicos, matemáticos y las significaciones consideradas como unidades ideales son algo para nosotros, únicamente pueden serlo mediante distintas vivencias de la conciencia, merced a ciertos actos de conciencia donde pueden funcionar como sujetos de predicados, o ser comunicados a otros, etc.

Traslado a la esfera de la significación, esto quiere decir como ya hemos visto, que los significados *in specie*, las significaciones como unidades ideales, no pueden entenderse completamente desligados de la vivencia concreta de significar correspondiente, sin la intención significativa donde toman o pueden tomar cuerpo. Únicamente sobre esta base pueden constituirse, aparecer tal cual son sin hipostasiarlas metafísica o psicológicamente. El

---

<sup>55</sup> Esta operación recibe distintos nombres a lo largo de las *Investigaciones lógicas*: aprehensión ideal, aprehensión ideatoria, abstracción ideativa o simple y llanamente ideación. Como se verá en el próximo apartado, este abstraer totalmente distinto a la inducción y la abstracción de corte empirista.

<sup>56</sup> Husserl, E., *Investigaciones lógicas* 1, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 295.

problema consiste en que si todo significar fuera un acto singular y concreto no se vería cómo puede darse lo ideal sobre esta base. Lo que está en discusión es, en términos generales, si lo ideal puede darse originariamente o no, esto es, si el significar que subyace en las expresiones que mientan lo ideal, es algo más que mera mención vacía o si también puede haber intuición de lo ideal.

No habrá que esperar hasta *Ideas I* para saber que la respuesta que da Husserl a estas cuestiones es afirmativa, pues ya en el «Prólogo» a la Investigación segunda el fenomenólogo es claro en este punto: “las significación como especie se produce, [...], por *abstracción* sobre la base indicada. Pero no por abstracción en ese sentido impropio, que es dominante en la psicología empirista y en la teoría empirista del conocimiento y que resulta incapaz de aprehender lo específico [*i.e.*, la significación *in specie*]”<sup>57</sup>. Dos precisiones hay que hacer aquí. Primero, la significación *in specie* o unidad ideal no es una palabra vacía, tanto así que se “produce” —entiéndase aquí “se constituye”— por abstracción sobre la base de la intención significativa del acto singular. En segundo lugar, como Husserl explícitamente lo advierte, el término “abstracción” se tomará en un sentido nuevo que se aleja tanto del concepto de atención en su interpretación psicológica tanto como del papel que desempeña la abstracción en las teorías del conocimiento empiristas.

Pasando detallada revista a las tesis del empirismo clásico inglés y del nominalismo moderno, cuyo primer representante es John Stuart Mill, Husserl llega a la conclusión de que ambas tradiciones comparten la misma raíz: el rechazo de la *validez objetiva* de los nombres universales, y por ende, el rechazo de la “existencia”<sup>58</sup> de objetos universales, así como el declarar a las significaciones universales que los mientan como sinsentidos. En otras palabras, el empirismo y el nominalismo moderno al admitir únicamente la existencia de particulares niegan la validez de los objetos ideales por igual, sean esencias, números, figuras geométricas o significaciones *in specie*. Esto sólo podía tener por consecuencia la subsunción de las

---

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> El término “existencia” tiene que ir entrecomillado debido a que el modo de ser de las idealidades, las cuales valen incondicionadamente, es de un orden totalmente diferente al de los objetos singulares mundanos de los cuales se dice con propiedad que *existen*.

expresiones significativas que mientan lo ideal a expresiones que mientan particulares, y más precisamente, objetos singulares y/o reales.

En franca oposición a estas doctrinas Husserl acepta que no sólo es posible mentar objetos ideales sino que también es posible mentarlos intuitivamente, esto es, que también se presentan “en persona”. Para ilustrarlo, el filósofo moravo recurre constantemente al ejemplo de la constitución de la *esencia* de rojo. Realizar el análisis de este ejemplo no tiene desperdicio, pues le dará a la abstracción su verdadero sentido, y pondrá de manifiesto cómo se constituye gracias a ésta la unidad ideal de la significación.

La constitución de “la esencia de rojo” tiene lugar cuando la conciencia, apoyándose sobre la intuición de un objeto rojo, no se dirige ni al objeto rojo como tal ni al momento de rojez que podemos encontrar en él sino a la *rojez misma*, es decir, a la rojez que se ejemplifica o se concreta en este o aquel matiz, en este o aquel objeto, pero como tal es ideal y universal. Lo primero que se tiene que mencionar es que esta es la experiencia que realmente tenemos, cuando sobre la base de un objeto rojo intuido, captamos la esencia de rojo; no interviene aquí ningún tipo de inducción, generalización, ni tampoco algún tipo de operación reflexiva, la rojez idéntica se presenta “en persona”, “en carne y hueso”.

Husserl expone lo mismo con otras palabras cuando le critica a G. Berkeley el confundir la base de la abstracción con lo abstraído mismo, esto es, con lo que se da en la abstracción. El fenomenólogo tiene claro que una cosa es el caso concreto singular que suministra plenitud intuitiva a la conciencia del universal, y otra cosa es el objeto mentado en el significar universal, el universal mismo. Retomando el ejemplo anterior, una cosa es el objeto rojo intuido y otra la esencia de rojo que se constituye sobre esta base:

“Aquello, [...], a que *atendemos* [la esencia de rojo] no es ni el objeto concreto de la intuición, ni un «contenido parcial» abstracto (*esto es, un momento no-independiente*). Es lo abstracto en sentido lógico. Y, por consiguiente, debemos designar como abstracción en sentido lógico y epistemológico, no el simple subrayado de un contenido parcial, sino la peculiar conciencia, que aprehende directamente la unidad específica [a saber, la esencia de rojo] sobre la base intuitiva”<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 333.



La abstracción a la que Husserl se refiere *coincide* aquí con la atención o atender y, correlativamente, lo que se da en la abstracción *coincide* con lo atendido<sup>60</sup>. La atención tal cual es expuesta en las *Investigaciones lógicas* no consiste en un destacar contenidos que simplemente estén dentro de la conciencia, de un modo análogo a como un objeto está dentro de un cajón. La atención cabe caracterizarla más bien como el primer plano del vivir de la conciencia, o mejor dicho, como el plano privilegiado de su vivir. Cuando se lee un libro por ejemplo, nuestra atención no está dirigida a las palabras como signos sensibles sino a las cosas o acontecimientos que son mentadas por ellas, en cambio cuando la atención se dirige a los signos sensibles, los objetos significados por ellos dejan de ser atendidos, o mejor dicho, pasan a segundo plano. Más que hablar de la atención como un destacar contenidos, es un “estar vuelto” inherente a la conciencia. Así, mientras que en el primer caso la conciencia está vuelta (dirigida) a los objetos significados, en el otro está vuelta (dirigida) a los signos sensibles.

Recapitulando, la constitución de esencias por medio de la abstracción es un modo de conciencia que aprehende *directamente* la unidad específica sobre la base intuitiva, que da o constituye *originariamente*. “Aprehensión” no como pasividad receptiva y mucho menos como libre creación sino como constitución, es decir, como el modo determinado de conciencia en que se presenta “en persona”, por medio de la intuición<sup>61</sup>, unidades específicas, sean esencias, categorías, relaciones, conjuntos, etc.

Ahora bien, trasladando el análisis de la constitución de esencias al significar se obtiene que la significación *in specie* o unidad ideal se constituye cuando se abstrae, sobre la base del significar singular y concreto, aquello que es *común* a los actos que detentan la misma intención significativa: la unidad para la multiplicidad de actos concretos que la encarnan. La abstracción que tiene lugar aquí tampoco tiene que ver con un proceso comparativo o inferencial sino que es, como se acaba de exponer, intuición o aprehensión directa: “en el acto de la abstracción, [...], nos es *dado* lo universal *mismo*; no lo pensamos en un modo meramente significativo, como

---

<sup>60</sup> Es necesario insistir en esta coincidencia entre abstracción y atención para evitar su identificación. Como se verá más detalladamente en el siguiente apartado, la atención no es un acto, mientras que la abstracción o abstracción ideatoria sí es una vivencia intencional.

<sup>61</sup> Precisamente en la «Sección segunda» de la Investigación sexta Husserl englobará bajo el título de “intuición categorial” la presencia en persona de objetos distintos a los objetos reales externos o internos. Cf., Husserl, E., *Investigaciones lógicas 2*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, pp. 693-717, especialmente los §§ 43 y 44.

en el caso de la mera comprensión de nombres universales, sino que lo aprehendemos, *lo intuimos*”<sup>62</sup>.

Este “giro de la mirada” que entrega a la significación *in specie* es posible sobre la base de cualquier significar, incluso en el significar que corresponde a las significaciones individuales como los nombres propios y los pronombres determinativos. Por ejemplo, cuando llamamos por su nombre a una persona o cuando decimos “esto” no sólo es posible dirigirse a lo que en cada caso es mentado, debido a que también *es posible* intuir la unidad ideal que se encarna en el significar concreto. Cuando esto último sucede, la atención no está vuelta hacia la objetividad que mienta el significado sino a la significación como tal, a un “objeto” o unidad ideal diferente a las esencias<sup>63</sup>. En ambos casos se constituyen significaciones como unidades ideales *no* porque sean géneros o especies que abarquen la multiplicidad de singularidades individuales, que en este caso serían los actos concretos de significar<sup>64</sup>, sino más bien porque no se agotan en ellos, porque son las mismas en cualquiera de ellos.

Como última observación, hay que decir que la constitución de significaciones *in specie* es al mismo tiempo una prueba de la posibilidad de la constitución de objetos ideales de todo tipo. Los análisis de la «Segunda sección» de la Investigación sexta correspondientes a la intuición categorial prolongan y exponen sistemáticamente la constitución no sólo de unidades ideales, sino de objetos universales, especies, categorías, relaciones, conjuntos, etc.

## 2.2 Caracterización esquemática de la noción de constitución

La finalidad de analizar la constitución de la unidad ideal de la significación era, al tener a la vista un caso concreto de constitución, distinguir notas esenciales para toda constitución, y

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 716.

<sup>63</sup> Cabe destacar que cuando se efectúa dicho giro la significación deja de ser lo que es, deja de remitir a un objeto, abandonando así la función que tiene normalmente, y pasa a ser una suerte de “objeto” de carácter ideal.

<sup>64</sup> Esta era originalmente la posición defendida por Husserl (cf., Husserl, E., *Investigaciones lógicas 1*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, Investigación primera, § 31, pp. 287 y 288). Poco después cambia su postura en este punto en particular como detalladamente informa Miguel García-Baró (Cf., García-Baró, M., *La verdad y el tiempo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993, pp. 237-240). La posición definitiva de Husserl en este tema se encuentra en la subsección d) del § 64 de *Experiencia y juicio*. Para ver por qué la posición primitiva de Husserl es insostenible cf. Heidegger, M., *Lógica. La pregunta por la verdad*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, § 8, pp. 52-58.

así, obtener una idea más precisa de esta importante noción fenomenológica. Haciendo un recuento de los resultados obtenidos en el apartado pasado podemos decir que la constitución de la significación *in specie* se realiza mediante una determinada vivencia (la abstracción ideatoria), que se caracteriza por dar en persona o aprehender directamente su objeto. A pesar de que la abstracción ideatoria es un acto fundado, que supone necesariamente una vivencia base sobre la cual pueda tener lugar la abstracción, no sufre detrimento alguno ni en lo que toca a su estatuto de vivencia pura ni tampoco en lo que toca a su riqueza intuitiva. Por ser vivencia pura la abstracción ideatoria es dación absoluta, y en tanto que es intuición con la misma legitimidad que lo es la percepción sensible<sup>65</sup>, es constitución de la presencia originaria de objetos ideales.

Un segundo resultado no menos importante es la apropiación fenomenológica del término “atención” que la aleja tanto de su interpretación empirista como nominalista. Se dijo que la atención tal como la entiende Husserl en las *Investigaciones lógicas* no es un destacar contenidos de conciencia sino más bien el primer plano de su vivir. Correlativamente, lo que es atendido, aquello que es objeto de la atención, es lo consciente en primer plano. Por lo tanto lo que es abstraído en cada caso de abstracción ideatoria no está simplemente ahí sino que es mirado con atención.

Para saber lo que se ha ganado con todo esto para definir la noción de constitución *en general*, es necesario proseguir con el orden de ideas de la segunda de las *Investigaciones lógicas*.

Una vez que ha saldado cuentas con los empiristas clásicos y nominalistas, a quienes critica la identificación de abstracción y atención, y la reducción de lo universal y las representaciones universales a objetos y actos singulares, Husserl aborda explícitamente la cuestión de la atención. En franca oposición a Locke, lo primero que sostiene el filósofo moravo es que la atención no se restringe a los contenidos de conciencia en sentido psicológico, a los

---

<sup>65</sup> No habría en este sentido diferencia esencial entre la percepción sensible que de un solo golpe hace aparecer como presente la cosa y la abstracción que da esencias, objetos universales y significaciones *in specie*. Las diferencias entre intuición sensible e intuición categorial —que engloba a la abstracción o ideación— estarían en función del *modo* en que presentan sus objetos; mientras que la primera hace aparecer como presente de modo simple su objeto, la segunda lo haría de modo fundado. A esta distinción le correspondería correlativamente entonces la diferencia entre dos grandes regiones de objetos, los objetos reales dados originariamente en la intuición sensible y los objetos ideales dados originariamente en la intuición categorial.

contenidos mentales de seres psicofísicos existentes en el mundo. Toda vez ejecutada la desconexión de la apercepción empírico-psicológica, el campo de lo que puede llegar a ser atendido se expande considerablemente hasta abarcar toda la esfera del intuir y del pensar. Afirmar que sólo puede ser atendido lo que conforma o integra realmente la conciencia (actos o partes de actos) es reducir en extremo la experiencia, la cual nos indica que los distintos objetos trascendentes, sean reales o ideales, naturales o culturales también pueden ser conscientes atentamente.

Se sigue de esto que si la atención puede dirigirse tanto a la esfera de la trascendencia (evidencia inadecuada) como a la de la inmanencia (evidencia adecuada), poco afecta si la objetividad atendida es intuitiva o sólo es mentada. Ya sea que percibamos la Capilla Sixtina o hagamos un juicio de gusto sobre ella en una conferencia, la conciencia está igualmente dirigida con atención al mismo objeto. Sin lugar a dudas el grado de atención puede fluctuar enormemente en ambos casos, pero la atención es esencialmente la misma en la medida en que está dirigida a lo mismo.

Ahora bien, si la atención abarca lo real e ideal, lo natural y cultural, lo intuitivo y lo mentado simbólicamente, entonces

“la atención se dilata sobre una esfera que llega hasta donde llegue el concepto de *conciencia de algo*. [...] el término distintivo de atender, considerado como privilegio concedido dentro de la esfera de la conciencia, se refiere a cierta diferencia que es independiente de la especie de la conciencia (del modo de la conciencia)”<sup>66</sup>

La atención en su sentido originario es inherente a las vivencias intencionales o actos, pero atención no como explicitar o destacar contenidos mentales, sino como el primer plano de la conciencia donde ella está dirigida ora a este ora a aquel objeto. Inclusive la atención en su interpretación derivada, a saber, como operación que destaca o explicita, supone su sentido originario, pues sólo puede destacarse aquello que ya está dado de antemano, aquello que ya de algún modo es consciente.

---

<sup>66</sup> Husserl, E., *Investigaciones lógicas* 1, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 388.

El rechazo husserliano de interpretación empirista de la atención no responde a lo poco o mucho que se alejan de la correcta comprensión de la misma, sino por lo falso de los principios sobre los cuales se sustenta dicha interpretación:

“Extraviados por la confusión entre el objeto y el contenido psíquico, olvidan nuestros contrarios que los objetos, que nos son «conscientes», no están simplemente en la conciencia como en un cajón, de tal suerte que puedan ser hallados y tomados en ella, sino que *se constituyen* en diferentes formas de intención objetiva, como lo que son y valen para nosotros”<sup>67</sup>

Los “contenidos” de conciencia –en el sentido más amplio posible– están constituidos, no transcurren sin más en la corriente de vivencias, ni tampoco están ahí como meras cosas en el supuesto receptáculo de la conciencia. El que los “contenidos” de conciencia estén constituidos significa que poseen una determinada validez de ser para nosotros, esto es, que tienen algún sentido. *La constitución hace mención entonces al modo en que algo es para la conciencia*; ser conscientes de algo quiere decir que *ese algo* es tal *para* la conciencia en virtud de su actividad constituyente dadora de sentido. No obstante “actividad” no debe entenderse aquí como lo contrapuesto a la pasividad, pues no toda constitución puede atribuirse a un yo libremente actuante (p. ej., la constitución del tiempo interno<sup>68</sup>), sino como lo que es propio de la vida de conciencia. La conciencia es esencialmente una instancia constituyente, ya sea del sentido de los distintos objetos, o ya sea del sentido que ella misma se confiere (autoconstitución).

Las diferentes formas de intención objetiva de las que habla el fenomenólogo en el pasaje recién citado son ciertamente las distintas vivencias intencionales, pero, al mismo tiempo, son las formas constituyentes de toda objetividad posible. En la última parte del párrafo que se ha venido citando Husserl abunda más sobre esto al introducir dos temas importantes, la intencionalidad y la “representación”<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> Esta constitución totalmente originaria se expondrá con detalle en el Capítulo Tercero de este trabajo.

<sup>69</sup> El uso de este término harlo complicado *no* es el mismo uso, que según algunos filósofos, define a la Modernidad filosófica. “Representación” no significa una imagen interna que pueda o no coincidir con el objeto real representado, aquí más bien debe atribuírsele un sentido cercano al de “presentación”, esto es, el modo en que algo es y tiene sentido ante la conciencia. La aclaración de la noción de “representación” se llevará a cabo en los apartados 2.3 y 2.4.

En lo que toca a la intencionalidad, es fácil rastrear su íntima relación con la constitución, pues es claro que todo objeto que comparezca apunta a alguna vivencia constituyente y viceversa, toda vivencia intencional no puede ser más que vivencia constituyente de objetos u objetualidades. Husserl remarca esto al decir que “ya verifiquemos *intuiciones* percibiendo, imaginando, recordando, o ya pensemos pensamientos en formas empíricas y lógico-matemáticas, siempre existe una mención, una intención, que se endereza hacia un objeto; siempre existe una conciencia que es conciencia *de* ese objeto”<sup>70</sup>. Conciencia de objeto es mención o intención de objeto. La mención a la que el fenomenólogo se refiere no es solamente la mención de los actos que dan sentido (intenciones significativas), sino la mención presente en toda vivencia que se dirige a objetos tales como la percepción, rememoración, expectación, imaginación, mera fantasía, etc.

Inmediatamente después Husserl afirma que:

“la mera existencia de un contenido en la conexión psíquica no es ni mucho menos lo mismo que el ser ese contenido objeto de mención. Para ser objeto de mención, ese contenido necesita primero ser «notado» o «advertido»; y el notarlo o advertirlo es representarlo [presenciarlo], puesto que es dirigir hacia él la mirada”<sup>71</sup>

Según se deja entrever en este pasaje, la “representación” es la que en última instancia posibilita que toda vivencia efectivamente se dirija a objetos, la que hace de los contenidos de conciencia objetos de mención, en suma, quien otorga intencionalidad *objetiva* a las vivencias de la conciencia. Sin embargo lo que habrá que entender por “representación”, si es un acto o parte de un acto, si puede o no encontrarse por sí solo, entre otras cuestiones, sólo puede responderse si se tiene claro qué son los actos o vivencias intencionales como tales, esto es, cuál es su estructura esencial.

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 339.

<sup>71</sup> *Ibid.*

### 2.3 La cualidad y materia como composición esencial de los actos. La imposibilidad de identificar las “representaciones fundamentantes” de Brentano con la materia de los actos

Los actos o vivencias intencionales son vivencias dirigidas a objetos y nada más. Es indiferente si la objetividad intencional o intencionada existe *–i.e., si no sólo es mentada–* no existe, e incluso si no puede existir como es el caso de los contrasentidos, pues la conciencia se dirige en todos estos casos a sus respectivos objetos. Desde el marco categorial de las *Investigaciones lógicas*, las cuales aún no cuentan con la noción de *nóema* (u objeto intencional), el problema es cómo se constituye la referencia a una objetividad *desde y por* la conciencia misma. Dicho en terminología de *Ideas*, el análisis de las *Investigaciones lógicas* sólo tomará en cuenta el polo *noético* de las vivencias intencionales.

Una respuesta provisional la da Husserl al estudiar los actos que dan significación, donde claramente sostiene que son las intenciones significativas las que constituyen la referencia a los objetos. Sin embargo esta respuesta no es suficiente si se recuerda cuál era la tarea que los análisis de la Investigación primera estaban llamados a cumplir: explicar de dónde les viene a las expresiones significativas la propiedad de mentar objetos. Por esta razón en dicha investigación quedan fuera todas las vivencias distintas del significar que como la percepción, rememoración, expectativa, fantasía, etc., también se dirigen a objetos. Si es un hecho que todos estos actos tienen referencia objetiva debe existir algo *en ellos* que posibilite dicha referencia.

En todo acto se puede identificar tres elementos constituyentes fundamentales, el “carácter general de acto” que le da a cada uno de ellos su cuño perceptivo, judicativo, afectivo, etc., el “contenido” que lo determina como percepción de *este* objeto, como juicio de *este otro* objeto, etc., y el contenido sensible o contenido primario que da plenitud a los actos<sup>72</sup>. El “carácter general del acto” es llamado por Husserl *cualidad del acto*, mientras aquello en el acto que le otorga esta o aquella referencia objetiva lo nombra *materia del acto*. Por ejemplo, los

---

<sup>72</sup> Por la importante función que desempeña para los fines del conocimiento, así como su relación con la sensación, que es el hilo conductor de esta investigación, se reserva para el apartado 2.6 la exposición de la “plenitud” como un tercer elemento esencial de los actos.

enunciados “ $14 + 20 = 34$ ” y “Homero es el padre de la literatura occidental” comparten la misma cualidad, a saber, la cualidad del juicio, pero no así la materia. Por otro lado, recordar que “ $14 + 20 = 34$ ” o intuir, mediante la comprobación matemática correspondiente, que “ $14 + 20 = 34$ ” son actos que tienen la misma materia pero distinta cualidad.

Lo primero que hay que observar es que esta distinción, al igual que la distinción entre vivencia intencional y objeto intencional, no se pone de manifiesto mediante deducciones o inferencias de ningún tipo sino que se ofrece en la propia experiencia vivida. Sólo quien vive un acto puede reconocer la cualidad que caracteriza a un acto perceptivo, o a una rememoración, y así sucesivamente. Del mismo modo, apelando sólo a la experiencia vivida, se está capacitado para distinguir la cualidad de la materia, la cual hace que, por ejemplo, la percepción sea percepción de este o aquel objeto<sup>73</sup>.

Si bien la materia determina la referencia objetiva no debe confundirse ésta con aquélla, es decir, no debe identificarse la materia de un acto con su objeto intencional<sup>74</sup>. Existen por lo menos dos razones de peso para mantener esta diferencia. Primero, la materia al igual que la cualidad son elementos componentes de los actos, ambos son ingredientes de las vivencias intencionales y no partes reales o abstractas de los objetos. Confundir materia con objeto intencional no sería más que recaer en la confusión entre conciencia y objeto, entre la vivencia que hace aparecer y el objeto que aparece en ella.

La segunda razón es que sin la materia no hay referencia objetiva plenamente diferenciada. La experiencia nos muestra que no nos dirigimos a un objeto sin más, como si solamente lo señaláramos con el dedo. Lo que sucede la gran mayoría de las veces –salvo cuando nombramos– es que nos dirigimos de un modo determinado a los objetos, no hablamos de Napoleón Bonaparte en general sino como aquel personaje que venció en Jena, o que fue derrotado en Waterloo, o el más grande estratega militar, etc. Aquí el objeto intencional es el mismo, no así el modo en que es mentado. La materia sería entonces el momento del acto que se encarga de proporcionar la referencia objetiva determinada: “en la materia del acto se funda que el objeto sea para el acto éste y no otro; ella es en cierto modo *el sentido de la aprehensión*”

---

<sup>73</sup> Para una exposición clara y sintética de estas distinciones cf. Fernández Beites, P., “Percepción, imaginación y signo en las *Investigaciones lógicas*. Crítica a la teoría de las Formas de Aprehensión”, *Diálogo filosófico*, n° 46, enero/abril, 2000, pp. 53-67.

<sup>74</sup> Cf. Husserl, E., *Ideas I*, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México, 2013, § 129, p. 309.



*objetiva* (o más brevemente *el sentido de aprehensión*) que funda la cualidad”<sup>75</sup>. En otras palabras, la materia del acto comprende qué es mentado y cómo es mentado un objeto (sentido de aprehensión o aprehensivo).

Cuando Husserl menciona que la materia funda la cualidad no debe entenderse literalmente, y pensar que pueden existir materias aisladas a las cuales, eventualmente, se les añada cualidades de acto. La materia *es necesariamente* materia de un acto. Si hay actos, éstos poseen una cualidad y materia determinada en íntima unidad. Postular la existencia de materias aisladas y desligadas de toda cualidad de acto es algo absurdo, entre otras razones, porque no se distinguirían de los “contenidos” de conciencia que, según los empiristas, simplemente están ahí en la conciencia. De igual modo, así como no hay materia sin cualidad tampoco hay cualidades sin materia. Sostener esto sería afirmar que existen caracteres de acto que no se dirigen a algo, lo cual no sería distinto a sostener que hay vivencias intencionales que no son intencionales, lo cual es patentemente un absurdo.

Ahora bien, el hecho de que todo acto sea una compleción de cualidad y materia no impide que los actos tomados en su plena concreción admitan diferencias psicológico-descriptivas. En una representación de la fantasía, por ejemplo, los objetos siempre se *re*-representan con grados variables de claridad, si se trata de un objeto mundano, se suele reproducir su cara o lado frontal, luego su lado posterior no visto, etc. Recurriendo al ejemplo de Husserl, la “imagen” que podemos asociar con los desiertos de hielo de Groenlandia sin duda es diferente en cada persona: mientras que un individuo quizá puede tenerla tan vívidamente que incluso pueda llegar a confundirla con un recuerdo, otro quizá sólo pueda formarse contornos poco definidos y sin color. A pesar de estas y otras diferencias *descriptivas* ambos individuos efectúan el *mismo* acto, es decir, un acto con la misma cualidad (fantasear) y con la misma materia (los desiertos de hielo de Groenlandia).

Puesto que es claro que actos con la misma cualidad y la materia aún admiten diferencias entre ellos, Husserl llama a la unidad indivisa de cualidad y materia *esencia intencional de los actos*, mientras que reserva el nombre de esencia significativa a esta misma unidad, pero en tanto que está presente en actos que funcionan o pueden funcionar como actos dadores de

---

<sup>75</sup> Husserl, E., *Investigaciones lógicas 2*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 523.

significación. El único criterio relevante para decidir si dos o más actos son iguales es si poseen o no la misma esencia intencional o, dado el caso, la misma esencia significativa.

Cuando se sostiene que la materia es quien da la referencia objetiva precisa a los distintos actos de conciencia, parecería que se habla de un acto particular y no de un componente que junto a la cualidad integra realmente a los actos. La tentación de tomar la materia como un acto completo es grande si se tiene presente una de las definiciones que Brentano da de los fenómenos psíquicos: que son representaciones o descansan en representaciones. Haciendo abstracción del uso y abuso que en la historia de la filosofía ha tenido el término “representación”, el *sentido* de este término lo ubica correctamente Husserl cuando afirma que “una vivencia intencional adquiere su referencia a un objeto porque en ella está presente una vivencia del representar, que le *hace presente* el objeto”<sup>76</sup>. Sin la representación el objeto no sería nada para la conciencia, este y no otro es el sentido con que debe entenderse la palabra “representación”, o sea, como equivalente de “presentación”.

Según Brentano el papel que desempeña la representación es absolutamente crucial en toda la vida de conciencia. Si los juicios y emociones –las otras dos especies que junto a las representaciones abarcan la totalidad de los fenómenos psíquicos según Brentano– se dirigen a objetos es porque descansan en representaciones. Por la propiedad de servir de base a los demás actos psíquicos y de no necesitar a su vez de fundamentación, las representaciones pueden, según la interpretación que Husserl hace de la doctrina brentaniana, subsistir sin estar entretajidas con ningún otro acto. De aquí que también puedan recibir múltiples nombres, tales como representaciones base, representaciones fundamentantes, “meras representaciones”, etc.

La principal característica de estas representaciones aisladas es el no poner como existente o inexistente el objeto representado, en que carecen del carácter del *belief* (creencia) presente en vivencias que sí ponen como existente o como inexistente el objeto intencional. Como ejemplos de meras representaciones Husserl menciona los casos de la fantasía donde el objeto aparente ni es afirmado ni es negado, o los casos en que se comprende un enunciado, proposición o afirmación sin creerla o no creerla.

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 532.

Contrariamente a lo que podría pensarse, Husserl no niega las meras representaciones de Brentano, lo que en realidad rechaza es que estos actos *completos* se identifiquen con la materia de los actos:

“Sin duda, es inherente a toda vivencia intencional un componente o factor que cuida de representar la cosa[...] A nosotros nos ha parecido imponerse ineludiblemente el hecho de que este componente haya de ser [...] de un género esencialmente distinto de los caracteres que designamos en otros casos como *cualidades de acto* [...] Entre estos caracteres contamos nosotros también el de aquel «mero» representar”<sup>77</sup>

Para Husserl la representación tal cual la entiende Brentano también está compuesta por cualidad y materia<sup>78</sup>. La representación base es un carácter de acto más entre muchos otros, o dicho con mayor precisión, es una cualidad de acto entre muchas otras tales como la perceptiva, rememorativa, etc. Como tal la representación *no* puede subsistir independientemente, necesita estar acompañada de una materia y viceversa. Los momentos de cualidad y materia de los actos se exigen mutuamente, si bien es cierto que la mirada analítica puede distinguirlos y estudiarlos separadamente, no puede desmembrarlos de las vivencias concretas.

## 2.4 Los actos objetivantes y sus modificaciones cualitativas y materiales

Una vez que se ha distinguido claramente el componente abstracto de los actos que les otorga su referencia objetiva llamado materia, de las meras representaciones que “dejan indeciso” el ser o no ser de los objetos, Husserl considera que se puede reestablecer el principio de Brentano sobre una nueva base, partiendo del sentido más amplio que la noción de representación puede tener, a saber, como “acto objetivante”. Para llegar a este nuevo sentido de representación el fenomenólogo *parte* del concepto de representación nominal: “*todo acto en el cual algo se hace para nosotros objetivo en cierto sentido estricto*, a modo de las

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, pp. 550-551.

<sup>78</sup> En el siguiente apartado, cuando se exponga el concepto de acto objetivante, se explicará cómo la ausencia del carácter de *belief* es una modificación del género objetivante y no algo exclusivo de las representaciones base.

percepciones o intuiciones paralelas, que aprehenden de un solo golpe o mientan en un solo rayo de mención su objeto, o a modo de los *actos sujetos unimembres en los enunciados categóricos*, [...], etc.”<sup>79</sup>.

Podríamos resumir el concepto de representación nominal diciendo que es el acto en que algo se presenta como objeto para nosotros, y cuya principal nota es el aprehender de un *solo golpe*, con un solo rayo de mención, su objeto. Esto explica por qué pueden considerarse como representaciones no sólo los actos que dan significación a las expresiones nominales sino también los actos intuitivos que pueden darles cumplimiento. Desde el punto de vista de la definición de representación nominal, la percepción no tiene ningún privilegio; “aprehender de un solo golpe” no es sinónimo de “presentar en persona”. Esto último puede realizarlo también cualquiera de los demás actos mencionados, pues al igual que la percepción, mientan con un solo rayo el objeto intencional. Si nos atenemos a esta definición de las representaciones nominales, no debe negarse de entrada la inclusión en este género a “los actos sujetos unimembres en los enunciados categóricos”, esto es, a partes de juicios o enunciados que si bien como se verá están emparentados con los nombres no son, en sentido estricto, nombres.

En el juicio no se tiene conciencia de cosas sino de una *situación* objetiva; en la forma más básica del juicio se presenta una cosa respecto a otra, ambas cosas son objetivas para la conciencia, están representadas. Pero el juicio no es una secuencia de representaciones sino una unidad de conciencia que las enlaza:

*“Es una misma cosa llevar a cabo el juicio y adquirir «conciencia» de una situación objetiva en este modo «sintético» que pone algo «con respecto a algo». Se lleva a cabo una tesis y con referencia a ella una segunda tesis dependiente; [...] Esta conciencia sintética es notoriamente algo muy distinto del oponerse algo en una tesis unirradial, por decirlo así, en un posible acto sujeto simple, en una representación”*<sup>80</sup>

En la medida en que el juicio pone un objeto respecto a otro, o en tanto que lleva a cabo una tesis que se refiere a otra tesis, el juicio puede considerarse como un tipo de conciencia *sin-tética*. Por esta razón el juicio es notoriamente diferente al modo en que los actos de una sola

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 555.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 564.

tesis (*i.e.*, unirradiales) –como el percibir o el nombrar por ejemplo– ponen sus objetos, de aquí que el juicio sea un acto que enlaza dos o más tesis, o mejor todavía, un acto que tiene por base dos o más representaciones<sup>81</sup>.

Esto se aclara un poco más con algunas aclaraciones adicionales de los nombres. Cuando se nombra un objeto no se mienta esta o aquella nota del mismo sino el objeto en su totalidad, lo presenta tal y como lo haría la percepción. El paralelismo entre los nombres y las percepciones no sufre menoscabo alguno por el hecho de que un nombre pueda revestir la forma de un juicio, esto es, de una descripción definida “el cartero apresurado” por ejemplo<sup>82</sup>. Con estas indicaciones queda más claro por qué Husserl puede considerar los nombres y los juicios, con las reservas necesarias en este último caso, como representaciones nominales.

Otra distinción importante que pone de manifiesto el análisis de las representaciones nominales es la de nombres ponentes y nombres no ponentes. La distinción verdaderamente radical entre los nombres no está entre los nombres propios y los nombres con forma de enunciados (descripciones definidas), sino en que existen nombres que “ponen el ser” de sus objetos y nombres que no lo ponen. Teniendo presente la amplitud que abraza la representación nominal es natural que Husserl señale que el par ponente-no ponente no se limita a clasificar la totalidad de los nombres sino que se extiende a todos los actos, a todas las representaciones: “la diferencia entre actos ponentes y no ponentes se extiende, en general, *sobre la esfera total* de las representaciones en el presente sentido, que rebasa ampliamente el de las representaciones propiamente nominales”<sup>83</sup>. Se obtiene que los actos o son actos que *ponen* el ser de sus objetos o bien son actos que *no ponen* el ser. La percepción, el recuerdo y la expectación sensible serían ejemplos de actos ponentes, mientras que la mera fantasía y la ilusión libre de toda posición respecto a la realidad del objeto aparente son ejemplos de actos no ponentes.

---

<sup>81</sup> El juicio es el acto sintético por excelencia pero no es la única vivencia sin-tética. Basta recordar todas las vivencias desiderativas, valorativas y volitivas como ejemplos de vivencias que están fundadas en al menos una representación. La diferencia entre el juicio y un deseo por ejemplo estriba, como se verá enseguida, en que la primera es un acto objetivante pero la segunda a pesar de estar fundada en un acto objetivante no lo es.

<sup>82</sup> Que enunciados completos puedan desempeñar una función nominal no es un accidente, es una posibilidad que apunta a la estrecha relación entre nombres y juicios.

<sup>83</sup> *Ibid.*

Con todo y las diferencias que se han establecido, si se hace el balance de lo alcanzado es posible identificar un criterio unificador. Aun de que Husserl insiste reiteradamente en que nombrar es una *especie* de acto distinta al enunciar, esto no implica que pertenezcan a distinto *género* de cualidad. Cuando se hace de un enunciado un nombre, o cuando se retrocede de un nombre al enunciado correspondiente, no hay un tránsito de un género a otro como si se pasara de un acto nominal a una volición o deseo. Del mismo modo, cuando se pasa del mero fantasear un objeto que está libre de toda posición respecto a la realidad o irrealidad del mismo a una percepción que lo da “en persona”, no hay un salto de un género de cualidad a otro. Tenemos entonces que el género que comprende los actos ponentes o no ponentes, téticos (unimembres) o sintéticos (plurimembres) no es otro más que el de los actos objetivantes, que, como ya se dijo, es el sentido más amplio que el término “representación” (presentación) puede alcanzar.

Con todo, los actos objetivantes siguen siendo actos, y como tales poseen cualidad y materia. Por el lado de la cualidad pueden ser ponentes o bien no ponentes; por el lado de la materia pueden ser nominales o bien proposicionales –evidentemente que en su sentido ampliado que se ha ido manejando, esto es, sin reducirlos a los actos propiamente nominales y judicativos–.

Como se mencionó al comienzo de este apartado, Husserl reestablece el principio de Brentano cambiando “representación” por “actos objetivante”, con lo cual se obtiene que toda vivencia intencional o es un acto objetivante o tiene un acto objetivante por base: “ningún acto, o más bien, ninguna cualidad de acto, que no pertenezca de suyo a la especie de las objetivantes, puede procurarse su materia, como no sea por medio de un acto objetivante entretejido con ella en un acto unitario”<sup>84</sup>. Todo aquello que se podía decir de las representaciones fundamentantes de Brentano puede decirse ahora con evidencia de los actos objetivantes de Husserl.

El *plus* que proporciona la evidencia evita caer en errores tales como el confundir la materia con un acto completo. Aún con la admisión de los actos objetivantes, la materia sigue considerándose como aquel momento *abstracto* que constituye la referencia a una objetividad,

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 579.

lo que ahora se pone de manifiesto con la apropiación husserliana del principio de Brentano es que *toda* materia de acto es en realidad la materia de un acto objetivante. Lo mismo hay que decir respecto a la cualidad de los actos no-objetivantes tales como las que se encuentran en las vivencias volitivas, desiderativas y valorativas: son cualidades de actos *fundadas* en cualidades de actos objetivantes. Cualquier acto o vivencia intencional, ya sea que se le considere desde la óptica de su cualidad o de su materia, supone actos objetivantes.

## 2.5 La síntesis de cumplimiento y el papel de la plenitud

En la clasificación que Husserl hace de los actos objetivantes, la percepción, y en general los actos intuitivos, no gozan de privilegio alguno. El hecho de que la percepción y el recuerdo sean ponentes, es decir, que mienten el ser de sus respectivos objetos intencionales no les confiere preeminencia sobre los actos que dejan indeciso el ser de sus objetos. Esto debe entenderse en el sentido de que los actos intuitivos no son más objetivantes que los no intuitivos al detentar ambos, con la misma legitimidad, la propiedad de dirigirse a objetos. Las modificaciones cualitativas y materiales no buscan establecer entonces una jerarquía entre los actos objetivantes sino en organizarlos según los distintos modos en que mientan sus respectivos objetos. Todo lo contrario sucede en la esfera del conocimiento. En esta esfera sí hay actos que acercan más al conocimiento y por ello tienen preeminencia sobre todos los demás. Este es caso de los actos intuitivos.

Según lo ya expuesto sobre la significación, los actos intuitivos tienen la importante tarea de plenificar o dar cumplimiento a las distintas intenciones de los actos. El acto sintético que unifica la intención significativa incumplida y la intuición impletiva, que recibe el nombre de unidad de cumplimiento cognoscitivo, tiene como todo acto un correlato intencional, en este último caso, la identidad objetiva entre el objeto significado y el intuido. Lo que entra en síntesis de cumplimiento son, desde luego, los actos, la significación y la intuición, pero si todos los actos se componen de cualidad y de materia habrá que especificar en cuál de estos dos elementos radica dicha síntesis. Husserl responde en la Investigación sexta “que la materia es aquel

momento, en el carácter de los actos sintetizados en cada caso, que entra *esencialmente* en cuenta para la identificación”<sup>85</sup>. Matizando esta afirmación habrá que decir que las materias son las *depositarias* de la síntesis pero *no es* lo identificado; lo que propiamente se identifica en cada caso *son los objetos representados (presentados) por la materia*<sup>86</sup>.

Ahora bien, si en toda síntesis de cumplimiento genuina existe coincidencia entre materias de actos ¿por qué no puede hablarse de cumplimiento cuando coincide la materia de dos actos cualesquiera, por ejemplo, la de dos actos de significar? Porque cumplimiento es llegar a intuición, llegar directamente a la presencia de lo que en la intención –sea o no significativa– es mentado: “el acto impletivo [intuitivo] obtiene una *preeminencia* que falta a la mera intención y que consiste en que *aqué* comunica a *ésta* la plenitud del «mismo», o por lo menos la acerca más directamente a la cosa misma”<sup>87</sup>. Se concluye entonces que la coincidencia de materia entre los actos es condición necesaria pero no suficiente para el cumplimiento. La intuición *da plenitud* a la intención vacía acercándola más a la cosa, de tal modo que cumplimiento, intuitivación o dar plenitud son en realidad sinónimos:

“la función de la intuición se definirá diciendo que en el cumplimiento propio, y bajo el título de «plenitud», aporta algo realmente nuevo al acto intencional. [...] la «plenitud» se nos presentará como un momento de los actos intuitivos, un momento nuevo frente a la cualidad y la materia, pero que corresponde especialmente a ésta en el modo de un complemento”<sup>88</sup>

Un objeto está realmente presente cuando en la vivencia que lo ofrece se encuentra un momento o elemento llamado plenitud<sup>89</sup>. Esta suerte de “contenido” de las vivencias es el garante de la presencia de las cosas mismas. Antes de hablar de la plenitud es necesario

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 645.

<sup>86</sup> Recordemos aquí que la materia es un momento abstracto de las vivencias intencionales, y en ellas normalmente la atención no está dirigida a los actos o partes de actos sino al objeto intencional, de aquí que Husserl diga que aunque las materias sean las depositarias de la síntesis no sean como tal lo sintetizado.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 646.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 648.

<sup>89</sup> Los análisis que Husserl desarrolla en toda la Sección primera de su Investigación Sexta sólo tienen en cuenta la intuición sensible y, correlativamente, objetos sensibles mundanos. El Capítulo 7 de la misma Investigación (*Op. cit.*, pp. 719-730) analiza si es legítimo o no decir que la intuición categorial da plenitud. Cabe mencionar que entre las tesis que Husserl abandonó de *Investigaciones lógicas* se encuentra justo la del representante categorial (cf. el «Prólogo» de 1920 a la Investigación sexta, *Op. cit.*, p. 594).



mencionar algo más sobre la intención, ya que es justamente ésta la que es susceptible de llegar a cumplimiento o plenificación.

En el capítulo anterior se dijo que el término “intención” se dilata hasta donde quepa hablar de “tender”, “mentar” o “dirigirse a...”, es decir, a todos los actos o vivencias intencionales. En el caso específico de los actos intuitivos la intención se distingue de la intención significativa o signitiva por ser intención cumplida, es decir, por no sólo mentar un objeto sino por presentarlo en la percepción o *re*-presentarlo en los restantes actos intuitivos (rememoración, imaginación, fantasía, etc.). En la intuición el objeto es algo más que pura mención, está ahí él mismo, con algunas de sus notas expuestas pero también con muchas otras que no están expuestas. En la percepción está presente el objeto pero también está ausente, el objeto se da pero al mismo tiempo se retrae. Junto a la mención o intención cumplida se encuentra, con igual evidencia fenomenológica, un haz de intenciones más o menos determinadas que claman por su cumplimiento. Esto queda de manifiesto con mucha claridad en la percepción sensible o tradicionalmente llamada percepción externa.

Cuando percibimos un objeto mundano, por ejemplo una casa, no captamos de un solo golpe la totalidad de sus notas objetivas, vemos *este* lado, cara o aspecto suyo pero no vemos todos lo demás. Percibimos claramente el lado frontal de la casa, identificamos cada uno de los elementos que componen su fachada principal pero no vemos sus costados ni su parte trasera. Sin embargo, aunque estos lados no son percibidos en sentido estricto están “dados” de modo latente, existen rayos de mención que se dirigen hacia ellos, o mejor dicho, son co-mentados. La intención *total* de la percepción se dirige a la casa, pero dicha intención se compone de intenciones parciales, de las cuales una de ellas está volcada al lado propiamente percibido mientras que el resto mientan todos aquellos aspectos de la casa que no son actualmente percibidos, pero que pueden estarlo si se prosigue la marcha de la percepción.

Como cualquier otra intención insatisfecha, las intenciones que mientan todo aquello que no es visto del objeto *claman* por su cumplimiento. Supuesto el caso que dichas intenciones alcancen su respectiva plenificación, podría decirse que ahora dan de un modo “relativamente” más adecuado el objeto que antes. Sin embargo en sentido estricto esto no es verdad porque

al girar o rodear un objeto se presentan nuevas caras o lados a costa de que se ausenten las que antes eran presentes.

En la medida en que ha sido llevada a cabo la desconexión de toda apercepción empírico-psicológica, la co-mención de todo aquello que no es intuido actualmente es un dato fenomenológico *esencial*, identificable en todo acto de intuición, y no un dato que se extraiga por vía inductiva de la descripción empírica. Exista en sí y por sí el mundo externo o no, tengamos o no un cuerpo<sup>90</sup> con órganos de los sentidos que experimenten el mundo, es universalmente válido que toda intuición sensible entrañe intenciones que aluden a todo aquello que no se percibe del objeto y que, al menos idealmente, pueden llegar a cumplimiento:

“toda percepción y toda conexión de percepciones constan de componentes, que pueden entenderse todos desde estos dos puntos de vista, intención y cumplimiento (real o posible); situación que se extiende sin necesidad de más a los actos paralelos de la fantasía y de la imaginación en general”<sup>91</sup>

Si un acto intuitivo es cumplimiento de sentido, donde no sólo se ve sino que se ve *algo con sentido*, la co-mención que alude a todo aquello que no es visto del objeto tiene que entenderse como intención signitativa, pues a lo que se apunta a través de las co-menciones también tiene un sentido más o menos determinado. Por esta razón no debe sorprender que para Husserl estén entrelazadas en todo curso perceptivo o *re-presentativo* (sea rememorativo, imaginativo, etc.), junto a las intenciones presentadoras de la percepción y las intenciones *re-presentadoras* de los actos intuitivos no-perceptivos, intenciones signitativas. Por ejemplo, en el curso de una melodía conocida<sup>92</sup>, cuando se vuelve actual una nota que un instante anterior era anticipada, tiene lugar el cumplimiento de una intención signitativa. Como se pone de manifiesto, “intención signitativa” ya no tiene que ver aquí con alguna relación con expresiones, la intención signitativa que anticipa la nota que está próxima a sonar escapa a toda conceptualización, y por ende a toda actitud reflexiva.

---

<sup>90</sup> Cuerpo tal como lo entienden las distintas ciencias positivas tales como la física, biología y psicología.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 627.

<sup>92</sup> Lo mismo vale *mutatis mutandis* cuando la melodía nos es desconocida, cf., *Ibid.*, p. 626.

Ahora bien, partiendo de la distinción intención-intuición se puede interpretar la plenitud como la presentación (o *re*-presentación) de determinaciones que convienen al objeto, o tal como Husserl lo expresa:

“la plenitud de la representación es el conjunto de aquellas propiedades [que conforman el objeto] pertenecientes a ella misma [*i.e.*, a la representación], por medio de las cuales hace presente analógicamente [en el caso de los actos intuitivos no-perceptivos] su objeto, o lo aprehende como dado él mismo [en la percepción]”<sup>93</sup>

La plenitud es entonces aquello *en* los actos que sirve *efectivamente* de presentador o de “representante” del objeto, es decir, aquello que presenta el objeto mismo o lo presenta analógicamente (*re*-presenta), por ejemplo, su lado realmente percibido o bien sólo recordado. Siendo estrictamente rigurosos, estas dos posibilidades sólo pueden realizarlas la percepción y los actos intuitivos no-perceptivos, de aquí que a pesar de haber incluido las intenciones significativas entre los actos objetivantes, se pueda afirmar que la representación signitiva no es propiamente dicha “representación” (presentación)<sup>94</sup>.

De lo anterior se sigue que si bien es cierto que las notas inactuales del objeto son mentadas (co-mentadas) en el acto intuitivo completo, estas menciones no dan plenitud al acto por ser precisamente intenciones. Las menciones dirigidas a notas inactuales “invitan” a continuar y enriquecer la experiencia del objeto, señalan aspectos de él que *pueden* actualizarse, pero no dan plenitud. La plenitud sólo se constituye por los “momentos” en la vivencia que hacen aparecer en persona o *re*-representativamente al objeto. Husserl llama a estos “momentos” contenido expositivo, contenido intuitivo del acto o, al considerar la plenitud del acto *junto* con su materia, “contenido representante”. Estos contenidos que dan plenitud se dividen en dos grandes grupos: las *sensaciones* como contenidos de la percepción sensible, y los *fantasmas sensibles* como contenidos de todos los actos *re*-representantes (rememoración, expectación, imaginación, etc.).

Si se quisiera establecer una jerarquía entre estos contenidos, habrá que señalar que lo que en última instancia garantiza la presencia de las cosas son las sensaciones y no los así

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 654.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 653.

llamados “fantasmas sensibles”<sup>95</sup>. Por tanto, si los actos intuitivos no-perceptivos tienen carácter *re*-productivo, los fantasmas sensibles valen como contenidos expositivos analógicos o reproductivos, en tanto que las sensaciones serán los contenidos auténticos o *presentativos*. Aun de esta distinción, ambos contenidos tienen en común el ser los fundamentos o bases de las funciones o aprehensiones que los interpretan objetivamente.

Incorporando la plenitud como tercer elemento distinto de la cualidad y la materia de los actos es posible identificar dos casos límites dentro del género “acto objetivante”: un acto lleno de plenitud (intuición pura o acto intuitivo puro) y uno carente de toda plenitud (representación signitativa pura o acto signitivo puro). El primero sería la percepción adecuada en su sentido más riguroso, donde toda propiedad y aspecto del objeto estaría expuesta mediante sensaciones correspondientes; el segundo sería una significación que sin *ningún apoyo* intuitivo, mentara su objeto.

Estos son claramente límites ideales, pues toda percepción sensible es unilateral y dejará necesariamente co-menciones incumplidas. Mientras que en el caso de las significaciones, éstas necesariamente han de apoyarse en la intuición, a saber, en la intuición del signo sensible, puesto que “la significación no puede flotar en el aire”<sup>96</sup>. Esto no quiere decir que la intuición del signo cumpla el acto significación, más bien Husserl busca llamar la atención sobre el hecho de que es el contenido representante, presentador o expositivo de la intuición del signo quien posibilita la significación *en concreto*.

Como se puede ver, la relación entre la materia del acto de significar y el contenido representante de la intuición del signo es accidental o extrínseca, puesto que cualquier contenido representante puede dar cuerpo a la significación, por ejemplo, da lo mismo que una palabra se escriba en papel o se labre en letras de oro. Sin embargo esto no sucede así en los actos intuitivos.

En ellos, señaladamente en la percepción, la relación entre materia y su contenido representante es esencial o intrínseca. Husserl hace una interesante observación en este respecto: “no está enteramente a nuestro arbitrio el *como qué* podamos aprehender un

---

<sup>95</sup> Los fantasmas sensibles son modificaciones de los datos de sensación que, como ya se dijo, son los contenidos que se encuentran en los actos intuitivos no-perceptivos o *re*-presentantes (cf., *Ibid.*, p. 655).

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 664.

contenido (en qué sentido aprehensivo); y no sólo por razones empíricas [...] sino porque el contenido a aprehender nos pone límites por cierta esfera de semejanza y de igualdad”<sup>97</sup>.

Con esto se alcanza una intelección de suma importancia para los fines de este trabajo. En este pasaje Husserl insinúa que existe cierta regularidad que enlaza la *misma* materia con el *mismo* contenido expositivo para dar lugar al aparecer de un *mismo* y objeto unitario, regularidad que vale la pena insistir, se resiste a nuestro arbitrio. Esto significa que no podemos aprehender de cualquier modo las sensaciones, su propia naturaleza o modo de ser establece ciertos límites que, tal parece, posibilita la presentación de objetos. Por qué es esto así es algo que la fenomenología no puede responder:

“si se pregunta [...] qué es lo que hace que el mismo contenido pueda ser aprehendido en el sentido de la misma materia y una vez en el modo del representante intuitivo y otra en el de un representante signitivo, [...], no puedo dar una respuesta que nos lleve adelante. Trátese de una diferencia fenomenológicamente irreductible”<sup>98</sup>

Todo parece apuntar a que las sensaciones son un límite para la conciencia constituyente de objetos trascendentes.

## 2.6 Las sensaciones como vivencias no intencionales

Bajo el título de “plenitudes” queda bien delimitada la *función* que las sensaciones desempeñan dentro de la síntesis de cumplimiento cognoscitivo: en la percepción las sensaciones son los momentos que garantizan la presencia “en carne y hueso” de los distintos objetos. Sin embargo hasta aquí, no resulta del todo claro qué son en sí mismas las sensaciones. Según los resultados alcanzados, los contenidos sensibles o datos de sensación son elementos no-independientes del acto perceptivo concreto, partes ingredientes de la vivencia, o para decirlo brevemente, son contenidos inmanentes. Si las sensaciones tienen que estar necesariamente unidas con el carácter aprehensivo del acto perceptivo presentando algún lado

---

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 665.

o aspecto del objeto, o si es posible encontrarlas libres de esta función perceptiva son cuestiones que en *Investigaciones lógicas* y en *Ideas* I Husserl deja sin respuesta.

No obstante antes de plantear explícitamente estas interrogantes, hay que dar un paso atrás y hacer frente a la situación que ya salió a la luz: que ciertos contenidos inmanentes entretejidos en las percepciones presentan objetos dados directamente, objetos que están ellos mismos “en persona” o “en carne y hueso”.

No formulado explícita ni terminológicamente de un modo adecuado, la cuestión que se asoma aquí es la que Husserl llamará posteriormente “el problema trascendental”<sup>99</sup> que, *grosso modo* expuesto, consiste en explicar cómo se constituye la trascendencia del mundo desde la inmanencia de la subjetividad de la conciencia. No es exageración ni menos aún una ocurrencia afirmar que el problema trascendental es planteado radicalmente en el seno de la discusión sobre el estatuto de las sensaciones, pues si la percepción es la conciencia madre, la intuición por excelencia, el modo de conciencia al que remiten todos los demás como su base, y si la sensación es el componente de esta vivencia que en última instancia asegura la presencia de la cosa, entonces la solución del problema de la constitución del mundo exige el esclarecimiento de la constitución de las vivencias de sensación.

Por mucho que la percepción esté caracterizada como captación directa del objeto y por más que su intención pretenda ser algo más que mención vacía, lo único que puede evitar que el objeto sea interpretado inmanentemente, como si fuera parte integrante de la conciencia, es la presencia de los contenidos presentadores o sensaciones. Sin éstas no puede haber función o aprehensión presentativa, pero tampoco la aprehensión que es propia de las *representaciones*, porque son las modificaciones *de* las sensaciones (fantasmas sensibles) las que suministran el contenido que ha de ser aprehendido objetivamente en los actos intuitivos no-perceptivos.

Aunque en *Investigaciones lógicas* Husserl sólo tiene en consideración el papel que las sensaciones desempeñan dentro de la constitución de objetos trascendentes mundanos, su relevancia también puede extenderse a la constitución de objetividades trascendentes de otros órdenes, por ejemplo a los otros-yo y a los objetos ideales.

---

<sup>99</sup> Cf., Husserl, E., *El artículo de la Encyclopaedia britannica*, UNAM, México, 1990, Apartado 6, pp. 69-71.

En el primer caso, tenemos noticia “directamente” de otro yo cuando *percibimos* su cuerpo, y más precisamente, cuando experimentamos su cuerpo no como cosa del mundo que simplemente está ahí delante sino como un cuerpo vivo, es decir, como índice que señala a la vida de conciencia de un yo que no soy yo, el cual a su vez experimenta el mundo y que me reconoce a mí mismo como otro yo. Si bien la percepción del cuerpo ajeno no es, ni de lejos, el único ni el más importante proceso concienal para la constitución de la experiencia del otro, sí es el primer peldaño de la misma; sin ella no sabríamos nada de los otros. De aquí que la dilucidación del estatuto de los datos de sensación sea pertinente para cualquier acto perceptivo sensible, incluyendo la del cuerpo ajeno.

En segundo lugar, el que los objetos ideales se tengan que apoyar en una base sensible no puede significar la recaída en el empirismo, sobre todo si se recuerda cómo caracteriza Husserl la relación entre significación y el contenido representante de la intuición del signo que le proporciona una base. Para el acto de significar es completamente indiferente si es notificado en este o aquel signo con esta o aquella propiedad sensible, pues la relación entre el contenido representante y la materia de la significación es accidental o extrínseca. De este modo, así como una significación no puede flotar en el aire, tampoco puede constituirse originariamente un objeto ideal sin tener ningún apoyo en la intuición sensible. El recurrir a los dedos de la mano, o a las rayas trazadas en un cuaderno para captar el número cinco, son ejemplos de la “base sensible” necesaria para captar directamente idealidades. Lo que evita la subsunción de lo ideal a lo real es que la intuición de un objeto ideal a pesar de ser un acto fundado, el cual supone inevitablemente un acto de intuición sensible, y por ende, datos de sensación, como tal es con total certeza intuición, captación directa de algo que se da en sí mismo.

Aun de su innegable participación para la constitución de las distintas trascendencias las sensaciones solas no pueden realizar esta función constitutiva, necesitan estar unidas con un carácter, función o aprehensión de acto. Esto se expone a detalle en la Investigación quinta, en la cual se establece la diferencia entre aprehensión, interpretación o apercepción, y aquello que es aprehendido, interpretado o apercebido, y que Husserl agrupa bajo el título de contenido “vivido” o “sentido”. Los datos sensibles vendrían a ser estos contenidos *vividos* que experimentan la aprehensión o apercepción objetivante, que “presta a los momentos antes

designados [a las sensaciones] la referencia a las propiedades objetivas *correspondientes a ellos y por ellos expuestas*<sup>100</sup>. En suma, es el carácter o aprehensión perceptiva la que da a las sensaciones la cualidad de presentar *en la vivencia* la propiedad objetiva de una cosa<sup>101</sup>.

Puesto que no vemos sensaciones visuales “verdes” y “café” distribuidas en esta y aquella “forma”<sup>102</sup>, sino el verde de la copa de un árbol y la coloración café de su tronco, Husserl dispone de los elementos necesarios para definir a la percepción: “la percepción es para nosotros un *plus* que consiste en la vivencia misma, en su contenido descriptivo frente a la existencia bruta de sensación; es el carácter de acto que anima la sensación, por decirlo así, y que hace por *esencia* que percibamos este o aquel *objeto*”<sup>103</sup>.

Si la función o aprehensión de acto es la que hace aparecer las cualidades del objeto es porque las sensaciones, en sí mismas, son vivencias no intencionales, o mejor, pre-intencionales. Desde el marco fenomenológico elaborado en las *Investigaciones lógicas*, las sensaciones como tales, en sí mismas consideradas, *no se dirigen a nada*, únicamente por medio de la apercepción objetivante de un acto pueden dirigirse intencionalmente a esto o aquello. Como ejemplos de sensaciones en sentido estricto Husserl menciona la “afección” (o “vivencia”) que tiene lugar cuando se es consciente de texturas, sabores, olores, sonidos y colores; como ejemplos de sensaciones en sentido lato se encuentran el placer y dolor, así como ciertos apetitos e instintos. La sensación en sentido estricto y en sentido lato conforman lo que en el primer volumen de las *Ideas* el filósofo moravo llama *hýle*<sup>104</sup>.

Podría objetarse que la no intencionalidad de las sensaciones no encuentra sustento en la experiencia que verdaderamente tenemos. Que el dolor de quemarse por ejemplo, no se da sin referirse intencionalmente por un lado a la parte del cuerpo quemado y por otro al objeto caliente que nos quema. La respuesta de la fenomenología husserliana a esta crítica, si en verdad aspira a ser una respuesta genuina y sólida, no puede echar mano de postulados o

---

<sup>100</sup> Husserl, E., *Investigaciones lógicas 2*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 655.

<sup>101</sup> Este punto será desarrollado con más profundidad en el Capítulo Cuarto (4.3.4).

<sup>102</sup> Entrecomillo sustantivos y adjetivos siempre que me refiero a las diferencias de “matiz” o “contenido” que existen entre las sensaciones. Creo que este recurso está justificado porque el “contenido” de cualquier dato de sensación es diferente a las propiedades sensibles que pertenecen a los objetos. Las sensaciones son elementos ingredientes de las vivencias, mientras que las propiedades sensibles son elementos integrantes de los objetos.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 503.

<sup>104</sup> Husserl, E., *Ideas I*, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México, 2013, § 85.



inferencias de ningún tipo, sino sólo recurriendo a la evidencia que la propia experiencia nos entrega. La primera observación pertinente es que del *hecho* de que las sensaciones estén acompañadas de un carácter aprehensivo no debe concluirse que sean ya en sí mismas intencionales. Puede muy bien ocurrir, como lo defiende Husserl, que las sensaciones como tales no sean intencionales y sólo por medio de la “interpretación” o función aprehensiva de los actos expongan cualidades objetivas. Una segunda observación es que la referencia objetiva o carácter intencional, por sí mismo, no funda la vivencia dolorosa que padecemos cuando nos quemamos. Gracias a la intencionalidad “sabemos” que este o aquel objeto nos quema, pero el dolor de la quemadura *como tal* no depende de esta referencia. Puede concebirse un dolor sin un objeto que lo cause pero no un dolor sin la sensación dolorosa, o como también puede decirse, sin el sentir doloroso<sup>105</sup>.

Con todo lo hasta ahora expuesto es claro que la distinción fenomenológica fundamental que atraviesa todas las demás distinciones es la que existe entre el aparecer y lo que aparece, entre la vivencia y lo vivenciado. Inclusive en el caso de las sensaciones, que necesariamente intervienen en la constitución de objetos trascendentes mundanos, este principio fenomenológico se mantiene. Por lo tanto, es partiendo de la evidencia de este principio que se logra la correcta comprensión de la apropiación husserliana de un término tan caro a la filosofía como es el de sensación.

Las sensaciones fenomenológicamente consideradas son vivencias, o mejor dicho, partes que componen realmente a las vivencias de la conciencia, y que por tal razón *no pueden confundirse con trascendencias, ni asumir la existencia “en sí y por sí” de trascendencias*. La sensación entendida fenomenológicamente se opone a su interpretación como estímulos o impresiones que provienen del mundo externo, interpretación que sobra decirlo, opera con trascendencias existentes en sí y por sí, es decir, con postulados no evidentes.

Es cierto que mediante una aprehensión inherente a los actos intuitivos las sensaciones exponen aspectos, cualidades o propiedades de los objetos; también es cierto que cabe admitir que “las cosas *aparentes*, como tales, las meras cosas de los sentidos, están constituidas de una *materia análoga* a aquella que como sensaciones contamos entre los contenidos de

---

<sup>105</sup> Al final de esta apartado se explicará porque no es posible distinguir entre el sentir y lo sentido.

conciencia”<sup>106</sup> pero esto no debe dar pie a equívocos, y orillar a la disolución de la diferencia entre contenidos vividos y contenidos intencionales. El momento *de* la percepción que se encarga de presentar o exponer el objeto no se identifica con este último, la sensación de “verde” o “verde sentido” –por llamarla de algún modo–, *no es* el verde percibido en el árbol.

Del hecho de que las sensaciones contribuyan a la constitución de trascendencias no se sigue que ellas mismas sean trascendencias. Este es el error que Husserl cree encontrar en Brentano, quien considera los contenidos presentantes (*i.e.*, las sensaciones) como fenómenos físicos<sup>107</sup>. Resulta entonces que aprehender como trascendencias las vivencias de sensación significa disolver la diferencia fenomenológica fundamental que Husserl defiende una y otra vez a lo largo de todas las *Investigaciones lógicas*, conciencia (inmanencia) y no conciencia (trascendencia).

En lo que respecta al modo en que tenemos experiencia de las sensaciones sólo puede decirse que es del todo inmediato, igual de inmediata que es la conciencia de nuestra propia existencia o la conciencia de nuestras propias vivencias. Husserl se esfuerza en llevar a palabra esta inmediatez recurriendo a expresiones tales como “contenidos vividos” o “contenido sentido”. Esta elección terminológica tiene la intención de contrastar el modo de ser de la conciencia que es previo a toda reflexión y tematización. Justamente el vivir o sentir simple y llano es lo que se puede considerar anterior en sí a estas modulaciones teoréticas de la conciencia. En este nivel prerreflexivo de la conciencia transcurren las sensaciones: “las *sensaciones*, e igualmente los actos que las «aperciben», son *vividos*, pero *no aparecen objetivamente*; no son vistos, ni oídos, ni *percibidos* con ningún «sentido». Los *objetos*, por otra parte, aparecen; son percibidos, pero *no son vividos*”<sup>108</sup>.

El que los datos de sensación no aparezcan objetivamente, que no tengan como tales ningún sentido trascendente, es fundamental para rechazar todas aquellas posturas que sostienen que la conciencia es volcadura al mundo *y nada más*. La inmediatez absoluta de la conciencia consigo misma, que se pone de manifiesto en las sensaciones, y que se designa como un vivir o sentir, es experiencia pre-objetiva. Si la conciencia no se asume a sí misma como un

---

<sup>106</sup> Husserl, E., *Investigaciones lógicas 2*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 771 (las últimas cursivas son mías).

<sup>107</sup> Cf., p. 773.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 503.

objeto no significa que se asuma entonces como sujeto, si por éste se entiende única y exclusivamente lo que está contrapuesto a un objeto. La experiencia que la conciencia tiene de sí es también anterior a la distinción sujeto-objeto. Este esquema, que erróneamente se llega todavía a atribuir a las vivencias intencionales –pues la intencionalidad correctamente entendida no se encuadra en este esquema–, se quiebra definitivamente al vivir o experimentar sensaciones.

Consciente que el término “sentimiento” puede hacer mención a los actos afectivos como el agrado y desagrado, aprobación y desaprobación, tanto como a las *sensaciones afectivas* o sentimientos sensibles (dulzura, amargura, etc.), Husserl aclara en una nota al pie: “identifico aquí como en todos los puntos la sensación de dolor y el «contenido» de la sensación de dolor; pues no reconozco en general actos de sensación propios”<sup>109</sup>. Esta cita muestra que únicamente tiene sentido distinguir entre el aparecer y lo que aparece en las vivencias intencionales. En las sensaciones no existe una distancia y mucho menos una separación entre el sentir y lo sentido, para decirlo de un modo aún más claro: esta distinción no es aplicable<sup>110</sup>. No hay “contenido” de sensación ni un sentir que experimente dicho contenido por la misma razón que las sensaciones no pueden entenderse bajo la dinámica sujeto-objeto, a saber, porque ambas distinciones tienden a establecer un divorcio, una separación, donde no la hay. Las sensaciones en sí y por sí no admiten diferencia interna alguna, son, por decirlo de algún modo, unidades meramente vividas<sup>111</sup>.

En otro contexto, con otras palabras, pero teniendo en mente la misma idea Husserl reconocerá explícitamente que “no toda constitución responde al esquema contenido de aprehensión-aprehensión”<sup>112</sup>. Este esquema no corresponde a la constitución de las propias sensaciones, las cuales, como se verá en el próximo capítulo, se constituyen ante todo temporalmente.

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 509.

<sup>110</sup> Cuando Husserl estudia la subjetividad absoluta o conciencia tempoconstituyente como un “sentir”, caracterizada en el Anexo XII de las así llamadas “Lecciones de 1905” (cf., Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 151-156) podrá establecerse de nuevo la distinción entre las sensaciones (lo sentido) y el sentirlas (el sentir). En el próximo capítulo se expondrá esto a detalle.

<sup>111</sup> Lo cual, dicho sea de paso, no niega la diferencia entre sensaciones, ni la posibilidad de encontrar en ellas notas esenciales que las engloben idealmente en especies y géneros.

<sup>112</sup> Husserl, E., *Lecciones de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002, p. 29.

## 2.7 El yo como complejión real de vivencias en las *Investigaciones lógicas*

Puesto que en el apartado pasado se ha echado mano de distintas acepciones del término “conciencia”, convendría tener una visión panorámica de la problemática del yo en las *Investigaciones lógicas* para cerrar este capítulo.

En la Investigación quinta Husserl comienza separando los tres sentidos fenomenológicamente relevantes en que cabe hablar de conciencia: como complejión real de vivencias en la unidad de su curso, como conciencia o percepción interna y como vivencia intencional. Si bien el fenomenólogo se centra prácticamente en toda esta Investigación en las vivencias intencionales y sus contenidos, esto no quiere decir que rechace los otros dos sentidos de conciencia. El interés que anima esta investigación es, en palabras de Husserl, “definir el concepto de acto psíquico con arreglo a su esencia fenomenológica”<sup>113</sup> y no cómo puede la conciencia ser consciente de sí misma (conciencia interna), ni cómo se entretrejen las vivencias en su transcurrir (complejión real de las vivencias). Por ello estos dos últimos problemas quedan relegados a apretados párrafos pero, al fin y al cabo, reciben un tratamiento esquemático.

La conciencia entendida como la consistencia real del yo es objeto de estudio de la psicología empírica. A pesar de las notables diferencias entre los sucesos físicos y psíquicos, las vivencias son consideradas por la psicología como sucesos *reales*, que al transcurrir y enlazarse de distintos modos forman la unidad *real* de la conciencia de un sujeto psíquico. “Real” significa aquí realidad efectiva, es decir, lo que es contrario tanto a lo meramente posible como a lo ideal, por esta razón las vivencias se conciben como hechos que integran la conciencia de un sujeto psíquico, el cual no puede concebirse más que como realmente existente, esto es, como un yo empírico. Las percepciones, *re-presentaciones*, juicios, emociones, deseos, voliciones, etc., serían entonces elementos de un yo empírico particular.

Husserl puede suscribir esta acepción de conciencia siempre y cuando sea depurada fenomenológicamente, esto es, siempre y cuando quede suspendida la referencia a cualquier existencia real, sea física o psíquica. Aunque Husserl no cuenta todavía con la ayuda de la *epoché* o reducción fenomenológica, la suspensión de la apercepción empírico-psicológica le permite

---

<sup>113</sup> Husserl, E., *Investigaciones lógicas 2*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 475.

por un lado realizar análisis que no son descriptivos en el sentido de la psicología, y por el otro alcanzar el concepto de vivencia pura. Con esta inhibición de la posición natural se gana la esfera de evidencia absoluta, y los viejos problemas filosóficos tales como el de la existencia o inexistencia en sí y por sí del mundo, la relación entre el cuerpo y el alma, si existe o no la libertad dentro del orden casual natural, etc., quedan de lado. No es necesario resolver estas cuestiones para realizar investigaciones fenomenológicas sobre las vivencias en que experimentamos el mundo, o la experiencia que tenemos de nuestro cuerpo, así como la experiencia del “yo puedo”.

En lo que respecta al yo, el Husserl de *Investigaciones lógicas* está más cerca a Hume que a Descartes. El yo, el *ego*, no es una sustancia, no es una entidad simple que subsiste inalterada y que es separable del flujo de sus vivencias, pues “si distinguimos el cuerpo del yo y el yo empírico, y restringimos el yo psíquico puro a su contenido fenomenológico, el yo queda reducido a la unidad de la conciencia, o sea, a la complexión real de vivencias”<sup>114</sup>. Si tiene sentido hablar de un yo tiene que ser del yo que vive activo o pasivo, teórico o práctico, contemplando estéticamente un cuadro o juzgando sobre él, etc. a través de sus distintas vivencias, en pocas palabras, un yo que, aprehendido empírica o fenomenológicamente, es inseparable de sus vivencias. El yo fenomenológico es, como ya mencionamos arriba, la unidad de la conciencia y no un ente que mediante determinadas funciones unifique los contenidos de conciencia. Pasemos ahora al otro concepto de conciencia.

Si el espacio que Husserl dedica a la conciencia como consistencia real de las vivencias es reducido, el que le dedica a la conciencia o percepción interna es prácticamente nulo. Sin embargo esto lo compensa con la riqueza de las líneas sobre este tema. En lo esencial, el fenomenólogo se dedica a mostrar que la percepción interna no se identifica en muchos casos con la percepción adecuada, o usando terminología brentaniana, que es falso que todo fenómeno psíquico sea evidente y que todo fenómeno físico sea no evidente. Esto no es una proposición hipotética sino una consecuencia del abstenerse de admitir trascendencias tanto como de la apropiación que hace Husserl de la noción de percepción adecuada.

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 481.

Como se ha repetido reiteradas veces, percepción vale como presencia “en persona” del objeto en sí mismos, es el acto intuitivo que a diferencia de los demás tiene verdaderamente “asido” el objeto. Ahora bien, puesto que la incertidumbre de la no correspondencia entre el aparecer y el objeto que aparece sólo tiene cabida cuando se trata de un objeto trascendente, entonces

“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, [...] y esto, considerado exactamente, sólo es aplicable a las vivencias en sentido fenomenológico puro”<sup>115</sup>

Sin embargo no puede decirse sin más lo contrario, y aventurar la conclusión de que la conciencia siempre que está dirigida a sus vivencias, tiene evidencia de ellas en sentido estricto. La psicología por ejemplo, no obstante que tiene por objeto temático las vivencias, se posiciona fuera de la esfera de dación absoluta cuando las aperece como sucesos o hechos de seres psicofísicos reales. Desde el principio la psicología está postulando trascendencias, de aquí que Husserl concluya que “son aperecidos de modo trascendente todos los fenómenos psíquicos aprehendidos en la actitud natural y en la de las ciencias empíricas”<sup>116</sup>. Por lo tanto, solamente puede existir percepción adecuada de las vivencias cuando éstas son aperecidas de modo puro, o lo que es lo mismo, en un tratamiento fenomenológico de las mismas.

Cuando llega el momento de determinar qué tipo de relación existe entre la conciencia entendida como el complejo real de vivencias y como percepción interna según la tesis que al respecto suscribe Brentano<sup>117</sup>, Husserl roza la espinosa cuestión de cómo la conciencia es consciente de sí misma, es decir, cómo es posible la autocaptación de la conciencia<sup>118</sup>.

La dificultad radica en evitar el regreso al infinito al que parece inevitable sucumbir cuando se sostiene que la conciencia además de ser conciencia de algo ajeno es conciencia de sí misma (autoconciencia). El problema consiste en que si los objetos son conscientes en

---

<sup>115</sup> *Ibid.*

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 770.

<sup>117</sup> *Ibid.*, pp. 481 y 482.

<sup>118</sup> Este problema que apenas se vislumbra en *Investigaciones lógicas* se trata con profundidad en la Sección tercera, y en los apéndices correspondientes a ellas, de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*.

distintas vivencias, la conciencia sólo puede ser objeto de sí misma merced a una vivencia determinada. Para que esta vivencia realice esta función tendría a su vez que ser consciente en otra vivencia, ésta en otra, y así *ad infinitum*.

La solución de Husserl a esta dificultad comienza recordando el *cogito ergo sum* cartesiano: “en el juicio *yo soy*, la evidencia pende de cierto núcleo que hay en la representación empírica del yo y que no está definido con rigor conceptual”<sup>119</sup>. Sin prejuizar nada, atendiendo a la experiencia realmente vivida, resulta que en la representación empírica del yo (del yo apercebido como sujeto psicofísico que existe en el mundo, posición que por cierto comparte la actitud natural) subyace un núcleo “inefable” que escapa a una determinación conceptual precisa. Inefable más no ficticio, pues este núcleo se encuentra dado de antemano en el yo empírico, es decir, se vive o experimenta cuando se representa el yo empírico. Lo mismo sucede con otros juicios de la percepción interna distintos del “yo soy”, cualquier enunciado de la forma yo percibo, imagino, juzgo, recuerdo, esto o aquello, “no son plenamente aprehensibles y expresables de un modo conceptual; son sólo evidentes en su intención viva, no comunicable adecuadamente por palabras”<sup>120</sup>.

La conciencia de nuestro ser, de que existimos, y que se expresa históricamente en la célebre expresión cartesiana “yo soy”, así como la conciencia del modo en que vivimos (percibiendo, imaginando, etc.) son evidentes en la *intención viva*, consiste en *un vivir del todo inmediato* y no en una vivencia o acto especial. Desde luego que la conciencia puede hacer tema sus vivencias pero esto no representa un regreso al infinito. Cuando esto sucede, la conciencia, que es en todo momento un vivir inmediato, en vez de vivir *en* ellas vive *dirigida a* ellas, es decir, se ocupa de lo que se encuentra en su propio vivir inmediato. Esto se puede ilustrar en la comparación entre el modo en que la conciencia se encuentra en el simple percibir y el modo en que se encuentra cuando tematiza, observa o pone atención al percibir. En el primer caso somos conscientes en el percibir mismo, vivimos en él tal cual se da, en el segundo somos conscientes tematizando u observando el percibir. La conciencia interna *originaria* consiste en

---

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 482.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 483.

este vivir inmediato de la conciencia<sup>121</sup>, y es al mismo tiempo la posibilidad de que posteriormente haya reflexión sobre las vivencias y actos.

La respuesta a la pregunta de cómo se pasa de esta conciencia originaria a la constitución de una corriente unitaria de una vida de conciencia (compleción real de vivencias) también encuentra una primera formulación en el párrafo sexto de la Investigación quinta:

“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)”<sup>122</sup>

Reservando para el próximo capítulo de este trabajo la exposición detallada sobre esta importante y compleja cuestión, es pertinente llamar la atención sobre un último punto.

A pesar de que la fenomenología se lleva a cabo en actos teórico-reflexivos y echa mano de categorías y conceptos, lo que la distingue de otras disciplinas y le hace pretender el título de ciencia fundamental radica en su método y en su objeto de estudio. Sobre el método ya se ha hecho hincapié en que no obstante de no contar con las nociones metodológicas de la *epoché* o reducción fenomenológica, los análisis de las *Investigaciones lógicas* admiten en lo general, como el propio Husserl lo reconoce, la suspensión de toda referencia a trascendencias, de tal modo que afirmará en el apéndice de esta obra que “han sido fenomenológico puras todas las investigaciones de la presente obra, en la medida en que no tenían tema ontológico”<sup>123</sup>.

En lo que corresponde a su objeto temático, a la conciencia pura, debe distinguirse el modo en que se accede a ella y lo que ella misma es. Si bien la fenomenología es una disciplina teórica que se materializa en actos reflexivos y lingüísticos, la conciencia que estudia no es, al menos no en sus capas más profundas, reflexiva, teórica y lingüística sino justamente prerreflexiva, pre-teórica y pre-lingüística. La fenomenología busca dar cuenta de todos los

---

<sup>121</sup> Cf. Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002, Apéndice XII, pp. 151-156.

<sup>122</sup> Husserl, E., *Investigaciones lógicas 2*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 483.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 772.



niveles constitutivos de la conciencia, desde los más fundantes y primigenios hasta las más superficiales.

## CAPÍTULO III. El tiempo inmanente como forma de toda unidad objetiva y la conciencia última tempoconstituyente.

### 3.1 La fenomenología del tiempo y sus tres niveles de análisis

#### 3.1.1 La “exclusión” del tiempo objetivo y el descubrimiento del tiempo inmanente

El que la pregunta por el ser no es la pregunta primordial de la fenomenología se reafirma en las primeras líneas de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. En contraposición a la manera de interrogar por el tiempo de San Agustín, Husserl no busca saber *qué es* o cuál es *el ser* del tiempo, sino cómo es que tenemos *conciencia* del tiempo. El verdadero problema del tiempo no es entonces saber lo que es, pues para Husserl al igual que para el filósofo cristiano el tiempo *es* lo más conocido por todos, sino el dar cuenta suficientemente de la experiencia que, efectivamente, tenemos de él.

La originalidad y radicalidad característica de la apropiación fenomenológica de la problemática del tiempo se deja ver desde el primer momento. En la «Introducción» a las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* Husserl hace el distingo fundamental entre el tiempo objetivo, tiempo del mundo o del cosmos (*i.e.*, el tiempo en el cual los objetos mundanos duran, ya sea permaneciendo invariados o en constante mudanza), y el tiempo que es propio de la vida de conciencia y de todas sus vivencias, esto es, el también llamado tiempo inmanente.

Si ha de partirse de esta primera distinción es completamente natural que la pregunta a responder sea “cómo la objetividad temporal, es decir, la objetividad individual en general puede constituirse en la conciencia subjetiva del tiempo”<sup>124</sup>. Esto quiere decir que estamos de nueva cuenta ante un problema de constitución: cómo puede tener la conciencia experiencia de un tiempo donde se insertan los objetos del mundo. De igual modo que todo objeto posee cierto sentido merced a un determinado proceso constitutivo, el tiempo en todas sus formas,

---

<sup>124</sup> Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002, p. 25.

como tiempo de la vida del sujeto, como tiempo del mundo, como tiempo de una comunidad intersubjetiva, o bien como tiempo histórico, ha de constituirse, esto es, cobrar sentido “en” la conciencia.

La necesidad de distinguir entre tiempo del mundo y tiempo inmanente es totalmente crucial para llevar a cabo el análisis fenomenológico de la conciencia del tiempo, y no tiene por motivación más que hacer caso del “principio de todos los principios”: en atenerse en todo momento en lo que se da y sólo en los límites en que se da<sup>125</sup>. Esto implica en el caso de la fenomenología, como se ha visto con algo de detalle, “poner entre paréntesis” o abstenerse de ejecutar la tesis de la actitud natural, es decir, evitar dar por sentado sin más que el mundo existe realmente “en sí y por sí”, independiente de cualquier vínculo con la conciencia. Esto implica en el caso de la problemática del tiempo “la completa exclusión de cualesquiera asunciones, estipulaciones y convicciones a propósito del tiempo objetivo —exclusión de todos los presupuestos trascendentes acerca de lo que existe—”<sup>126</sup>. El recurrir a la aquí llamada “exclusión” del tiempo objetivo obedece a la misma razón por la que en *Investigaciones lógicas* hay que cuidarse de no ejecutar la apercepción empírico-psicológica de la actitud natural, esto es, por el estatuto no evidente de toda trascendencia.

Conviene recordar que antes de 1907 “exclusión” no significa negación o rechazo de la existencia de lo trascendente, el término “exclusión” es aquí utilizado como sinónimo de “poner entre paréntesis”<sup>127</sup>, y tiene la función de señalar que ninguna trascendencia puede ser el punto de partida de la fenomenología. La propuesta de una “exclusión” del tiempo es, decíamos, consecuencia del retrotraerse a la esfera de evidencia absoluta de la conciencia pura (la cual se alcanza al “desconectar” cualquier referencia a vivencias de seres psicofísicos reales)<sup>128</sup>; la

---

<sup>125</sup> Husserl, E., *Ideas I*, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México, 2013, § 24.

<sup>126</sup> Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002, p. 26.

<sup>127</sup> “Nuestro propósito es un análisis fenomenológico de la conciencia del tiempo. Como todo análisis de esta índole, ello implica la completa exclusión de cualesquiera asunciones, estipulaciones y convicciones a propósito del tiempo objetivo —exclusión de todos los presupuestos trascendentes acerca de lo que existe— [...] De igual modo que la cosa real efectiva y el mundo real efectivo no son dato fenomenológico ninguno, tampoco lo es el tiempo del mundo, el tiempo real, el tiempo de la naturaleza en el sentido de la ciencia natural y también de la psicología como ciencia natural de lo anímico” (Husserl, E., *Op. cit.*, p. 26).

<sup>128</sup> Tan poco fenomenológico sería ejecutar ingenuamente la tesis de la actitud natural como de negarla sin más, es decir, tan erróneo sería pasar de una *acrítica aceptación* del mundo “en sí y por sí” existente independientemente de nosotros, a una *acrítica negación* del mundo existente “en sí y por sí”. Entender la “exclusión” del mundo literalmente, como negación de la existencia del mundo, y por lo tanto como la completa imposibilidad de hablar de trascendencias mundanas, es desconocer la verdadera motivación de Husserl: acceder a la esfera de dación absoluta, a la esfera fenomenológica. Como se verá más adelante, hablar de la constitución temporal de un objeto intencional trascendentes, por ejemplo una melodía, *no* es una aporía

“exclusión” no es entonces un posicionamiento metafísico sino en todo caso epistemológico. Lo que Husserl llama “exclusión” en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* es, pues, el antecedente inmaduro de la operación metódica fundamental de la reducción fenomenológica, la cual se alcanza claramente hasta 1907<sup>129</sup>.

Del mismo modo que en *Investigaciones lógicas* Husserl puede hablar con evidencia incondicionada de la percepción y de su estructura esencial sin caracterizarla como una vivencia perteneciente a seres psicofísicos mundanos, la fenomenología puede hablar en términos semejantes de la conciencia que tenemos del tiempo. Si el tiempo del mundo ha sido “excluido”, si ha sido puesto “entre paréntesis”, ¿qué tiempo es el que es consciente en la conciencia del tiempo?

“lo que nosotros admitimos no es [...] la existencia de un tiempo del mundo, la existencia de una duración de las cosas, etc., sino el tiempo que aparece, la duración que aparece como tal. [...] Ciertamente que con ello asumimos también un tiempo que existe pero que no es el tiempo del mundo de la experiencia, sino el *tiempo inmanente* del curso de la conciencia”<sup>130</sup>

Queda al descubierto el tiempo propio de la vida de conciencia, el cual será el objeto privilegiado de la fenomenología del tiempo. No obstante hay que hacer una advertencia importante. Que la conciencia del tiempo signifique conciencia del *tiempo inmanente* no implica que la fenomenología sea incapaz de dilucidar la constitución del tiempo objetivo, y con él, de los objetos temporales trascendentes. Con la obtención del tiempo inmanente se gana el orden expositivo que la cosa misma exige. Primero ha de ponerse de manifiesto mediante riguroso análisis el tiempo en el cual “aparece” el tiempo del mundo y los objetos temporales del mundo. Este es el tiempo inmanente, el tiempo propiamente fenomenológico. Este tiempo no reemplaza ni se confunde con el primero; el tiempo del mundo, al igual que cualquier otra trascendencia, se da, se presenta o aparece “en” o desde el tiempo inmanente. Éste no es

---

de la fenomenología del tiempo como lo sugiere Paul Ricoeur (cf. Paul Ricoeur, *Tiempo y narración*, t. III: *El tiempo narrado*, Siglo XXI Editores, 1996, Primera Sección, Capítulo 2). Esto más bien apunta a una mejora, a un perfeccionamiento o refinamiento de la “exclusión”, la cual recibirá posteriormente el nombre de *epoché* o reducción fenomenológica.

<sup>129</sup> Husserl, E., *La idea de la fenomenología*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1982, pp. 37-65. Para una exposición global de estas cuestiones remito a la introducción que John Barnett Brough antepone a su traducción inglesa de *Hua X* (Husserl, E., *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1991, pp. XI-LVII).

<sup>130</sup> Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002, p. 26.

entonces ninguna entidad misteriosa y extraña sino justamente lo más propio y conocido por todos, es, ni más ni menos, el tiempo en el cual transcurren las vivencias de la conciencia, y dicho de un modo más preciso, es la forma de la vida de la conciencia como totalidad unitaria.

Aunque tiempo de la vida y tiempo del mundo guardan una relación estrecha, son dos dimensiones que están y que deben permanecer claramente diferenciadas. Así, el tiempo inmanente no es el tiempo objetivo hecho vivencia, como si fuera una suerte de representación interna del tiempo objetivo, pero tampoco la situación inversa es sostenible, pues el tiempo objetivo no es una proyección de la conciencia sobre el mundo. Tras la ejecución de la reducción el tiempo objetivo es reconducido a su modo de aparecer ante la conciencia, la cual a su vez aparece a sí misma en el discurrir del tiempo que le es propio, esto es, bajo la forma del tiempo inmanente. Estos dos flujos temporales deben quedar plenamente diferenciados, son irreductibles uno en el otro, y son, por decirlo de algún modo, dos flujos que discurren paralelamente.

Ahora bien, si el presupuesto fundamental de la fenomenología del tiempo consiste en apresar el tiempo inmanente distinguiéndolo claramente del tiempo objetivo, y si esta distinción se fija adecuadamente por medio de la operación metódica de la reducción fenomenológica, habrá que concluir que el sentido y alcances de la fenomenología del tiempo estará en función del grado de desarrollo que haya alcanzado la operación de reducción. Es importante señalar esto porque uno de los problemas de la edición de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* que corrió a cargo de Edith Stein es, en efecto, que no deja ver el progresivo refinamiento de la noción de la reducción al compilar apartados que provienen de distintas fechas y donde la terminología ha sido alterada para dar coherencia al texto<sup>131</sup>.

La “exclusión”, el “no partir de ninguna trascendencia”, significa retrotraerse a la esfera de la inmanencia, analizar las vivencias en todos aquellos elementos que las integran, lo cual

---

<sup>131</sup> Claro está que estos y otros defectos de la edición de Edith Stein sólo pudieron salir a la luz después de 1966, año en que se publica el volumen X de las obras completa de Husserl (*Hua*) correspondiente a la fenomenología del tiempo (Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Rudolf Boehm (ed.), *Hua X*). Para la historia, peripecias y ahondamiento de los defectos de la edición de Stein remito de nueva cuenta a la introducción de John Barnett Brough traductor al inglés de *Hua X* (Husserl, E., *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1991, pp. XI-LVII).

implica en esta etapa de la fenomenología dejar de hacer alusión al objeto que en cada caso está mentado en las vivencias. Es esta la razón fundamental por la cual antes de 1907 Husserl se avoque al esclarecimiento de la constitución temporal de un dato de sensación en vez de tomar un objeto duradero trascendente como lo sería una melodía. Que toda sensación es una unidad temporal está fuera de toda duda, pues al igual que cualquier objeto mundano toda sensación tiene un comienzo, dura cierto lapso de tiempo y acto seguido cesa. Con esto se confirma que tras la “exclusión” del tiempo del mundo aún es posible hablar con sentido de “objetos” o unidades duraderas (las vivencias) que se extienden en un tiempo distinto del de la naturaleza (tiempo cósmico), el tiempo inmanente.

### 3.1.2 La crítica de Husserl a la doctrina brentaniana del origen del tiempo

En lo que atañe a la problemática del tiempo, Husserl es heredero, además de San Agustín, de su maestro Franz Brentano. Si bien no hay duda alguna que el alumno discrepa en puntos esenciales de su maestro, es importante tener presente, aunque sea a modo de esbozo, la teoría brentaniana del origen del tiempo, pues en palabras de Husserl, por medio de su estudio se puede “ganar un acceso a los problemas planteados”<sup>132</sup>.

Cuando se tiene ante sí un objeto pueden ocurrir dos cosas, o bien su contenido cambia, como sucede en el caso de una melodía, o bien su contenido se conserva, como en todos los casos de percepción de objetos estáticos. Esta última posibilidad no debe orillar a sacar conclusiones apresuradas. Sostener que en la experiencia de un objeto estático no se da cambio alguno es una posición falsa, pues de suyo está implícito en la experiencia que se tiene de los objetos distintas modalidades y modificaciones *temporales*. Un objeto aparece como más pasado o menos pasado, como más o menos duradero, como simultáneo o sucesivo, etc. El preguntar de Brentano, al igual que el de Husserl, busca esclarecer estos caracteres temporales.

---

<sup>132</sup> Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002, p. 33.

De acuerdo a Brentano<sup>133</sup>, cuando somos conscientes de un suceso temporal, pongamos por caso una melodía, no sólo tiene lugar una sucesión de notas musicales, sino también una sucesión de *representaciones*, o dicho en terminología brentaniana más precisa, una sucesión de fenómenos físicos (notas musicales) y a la par una sucesión de fenómenos psíquicos (representaciones perceptivas). Un aporte de la doctrina de Brentano más importante que el destacar la sucesión de representaciones es, a juicio de Husserl, el hecho de que entre ellas existe una *modificación continua*. Si no hubiera *modificación*, habría una incesante acumulación de representaciones, y por consiguiente tendría lugar un ensamble inarmónico de notas simultáneas en vez de su articulación sucesiva armónica. Si la modificación entre representaciones no fuera *continua*, habría un mero reemplazo de representaciones –donde la vieja sería aniquilada por una nueva, ésta por otra, y así sucesivamente–, es decir, habría conciencia puntual de cada nota, pero no de *la* melodía como suceso temporal unitario. En cualquiera de los dos casos el resultado sería el mismo: no podría darse la conciencia de una melodía.

Sin modificación continua de representaciones no podría haber modificación temporal, y por ende conciencia de objetos duraderos. ¿Cómo es que tiene lugar esta modificación continua? Brentano responde que es la fantasía la encargada de introducir la modificación temporal o modificación continua. Puesto que la modificación temporal no altera nada del contenido representado sino que se limita a darle el carácter de “ya transcurrido”, no cabe concebir la modificación continua, que según Brentano corre a cargo de la fantasía, si no es como adición de una *nueva* representación a toda representación actual. Sería entonces en virtud de esta adición mediante la cual las representaciones reciben su impronta temporal, dicho en palabra de Husserl: “a toda representación dada se enlaza por naturaleza una serie continua de representaciones, cada una de las cuales reproduce el contenido de la precedente pero ello de tal manera que grabe constantemente en la nueva representación el momento de

---

<sup>133</sup> Hago la aclaración que me ciño a la interpretación que Husserl hace de la doctrina del origen del tiempo Brentano. Para una exposición *directa* y pormenorizada de esta doctrina cf. Abella, M., *Franz Brentano: unidad de conciencia y conciencia del tiempo*, Jitanjáfora Morelia Editores, Michoacán, 2009.

pasado”<sup>134</sup>. Resumiendo lo ya dicho, podría sostenerse que Brentano ubicaría el origen del tiempo en una operación productiva o creadora de la fantasía.

La modificación temporal sería entonces una modificación *sui generis* en la medida en que reproduciendo el *mismo* contenido de las representaciones perceptivas, les añadiría un nuevo “contenido”, el carácter temporal de pasado. El tiempo como flujo continuo no tendría más origen que el constante enlazamiento de modificaciones de la fantasía a las representaciones perceptivas, a las cuales Brentano también llama *asociaciones originarias*. Husserl concluye así que Brentano “viene a negar la percepción de la sucesión y del cambio. Creemos oír una melodía, creemos oír aún, por tanto, también lo que acaba de pasar, más ello es sólo una ilusión, que proviene de la viveza de la asociación originaria”<sup>135</sup>. El supuesto carácter *fundado* o derivado de la experiencia del tiempo, el supuesto hecho de que el origen del tiempo se ubique en una *modificación* de la fantasía, y por lo tanto se tenga que rechazar la conciencia original (percepción o intuición) del tiempo, será el núcleo sobre el cual se articula la crítica husserliana a la doctrina de Brentano.

Si afirmamos con Brentano que la modificación temporal estriba en la producción de una representación que se añade a las representaciones actuales, entonces el tiempo no sería más que un proceso en el cual “a los contenidos primarios de la percepción se adhieran continuamente fantasmas y más fantasmas, de contenido cualitativamente igual, sólo que de intensidad y plenitud decrecientes”<sup>136</sup>. Si esto en efecto fuera así, lo que se estaría sosteniendo es que en cualquier fase de la duración de un objeto no sólo hay contenidos primarios que son *actuales*, sino también contenidos primarios que tienen el carácter de *pasado*. Esta es una conclusión falsa porque un contenido primario, un dato de sensación, no puede ser actual y tener carácter de pasado, algo es actual porque precisamente *no* ha pasado. Si se interpreta la modificación temporal como una actividad creadora de representaciones, caeríamos en la palmaria contradicción de sostener que un contenido primario es al mismo tiempo presente y pasado<sup>137</sup>.

---

<sup>134</sup> Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002, p. 34.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>137</sup> Este mismo argumento no sólo es la piedra angular de la crítica a las asociaciones originarias de Brentano, sino que también le sirvió al propio Husserl para realizar un importante cambio de postura. Antes de 1907 Husserl echa mano del esquema



Se puede concluir entonces que la modificación temporal que da lugar al pasado debe estar en función de otra cosa, pues la incesante adición de fantasmas con vivacidad decreciente a representaciones actuales no constituye la determinación temporal de “pasado”:

“el estar presente un A en la conciencia, y su enlace con un nuevo momento, por más que lo llamemos momento de pasado, no es capaz de aclarar la conciencia trascendente «A es pasado». No es capaz de ofrecer la más remota representación de cómo lo que ahora tengo en la conciencia como A con su nuevo carácter sea idéntico a algo que ahora no está en la conciencia, sino que lo ha estado”<sup>138</sup>

Aun de esto, el desacuerdo entre Husserl y Brentano no es total. Ambos coinciden en la convicción de que tenemos una caracterización positiva del pasado; ambos se percatan de que si bien el pasado es una suerte de modificación continua, es necesario para que se pueda hablar de experiencia de objetos duraderos, que lo pasado no se convierta en una nada sino que sea consciente de algún modo. Precisamente en este punto es donde Husserl ha de innovar, al afirmar que la conciencia de objetos duraderos no es conciencia fundada o modificada sino conciencia perceptiva o intuitiva.

### 3.1.3 La maduración de la reducción fenomenológica. Los tres niveles de la constitución del tiempo

La forma inmadura en que Husserl presenta la reducción fenomenológica bajo el título de “exclusión”, conlleva dificultades no tanto por el carácter negativo con que dicho término

---

“contenido de aprehensión-aprehensión” proveniente de las *Investigaciones lógicas* para esclarecer la constitución temporal de un dato de sensación: “un acto que acoja la pretensión de dar el objeto temporal mismo debe contener en sí «aprehensiones de ahora», «aprehensiones de pasado», etc., y ello en el modo de la aprehensión originariamente constituyente” (Husserl, E., *Op. cit.*, p. 61). Según este esquema, las distintas determinaciones temporales que se encuentran en los datos de sensación provendrían únicamente de las aprehensiones de tiempo (de presente y de pasado) que se entretajan con ellos. De este modo los datos de sensación no serían en sí mismos temporales, al igual que en Brentano, los contenidos primarios serían para Husserl “temporalmente neutros”. Si esto es así, si los datos de sensación se distinguieran unos de otros por estar “animados” ora por esta ora por aquella aprehensión de tiempo, los datos que experimentan la aprehensión de presente y los datos que experimentan la aprehensión de pasado serían simultáneos, y por consiguiente sería imposible derivar de ellos la conciencia de la sucesión y de la duración. Como se verá más adelante, poco tiempo después, hacia 1907 pero ya decididamente en 1909 Husserl abandona definitivamente la aplicación del esquema “contenido de aprehensión-aprehensión” a la conciencia del tiempo.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 40.

comúnmente se asocia, sino por el campo muy reducido que se obtiene mediante ella. La reducción fenomenológica significa en su sentido originario retrotraerse a la inmanencia de la conciencia pura, esto es, ubicarse en el plano de dación absoluta donde se ponen de manifiesto las cosas. No obstante en los comienzos de la fenomenología de Husserl este plano o campo de dación absoluta aún no está bien delimitado, prueba de ello es la ausencia de la importante noción de nóema u objeto intencional.

Si bien es cierto que la noción de *nóema* u objeto intencional parece insinuarse en las *Investigaciones lógicas*, sólo se alcanza claramente hasta 1907<sup>139</sup>. De tal modo que puede afirmarse que antes de ese año lo único que parece gozar de evidencia absoluta son todos aquellos elementos que integran realmente (*reell*) a las vivencias y/o a la unidad temporal de las vivencias en una vida. Lo mentado trascendentamente en cualquier vivencia, lo percibido en la percepción, lo recordado en el recuerdo, lo imaginado en la imaginación, etc., queda fuera de los primeros planteamientos de la fenomenología<sup>140</sup>.

La situación cambia cuando se establece firmemente la reducción. Cuando ésta ha alcanzado su maduración se descubre que al igual que los elementos que integran realmente a las vivencias (sensaciones, aprehensiones de acto, etc.), los elementos de la vivencia que no son fragmentos de ella, es decir, los distintos objetos y cualidades objetivas que se presentan o aparecen en ella, también gozan de evidencia absoluta. De esta manera, con ayuda de la noción de *nóema* (objeto intencional), los análisis fenomenológicos se ensanchan considerablemente. Ahora se exige hacer entrar a lo que antes quedaba relegado, esto es, se da cabida a las consideraciones sobre el objeto; “objeto” claro está entendido en su *modo de aparecer ante la conciencia* y no “en sí y por sí”. Ilustremos esta diferencia con el ejemplo de la percepción sensible.

---

<sup>139</sup> “Ha de advertirse que el título «percepción interna» tiene doble sentido [...] por un lado la percepción de un fragmento inmanente que es parte integrante de la percepción; por el otro, la percepción de algo intuitivo inmanente pero que no es un fragmento” (Husserl, E., *Op. cit.*, «Apéndice XI», p. 151). Este apéndice está datado según Rudolf Bernet en 1907. Todas las menciones que hago a las fechas de composición de los distintos párrafos y apéndices que conforman las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, las tomo de la datación que Bernet en calidad de editor de Hua X propone, cf. Husserl, E., *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, (herausgegeben und eingeleitet von Rudolf Bernet), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1985, pp. XVII-LIII.

<sup>140</sup>Para más detalles cf. Husserl, E., *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1991, pp. XX-XXIV.

El árbol real, espacio-temporal mundano, es el que se da en la actitud natural como existiendo “en sí y por sí”, el árbol que es independientemente de que alguien lo perciba, lo recuerde, lo imagine, fantasee, desee, etc. Ahora bien, cuando se ejecuta la reducción, cuando el mundo “en sí y por sí” es puesto entre paréntesis, el árbol conserva todas y cada una de sus propiedades objetivas, inclusive el carácter ponente (o modo de ser) con el cual se nos ofrece. Lo único que pierde es su supuesta existencia independiente frente a la conciencia. Esto no representa una pérdida de evidencia sino justo lo contrario. Al hacerse patente que el árbol es inconcebible sin alguna relación real o posible con la conciencia, al no ser independiente (o “en sí”) respecto de ella, el árbol gana evidencia absoluta. La posibilidad de la inexistencia real y efectiva del objeto no tiene ningún efecto negativo para el análisis fenomenológico como sí lo tiene para las ciencias en actitud natural.

Esto no significa, como Husserl aclara en *Ideas I*<sup>141</sup>, que exista en el caso de la percepción sensible dos objetos superpuestos, el “árbol” como objeto intencional (*nóema*) y el árbol espacio-temporal mundano, es decir, como si hubiese conciencia de imagen entre una representación interna y un objeto externo. El objeto que en la actitud natural es puesto como realmente existente, como un objeto “en sí y por sí” perteneciente al mundo, sólo puede ser objeto para nosotros en tanto que *ya es* objeto intencional, en tanto que es y tiene validez de ser para nosotros. Por lo tanto no existen dos objetos, se trata del *mismo* objeto sólo que en un caso es aprehendido en actitud natural y en el otro aprehendido en actitud fenomenológica.

Con la noción de *nóema* suficientemente esclarecida, la fenomenología de la conciencia del tiempo ya no tiene por qué restringir sus análisis a la constitución temporal de objetos inmanentes, como lo sería un dato de sensación, sino que ahora también puede extenderlos a los trascendentes<sup>142</sup>. Esta última posibilidad consiste en describir *los modos en que se dan* los objetos temporales trascendentes, lo cual no significa una recaída en la actitud natural, porque como se verá más adelante, los modos de aparecer temporales de los objetos son de naturaleza inmanente.

---

<sup>141</sup> Husserl, E., *Ideas I*, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México, 2013, § 90.

<sup>142</sup> Para más detalles del tránsito de la constitución de unidades inmanentes a trascendentes cf. Husserl, E., *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1991, pp. XXXII-XXXIII, XLIII-XLV.

Toda vez hechas estas precisiones puede delinearse los tres niveles constituyentes que abarca el título “conciencia del tiempo”.

El primero comprende la constitución temporal de objetos trascendentes, de los objetos mundanos que duran en el tiempo objetivo de la naturaleza. La pregunta rectora en este nivel es: “¿cómo hay que entender la aprehensión de objetos temporales trascendentes que se extienden a lo largo de una duración, que la llenan, bien en continua igualdad –cosas que no sufren variación–, bien en constante cambio –sucesos de o en las cosas, movimiento, variación, etc.–?”<sup>143</sup>, o dicho de otro modo ¿cómo es que tenemos conciencia de objetos trascendentes duraderos en un tiempo que es igualmente trascendente?

El segundo nivel de análisis de la conciencia del tiempo es el que interroga por la constitución de los objetos o unidades inmanentes, esto es, de las distintas vivencias de la conciencia, pues todas ellas, sean intencionales o no intencionales (datos de sensación), objetivantes o no objetivantes, ponentes o no ponentes, téticas o sintéticas, etc., comparten el ser temporales. Este tiempo no es, como ya se mencionó, el tiempo del mundo sino el tiempo inmanente. Desde la óptica del tiempo, las vivencias no sólo son aparecidos o fenómenos de algo sino que también ellas mismas aparecen; por consiguiente les corresponden determinados modos de aparecer temporales. La cuestión es aquí entonces cómo se constituyen las unidades temporales inmanentes, y cómo se unifican unas vivencias con otras dando lugar a una corriente unitaria de vida que se extiende en el tiempo inmanente.

Con la introducción de esta segunda especie de unidades temporales y con el inevitable reconocimiento de la existencia del tiempo inmanente en el cual se insertan, se abre una tercera dimensión constituyente que a juicio de Husserl es completamente nueva: “¿cómo se constituye, además de los objetos temporales –los inmanentes y trascendentes–, el tiempo mismo, la duración y sucesión de los objetos?”<sup>144</sup>. De lo que se trata en este último nivel es de buscar, ni más ni menos, el origen del tiempo –se entiende del tiempo inmanente–. Ahora bien, puesto que el tiempo inmanente no es un objeto extraño que nos haga frente, sino justamente es el tiempo *de* la conciencia, la forma de la vida de conciencia, entonces la conciencia del

---

<sup>143</sup> Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2001, p. 44.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 45.

tiempo es en realidad autoconciencia, autopresentación o automanifestación, dado que el tiempo inmanente también aparece. Tener conciencia del tiempo significa entonces tener conciencia de uno mismo como ser temporal. De esta manera la problemática de la constitución del tiempo implica responder al problema de la autoconciencia o automanifestación.

## **3.2 Modos de aparecer temporales de los objetos. La constitución temporal de objetos trascendentes**

### **3.2.1 El dato temporal inmanente y sus modos de aparecer como elementos indispensables para la constitución de los objetos trascendentes**

Si bien la reducción fenomenológica es la operación metódica fundamental para la fenomenología de Husserl, se precisa de procedimientos metodológicos particulares para acercarse y describir adecuadamente los distintos objetos que nos entrega la reducción. Esto se pone de manifiesto en la fenomenología del tiempo, y especialmente en la constitución del tiempo de las cosas del mundo.

Toda vez que se ha ejecutado la reducción, obtenemos al objeto en su modo de aparecer ante la conciencia (*nóema*) el cual, como ya se ha dicho, conserva todas sus cualidades y propiedades, entre ellas su duración. Esta duración es *suya*, le pertenece al objeto con igual originalidad que su extensión, forma y color. De aquí que el tiempo de la duración *del objeto* sea el tiempo *objetivo*, el tiempo del *mundo*.

De acuerdo con el proceder de la fenomenología, el primer paso para explicar la constitución temporal de objetos trascendentes mundanos consiste en retrotraerse de lo que aparece al aparecer como tal, o lo que es lo mismo, retrotraerse del objeto a la vivencia en la cual se constituye. La vivencia en la que se da originalmente *cualquier* objeto trascendente mundano es la percepción sensible, la cual se compone principalmente de sensaciones y aprehensiones de acto. Debido a que son las aprehensiones de acto las que “animan” o “interpretan” los datos de sensación para que expongan cualidades objetivas, esto es, en la

medida en que las aprehensiones suponen la dación de sensaciones, Husserl prefiere quedarse con la unidad mínima de conciencia, con un mero dato de sensación: “desconectamos ahora toda aprehensión y posición trascendentes y tomamos el sonido puramente como dato hilético”<sup>145</sup>. Aquí conviene hacer una aclaración.

La última cita se encuentra en el párrafo 8 de las *Lecciones*, que según Rudolf Bernet proviene de 1909-10, es decir, cuando Husserl ya tiene bien trabajada la noción de reducción, la pregunta que surge al punto es por qué entonces Husserl vuelve a quedarse con un mero dato de sensación, con un dato hilético, ¿por qué no comienza con la descripción de una melodía? Porque el proceder de la fenomenología es siempre partiendo de lo más simple llegar a lo más complejo, de tal modo que si lo que se busca es explicar cómo tenemos conciencia de objetos temporales mundanos, habrá que tomar como punto de partida el elemento más simple de la vivencia más simple (la percepción sensible): un dato sensible.

Por lo tanto, tenemos que la decisión de Husserl de quedarse con el dato de sensación y no con la aprehensión de acto –que le da dicho dato dirección trascendente– para dar cuenta de la constitución temporal de objetos trascendentes mundanos, tiene motivaciones pedagógicas. No debe perderse de vista que el esclarecimiento de este elemento sensible es sólo *una* parte para dilucidar la constitución temporal de objetos trascendentes mundanos. Un análisis exhaustivo y completo de esta cuestión ha de incorporar también las aprehensiones de acto, y más precisamente, el entretrejimiento de ambos elementos.

Ahora bien, cuando dirigimos la mirada al sonido como dato hilético, notamos que “comienza y acaba, y a su fin la unidad toda de su duración, la unidad del suceso íntegro en que comienza a ser y acaba de ser, «retrocede» a un pasado cada vez más y más lejano”<sup>146</sup>. El comenzar, durar, terminar y el “hundirse” en el pasado son todos atributos que pertenecen a la sensación sonora como tal, es decir, son “cualidades” que están de lado de la unidad u objeto inmanente. Sin embargo Husserl observa que también es posible “dirigir la atención a los modos de estar dado el sonido. El sonido y la duración que llena son conscientes en una continuidad de «modos», en un «flujo incesante»”<sup>147</sup>. Sólo somos conscientes de los objetos temporales

---

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>146</sup> *Ibid.*

<sup>147</sup> *Ibid.*

mediante estos apareceres fluyentes (apareceres temporales o modos decursivos), sólo en virtud del discurrir de estos modos es como tenemos conciencia de los objetos como duraderos.

Tenemos así, después de haber efectuado la reducción, la posibilidad de dirigir la mirada en tres direcciones. Primero, al objeto o alguna de sus notas o propiedades las cuales no se pierden por abstenerse de efectuar la posición natural. Segundo, la duración *del objeto*, el trecho de tiempo objetivo en que se extiende. Tercero, los “modos” incesantemente fluyentes en que los objetos u objetividades se dan. Estos últimos no deben confundirse con los objetos en cuanto tales, no son partes reales o ideales suyas sino justamente lo otro de los objetos: modos decursivos *de* la conciencia. Son modos de la conciencia que tienen la señalada propiedad de estar en flujo incesante. De ellos habría que decir que son fases que podemos distinguir tan sólo de una manera abstracta, ya que son, en efecto, inseparables del continuo incesante en que se insertan.

Aunque el flujo de los modos decursivos pone de manifiesto el carácter temporal de la conciencia, hay que observar que la temporalidad del objeto trascendente no se niega ni se identifica meramente con el flujo de los modos de la conciencia. El tiempo de los objetos aparece “en” o ante la conciencia, de tal modo que el flujo temporal *de la conciencia* corre paralelamente al flujo temporal *del objeto*; no se mezclan uno con el otro. Los modos de conciencia fluyentes, los modos decursivos o fenómenos decursivos, no se limitan a acompañar el discurrir de los objetos temporales en cada una de sus fases. Recordemos que “aparecer en” o “ante la conciencia” significa *constituirse* en y con ella, y no un simple estar contenido dentro de ella. Obtenemos así la importante intelección de que la constitución de la duración del objeto, y por ende, la del tiempo unitario objetivo, solamente puede lograrse desde los modos decursivos de la conciencia.

### 3.2.2 Caracterización de la “conciencia de ahora” y “recuerdo primario” como modos de conciencia necesarios para la percepción de una unidad duradera

Los modos decursivos son los apareceres de *todos* los objetos que se dicen temporales sin importar que sean inmanentes o trascendentes. No obstante, como Husserl mismo agrega poco después, los modos decursivos son en sí mismos objetos: “en relación con los fenómenos que constituyen objetos temporales, preferiremos hablar ahora de «apareceres»; pues estos fenómenos son ellos mismos objetos inmanentes y son «apareceres» en un sentido enteramente distinto”<sup>148</sup>. Reservando para el final de este capítulo cuál es la conciencia ante la cual los fenómenos decursivos aparecen (o son objetos), sale a la luz una importantísima distinción cuando dirigimos la mirada a estos “apareceres”.

Obtenemos que los modos decursivos además de ser modos en los cuales “aparecen” los objetos admiten también caracterizaciones concienenciales. De una fase de este continuo decursivo podemos decir que es *ahora*, mientras que del que acaba de irse decimos que es *pasado*; de igual modo, del trayecto que aún no es presente, decimos que es *futuro*. Sea cual sea la fase de nuestra de conciencia hacia la cual dirijamos la mirada atenta, obtenemos la evidencia de que la conciencia es siempre conciencia de algo que es ahora, de algo que “acaba de ser” y de algo que está por llegar a ser. El presente, pasado y futuro son determinaciones temporales de los objetos, pertenecen a ellos igual que sus propiedades objetivas, pero son al mismo tiempo índices que apuntan a modos de conciencia plenamente diferenciados.

Antes de explicar cómo han de entenderse la conciencia de ahora, del pasado inmediato y del futuro inmediato, en decidir si son o no vivencias, sigamos con la descripción de estos modos de conciencia, y sobre todo la dinámica que se establece entre ellos.

La conciencia de ahora, la cual desde 1909 recibirá el nombre de “impresión originaria” o “protoimpresión”<sup>149</sup>, es conciencia intuitiva, pues el ahora se da “en carne y hueso” en ella, está ahí él mismo con evidencia absoluta. No obstante que esta evidencia no admite un grado de claridad mayor, es efímera, inmediatamente el ahora es reemplazado por un nuevo ahora,

---

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>149</sup> Más adelante se ahondará en este cambio terminológico.



el cual vuelve a remplazarse por otro, y así sucesivamente. En este incesante sucederse de horas, el ahora que acaba de pasar no se elimina sin más sino que pasa a “recién-sido”, esto es, el ahora muda en pasado. Si esto es así, si el ahora que acaba de pasar sigue siendo algo para la conciencia, quiere decir que no sólo tenemos conciencia de lo que es ahora sino también de lo recién pasado, de lo que justo acaba de pasar (o de lo que deja de ser ahora). Husserl llama a esta conciencia que mantiene momentáneamente “asido” lo recién-pasado “memoria fresca” o “recuerdo primario”, y después de 1909, retención. Que se tenga conciencia de lo recién-sido, que se “sostenga” algo que en sentido estricto *no es*, requiere de una explicación más profunda.

Primero que nada hay que comenzar diciendo que el tener conciencia de lo que *no es* está lejos de ser algo místico, sino que más bien es una experiencia de todos los días. Constantemente mediante recuerdos *re-presentamos* sucesos que ya fueron, y con la mismas frecuencia, por medio de la expectativa, *re-presentamos* sucesos que todavía no son. Ahora bien, una primera diferencia importante entre lo que es consciente en “memoria fresca” y lo que es *re-producido* en la rememoración<sup>150</sup> tiene que ver con el grado de evidencia con que nos dan sus respectivos objetos. Mientras que un suceso lejano que *volvemos* a traer a la presencia por medio de la rememoración es fragmentario, pues siempre habrá aspectos del suceso que no cobrarán intuitividad, lo que está en “memoria fresca” goza de evidencia adecuada, evidencia que por cierto sólo es equiparable con la que nos entrega la conciencia de ahora. De lo que inmediatamente acaba de pasar no cabe duda alguna, pues sigue, como lo indica su propio nombre, “fresco”. Por lo tanto, aunque lo que acaba de pasar ya dejó de ser, la conciencia por medio de la memoria fresca lo tiene “retenido” o “sujeto” aunque puesto ya como recientemente pasado.

Lo recién sido es anterior cronológicamente a lo actual, pero la conciencia de ahora y el “recuerdo primario” (o “memoria fresca”) son inseparables una de la otra, se dan “a la vez”<sup>151</sup>, son co-presentes, pues no puede haber conciencia de ahora sin conciencia de lo recién sido, ni ésta sin aquella: “cuando la conciencia del sonido-ahora, la impresión originaria, pasa a

---

<sup>150</sup> En el siguiente apartado se expondrán más diferencias entre la memoria fresca (retención) y la rememoración.

<sup>151</sup> Como se tendrá oportunidad de señalar después, el “a la vez” no es sinónimo de simultaneidad. Por ahora sirva como indicación para distinguir las el que lo simultáneo presupone necesariamente el orden del tiempo, mientras que el “a la vez” hace mención a una relación de no-independencia que en sentido estricto *no* necesariamente es temporal.

retención, esta misma retención viene a ser por su parte un ahora, algo en existencia actual”<sup>152</sup>. De este modo tenemos que la conciencia es siempre conciencia de lo que se da en el ahora, pero también conciencia de lo que acaba de pasar, esto se pone de manifiesto en cualquier caso de percepción de un objeto duradero. Si la “memoria fresca” no acompañara en todo momento a la conciencia de ahora tendríamos, en el caso de la percepción de una melodía, un mero reemplazo de notas: ahora un *do*, ahora un *re*, etc., pero no una melodía como tal. La conciencia que percibe una melodía se estructura en el encadenamiento progresivo de notas, lo cual supone que las notas pasadas no dejen de ser conscientes totalmente, sino que se mantengan retenidas mientras suena la nota que es actual. Resta decir que esto es válido para cualquier caso de percepción de unidades duraderas, por lo tanto, también para la percepción dirigida inmanentemente.

La modificación temporal que hunde lo actual en el pasado no sólo arrastra a lo que se da en impresión originaria (conciencia de ahora) sino también a lo que se da en retención (“memoria fresca”). Tenemos entonces que en vez de hablar de retenciones es más adecuado hablar de *continuo retencional*. Para ilustrar esto sirva el siguiente esquema:

$$I_1, R_1 (I_0) - I_2, R_2 (I_1) [R_1 (I_0)] - I_3, R_3 (I_2) \{R_2 (I_1) [R_1 (I_0)]\}$$

Donde las “I” representan las impresiones originarias y las “R” las fases retencionales. Supóngase que tres notas se dan sucesivamente. Cuando suena la primer nota no sólo se tiene conciencia impresional de ella ( $I_1$ ), sino también conciencia retencional de una impresión originaria anterior a la primera nota ( $R_1 (I_0)$ ). Cuando la segunda nota es actual, se tiene conciencia retencional de la primer nota pero también de la impresión originaria anterior a la primer nota. Cuando la tercera nota suena, se tiene conciencia retencional de la segunda nota, de la primera y de aquello que fue actual antes de la primera nota.

Como se puede ver en este ejemplo, la retención no únicamente es conciencia de lo recién-sido sino también de una serie retencional anterior. Cada retención es entonces en sí misma un continuo: toda retención es retención de retención.

---

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 51.

Lo que imposibilita que el continuo retencional se ensanche ilimitadamente es que cada vez que se añade una nueva fase retencional, las fases anteriores no sólo se “alejan” progresivamente conforme brota un nuevo ahora, sino que se “oscurecen” al “hundirse” en el pasado. Si esto no fuera así, a cada instante la conciencia tendría consciente en retención todas y cada una de las vivencias, sucesos y objetos que ha experimentado a lo largo de toda su vida. Para ver con evidencia esta pérdida constante de intuitividad basta con regresar al ejemplo de la melodía. Cuando escuchamos la tercera nota tenemos con mayor viveza intuitiva la segunda que la primera; aunque la retención posibilita la conciencia de ambas notas, el diferencial de plenitud entre ellas se explica por el “oscurecimiento” que es inherente al desplazamiento en el tiempo.

### 3.2.3 Principales diferencias entre recuerdo primario y rememoración

Anteriormente se mencionó que conciencia del pasado no sólo tenemos en el “recuerdo primario” (luego llamado retención) sino también en el “recuerdo secundario” (rememoración). La pregunta que surge al punto es si el pasado que nos ofrece cada uno de ellos es el mismo, y si esto es así, en qué sentido lo es, etc.

La posición de Husserl en esta cuestión es clara: la retención es intuición, y como de suyo se entiende, dación originaria de algo que se da “en persona”, en una palabra, percepción. ¿De qué puede ser intuición la retención? Sólo puede ser percepción de lo recién sido, del pasado: “igual que en la percepción intuyo el ser ahora, y en la percepción que se extiende, tal como ella se constituye, el ser que dura, así en el recuerdo, en la medida en que es recuerdo primario, intuyo lo pasado. Lo pasado se da en el recuerdo primario, y la donación del pasado es recuerdo”<sup>153</sup>. Hay que hacer una aclaración sobre esta cita.

---

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 56. Los términos que en ese pasaje están vertidos no son de Edith Stein como podría pensarse sino de Husserl. Esto se deja ver en los borradores originales del propio Husserl que están contenidos en los “Textos suplementarios” de Hua X: “Justo como yo veo el ser-ahora en la percepción y un ser duradero en la percepción extendida [...], así veo el pasado en el recuerdo [*Erinnerung*], siempre y cuando [...] sea primario; lo pasado es dado [...], y dación del pasado es recuerdo [*Erinnerung*] (dación originaria como recuerdo primario [*primäre Erinnerung*], dación rememorativa como rememoración [*Widergegebenheit als widererinnerung*])” (Husserl, E., *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1991, p. 328. La traducción es mía). Para cotejar este pasaje con el original alemán cf.

La terminología que Husserl usa aquí no debe dar cabida a malinterpretaciones, cuando menciona que “la donación del pasado es recuerdo” no hay que entender por éste la rememoración, el “recuerdo secundario”, sino la conciencia de lo recién sido, de lo que a partir de 1909 llamará retención. Es muy probable que con miras a evitar estas confusiones, además de otras razones de peso que se expondrán más adelante, el fenomenólogo llame después retención a la conciencia de lo recién sido diferenciándola así de la rememoración, del recuerdo propiamente dicho, que es la vivencia que *re*-presenta el pasado<sup>154</sup>. Antes exponer qué es lo que aporta la rememoración respecto a la retención, se necesita decir algunas cosas más sobre esta última.

Que el ahora pase a recién sido significa que el ahora experimenta una modificación, pues cuando el ahora pasa no se conserva como tal, sino que deja de ser, se convierte en “recién sido”. Ser consciente de la fase recién sida de un suceso u objeto temporal implica necesariamente que la misma fase del objeto temporal se haya dado “*antes*” en impresión originaria. Se sigue entonces que la retención es un modo modificado de la conciencia impresional, un modo de conciencia que *supone* la impresión originaria.

Pero la retención está lejos de ser una mera copia degradada de la impresión originaria, podemos decir con completa evidencia que no es una suerte de fantasma sensible más débil. Es innegable que en el progresivo ensanchamiento del continuo retencional hay una pérdida gradual de intuitividad, pero lo que caracteriza a la retención no es un debilitamiento constante de contenidos sensibles –pues como insiste Husserl, lo que es retenido no es un contenido sensible más débil como un eco o fantasma<sup>155</sup>– sino el ser *intuición originaria de pasado*. La retención engendra el pasado inmediato, o mejor dicho, lo trae a donación.

La esencia de la retención consiste entonces en ser “conciencia momentánea de la fase transcurrida y a la vez soporte para la conciencia retencional de la fase siguiente”<sup>156</sup>, esto es, en

---

Husserl, E., *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, (herausgegeben und eingeleitet von Rudolf Bernet), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1985, p. 182.

<sup>154</sup> Lo mismo pasa con la expectativa primaria, posteriormente llamada protención, y con la conciencia de ahora, posteriormente llamada impresión originaria o protoimpresión. De ahora en adelante adopto la terminología que Husserl emplea a partir de 1909, reservando para el apartado 3.4.2 las razones fundamentales que orillaron a Husserl a realizar estos cambios terminológicos.

<sup>155</sup> Coimplicada en esta tesis está el que Husserl rechace que la retención tenga contenidos propios, contenidos retencionales podría decirse.

<sup>156</sup> Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002, p. 142.

“sujetar” o “mantener asido” lo que acaba de pasar, y no en adicionar contenidos de ningún tipo. Por esta razón la retención es una *modificación formal*, porque sin alterar y/o añadir ninguna aprehensión o contenido de aprehensión, guarda lo que acaba de ser, o lo que es lo mismo, plasma en lo dado en la conciencia de ahora el sello de lo “recién-sido”.

Confrontemos ahora a la retención con la rememoración.

La rememoración, el recuerdo tal como lo entendemos comúnmente, es *re-presentación*, la vivencia intencional en la cual se *vuelve* a “presentar” un suceso u objeto pasado. Por su carácter reproductivo la rememoración presenta el suceso pasado tal cual se estructuró en actualidad viva, lo cual implica de suyo, no alterar el orden de su secuencia ni introducir elementos extraños a él. Así, por ejemplo, cuando recordamos una melodía, la “escuchamos” en el orden que le corresponde: primero *do*, luego *re*, luego *mí*, etc. Si introduyéramos una o varias notas que son extrañas a la composición original de la melodía, tendríamos entonces un recuerdo mezclado con fantasía<sup>157</sup>.

Aun de todo, la rememoración no es mera repetición. La rememoración puede llevar a cabo algunas variaciones respecto al suceso original, sobre todo en lo que podría llamarse “velocidad reproductiva”. Mientras que en condiciones normales la percepción transcurre a un ritmo uniforme que escapa totalmente a nuestra voluntad, la rememoración puede reproducir el suceso pasado de golpe, recorriendo fugazmente cada una de las fases del suceso, o por el contrario puede reproducirlo con detenimiento, dilatándose en cada una de sus fases.

Sea cual sea la velocidad con que se reproduzca un suceso en la rememoración, el suceso *re-presentado* se da ya como pasado, como algo que no es ahora. La rememoración no agrega nada, simplemente vuelve a “presentar” algo pasado. Por lo tanto resulta del todo claro que la rememoración *supone* la dación originaria del pasado. Esto se deja ver en la observación detenida de la rememoración. Cuando recordamos un suceso, cuando recordamos el vuelo de una mariposa por ejemplo, podemos identificar, sea cual sea el punto temporal en que nos posicionemos dentro de la extensión total que comprende su duración, una fase que es actual,

---

<sup>157</sup> Este es la situación en la que se encuentran la inmensa mayoría de los recuerdos que tenemos. El recuerdo perfecto, entendido como aquella vivencia que nos *re-presentaría todos y cada uno* de los detalles de un suceso pasado es un ideal que no obstante es posible por principio. En la mayoría de los recuerdos –por no decir todos– rellenamos con fantasía elementos del recuerdo que no alcanzan intuición efectiva en dicha vivencia rememorativa.

una que acaba de pasar y otra que está a punto de ser actual. El presente, pasado y futuro que se ponen de manifiesto en la rememoración no están dados ellos mismos “en persona”, sino que más bien están *re-presentados*. Podemos concluir así que el pasado que se constituye en la rememoración es un pasado *re-presentado*.

Puesto que todo lo *re-presentado* remite a lo que se da originariamente y todo lo modificado remite a lo inmodificado, tenemos entonces que la *re-presentación* del pasado remite al pasado constituido “en persona”. Si retención es la intuición (dación) original de pasado y rememoración es la *re-presentación* de pasado, podemos concluir que ambas dan lo mismo, es decir, sucesos gravados con el carácter de pasado, pero el *modo* en que lo dan *no es* el mismo.

### 3.2.4 El papel de la rememoración para la constitución de la identidad de objetos

Es tiempo de volver al problema que inauguró esta serie de apartados: cómo se constituyen objetos trascendentes temporales. Hasta ahora se han destacado dos elementos necesarios para la constitución temporal: los modos decursivos de la conciencia y la unidad indivisa conformada por impresión originaria y retención. Estas son dos condiciones sin las cuales no puede haber conciencia de unidades trascendentes duraderas ni, tampoco, unidades inmanentes.

Cualquier vivencia, sea del grado de complejidad que se quiera, es duradera, y al igual que un objeto trascendente mundano, se constituye en “fases”, de las cuales una es actual, en tanto que las ya transcurridas son conscientes en retención. Ahora bien, si las fases objetivas se dan en modos de orientación temporal (modos decursivos), surge la dificultad de que si afirmamos con Husserl que “el «objeto en el modo decursivo» es siempre, en esta mudanza, uno distinto”<sup>158</sup>, no se ve cómo es que se tiene conciencia unitaria de *un* objeto en su transcurrir temporal, esto es, cómo podemos identificar y reidentificar objetos en el fluir de la conciencia

---

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 49.

si están en una continua mudanza temporal. Puesto que aquí se pregunta por identidad a través del tiempo, es conveniente primero hablar de la identidad *en general*.

El problema de la identidad encuentra un primer esclarecimiento fenomenológico provisional en las *Investigaciones lógicas*. Como tuvimos oportunidad de señalar en su momento<sup>159</sup>, Husserl llama identidad objetiva al correlato del acto denominado unidad de cumplimiento significativo. Este acto tiene lugar cuando la intuición da directamente el objeto que la intención significativa mienta simbólicamente, cuando, por decirlo de algún modo, reconocemos *con evidencia* que el objeto al cual nos dirigimos intencionalmente es algo más que mera mención vacía (simbólica-significativa), reconocimiento que está motivado por tener el objeto como tal frente a nosotros, “en carne y hueso”. Ahí tenemos un proceso de identificación entre el objeto meramente significado y el objeto que intuimos, y decimos: “coinciden la significación y el objeto”, “hay cubrimiento entre ellos”, o simple y llanamente “son reconocidos como lo mismo”.

En esta unidad de cumplimiento el objeto se presenta tal cual lo mienta la significación, pero el cumplimiento de una significación no es desde luego el único caso de cumplimiento. En su momento expusimos<sup>160</sup> que la relación esencial entre intención y cumplimiento, entre intención vacía e intuición, no se restringe a la esfera de la significación sino que se ensancha hasta donde quepa hablar de actos o vivencias intencionales. De este modo, podía considerarse el deseo incumplido como mención vacía de lo deseado, mientras que la satisfacción del deseo (esto es, la presencia directa o “en persona” de lo deseado) sería el cumplimiento del deseo o su plenificación intuitiva.

No obstante sus diferencias específicas subyace un núcleo común en el caso del cumplimiento de una significación y el de un deseo: en ambos se da *una sola cosa*, pero su *modo* de darse es distinto. Tanto en el mero significar como en el deseo incumplido el objeto está ausente, se “da” simbólicamente, en cambio en la intuición del objeto significado y deseado está el objeto idéntico “en persona”.

---

<sup>159</sup> Cf. el apartado 1.6.

<sup>160</sup> Cf. el apartado 1.6.

Como se puede ver por los dos ejemplos analizados, la identidad se da como resultado de un tránsito de una mención inintuitiva a una mención intuitiva, a una intuición propiamente dicha, sin embargo esto no siempre ocurre así. Piénsese por ejemplo en cualquier caso de percepción de un objeto mundano. Cuando lo hacemos girar o damos vuelta alrededor de él alcanzan plenitud lados que antes no eran vistos, sin embargo en esta mudanza de datos de sensación no vemos cosas distintas sino nuevos aspectos del *mismo* objeto. Aquí no tiene lugar un tránsito de una mención inintuitiva a una intuitiva pero sí puede hablarse de “ganancia intuitiva”, la experiencia que tenemos del objeto es más rica que antes. Podemos sostener entonces que la identidad de un objeto se obtiene como resultado de un proceso sintético de la conciencia donde hay ganancia de plenitud.

Esto es válido para cualquier caso de identidad, incluida desde luego la identidad temporal. Esta última la expone Husserl en el «Apéndice IV» de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*:

“la percepción de un objeto temporal puedo yo «repetirla», pero en la sucesión de estas percepciones se constituye la conciencia de la sucesión de dos objetos temporales iguales. *Sólo* en la rememoración puedo tener repetidamente un *objeto idéntico*, y es también en el recuerdo donde puedo constatar que lo antes percibido es lo mismo que lo después rememorado”<sup>161</sup>

El filósofo moravo comienza así haciendo un distingo importante. No es lo mismo llevar a cabo dos o más percepciones de un mismo objeto que tener conciencia de un objeto idéntico. En el primer caso tenemos una sucesión de percepciones que tienen en común el dirigirse a un mismo objeto, pero esto por sí solo no basta para dar la conciencia de un objeto idéntico, la cual en sentido estricto sólo se puede dar en la rememoración.

Por qué la rememoración y no la percepción es la que suministra la conciencia de un objeto idéntico encuentra su fundamento en el carácter *re-productivo* de la rememoración. Frente al flujo incesante del tiempo, donde rigurosamente hablando los objetos sólo pueden darse una vez, dado que el objeto en su modo de darse temporal se presenta a cada momento de manera distinta, la rememoración vuelve a “presentar” (*re-presenta*) el suceso pasado. Esto

---

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 129. Las cursivas son mías.



implica no solamente tener conciencia del mismo objeto o suceso temporal, lo cual como ya vimos tiene cabida igualmente en la sucesión de percepciones de un objeto unitario, sino también del modo de conciencia en que el objeto se nos dio originariamente. Cuando se rememora un objeto temporal, sea trascendente o inmanente, el objeto se vuelve a “presentar” con *todas* sus propiedades, incluidos sus caracteres temporales: su duración será la misma y el orden que ocupará en el continuo del tiempo será siempre el mismo, es decir, conservará en todo momento su lugar en el tiempo.

Husserl concluye así que “la identidad de objetos temporales es [...] un producto constitutivo unitario de ciertas coincidencias identificadoras posibles entre rememoraciones”<sup>162</sup>. La identidad de un objeto temporal radicaría entonces en la posibilidad de repetir libremente, por medio de la rememoración, la experiencia que tuvimos de él. Es sobre esta base que podemos tener ulteriormente una serie de percepciones separadas en el tiempo de un objeto y reconocerlo como el mismo<sup>163</sup>.

### **3.3 Constitución temporal de objetos inmanentes y la constitución del tiempo inmanente como totalidad unitaria**

#### **3.3.1 La importancia de la rememoración para la constitución del tiempo inmanente como tiempo unitario y homogéneo**

Cuando se identifica temporalmente un objeto tiene lugar un “salto” desde un punto del tiempo a otro, pasamos del ahora donde tuvimos conciencia originaria del objeto al ahora en que lo estamos recordando, pero no como si transitáramos de un tiempo a otro distinto, sino más bien como si nos desplazáramos entre dos puntos de un *mismo* tiempo. De lo que se trata aquí es de dar cuenta ahora de la identidad del tiempo como tal.

---

<sup>162</sup> *Ibid.*, pp. 129-130.

<sup>163</sup> El hecho esencial de que la identificación de un objeto se dé entre rememoraciones pone de manifiesto que el único modo de verificar un recuerdo es mediante otro recuerdo. Un objeto temporal pasado gana plenitud intuitiva cuando se identifica mediante el recuerdo, y viceversa, la identidad de un objeto pasado únicamente puede darse por medio del cumplimiento en la rememoración.

Lo que inmediatamente se destaca es que la experiencia del tiempo inmanente como tiempo unitario y homogéneo se mueve en dos niveles, uno reflexivo y otro prerreflexivo. En el primero reconocemos, por medio de la rememoración –la cual conlleva siempre una distancia reflexiva–, al tiempo como un continuo unidimensional fluyente donde se insertan las vivencias, y por consiguiente, de donde le viene a la conciencia su estatuto temporal. En el segundo se vive el tiempo de un modo inmediato, sin mediación de ninguna vivencia de índole reflexiva. Este apartado analizará el nivel reflexivo, se reserva en cambio para los restantes apartados el nivel prerreflexivo.

Todo objeto tiene una duración y una ubicación en el orden del tiempo determinadas, propiedades que se *re-presentan* en el recuerdo igual que el contenido duradero, sin embargo Husserl hace una precisión importante:

“dos rememoraciones pueden ser recuerdos de objetos temporales iguales, de dos sonidos iguales por ejemplo. Pero son rememoraciones del mismo objeto temporal no ya si en ambas es el mismo el mero contenido que dura, sino si es el mismo su horizonte temporal; si ambas rememoraciones, pues, se repiten la una a la otra en su contenido intencional total y completo, sin perjuicio de las diferencias de claridad y oscuridad, de las lagunas intuitivas, etc.”<sup>164</sup>

El contenido del recuerdo, lo recordado como tal, no solamente posee una extensión temporal determinada y una ubicación precisa en el orden del tiempo, sino que también le pertenece un horizonte temporal. La imagen del horizonte utilizada por Husserl busca ilustrar el hecho de que en el recuerdo no tenemos únicamente conciencia del suceso pasado, sino que también hay *intenciones* que van más allá del suceso recordado. Esto lo detalla el fenomenólogo en el párrafo 32 de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* que, es importante señalar, data de 1905:

“el campo de tiempo reproducido llega más lejos que el actualmente presente. Si tomamos en aquél un punto de pasado, la reproducción trae entonces consigo un retroceso ulterior en el pasado por solapamiento con

---

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 129.

el campo de tiempo en que el ahora recayó en ese punto, etc. Este proceso tiene que pensarse, evidentemente, como susceptible de prosecución ilimitada”<sup>165</sup>

Lo que justifica hablar de horizonte temporal de lo recordado es la posibilidad que tiene la rememoración de ir más atrás en el tiempo en vez de ir hacia adelante (hacia el presente), como normalmente sucede. Conforme vaya progresando este retroceso en el pasado, el horizonte de tiempo del suceso recordado se irá ensanchando cada vez más, cobrando así plenitud intuitiva otros sucesos que se ubican en un pasado más lejano. Llegado a este punto Husserl se pregunta: “cómo se llega por estas sucesivas seriaciones de campos de tiempo al tiempo objetivo uno y único, con su ordenación fija y única. La respuesta la proporciona el prolongado solapamiento de los campos de tiempo, que en verdad no es una mera seriación temporal, uno tras otro, de campos de tiempo”<sup>166</sup>.

El constante solapamiento (o mejor encadenamiento) de los campos de tiempo es más que una mera seriación en tanto que motiva su identificación como “fases” o segmentos de un tiempo homogéneo. Husserl llama a este tiempo “tiempo objetivo”, pero aquí “objetivo” no debe entenderse como sinónimo de “mundano”, sino como lo que está abierto a un infinito proceso de re-identificación. Si bien el recuerdo  *fácticamente*  desiste de proseguir el retroceso en el tiempo, es  *posible por principio*  una prosecución ilimitada donde correlativamente el tiempo se expanda ilimitadamente. Es de este modo como se tiene conciencia  *reflexiva*  del tiempo como totalidad unitaria.

### 3.3.2 Las intenciones de pasado y de futuro en la rememoración

Una nota esencial de la rememoración que no debe pasarse por alto es su cualidad ponente. Que el recordar sea acto ponente, o lo que es lo mismo, que tenga el carácter de posición, quiere decir que lo recordado es evocado como algo que realmente  *fue actual* , que  *fue algo percibido*  o vivido en actualidad viva. Quien recuerda un suceso pasado sabe que está

---

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>166</sup> *Ibid.*

*re*-produciendo algo que efectivamente tuvo lugar en la percepción. Para Husserl no hay manera de confundir dicho suceso con una ensoñación o fantasía, pues estas últimas carecen de posición. Puesto que percepción y rememoración son ponentes, la única diferencia notable entre ellas es el modo en que dan sus respectivos objetos; haciendo abstracción de esto, la rememoración sería prácticamente idéntica a la percepción:

“el recuerdo presente es un fenómeno enteramente análogo a la percepción; comparte con la percepción correspondiente el fenómeno del objeto, sólo que este fenómeno tiene un carácter modificado en cuya virtud el objeto no se ofrece como presente, sino como habiendo sido presente”<sup>167</sup>

El hecho de que el ahora reproducido o *re*-presentado en el recuerdo esté determinado como pasado y no como ahora resulta problemático, puesto que “lo que un ahora reproducido representa de manera inmediata es precisamente un ahora. ¿Cómo entonces se introduce la referencia a algo pasado, que, en efecto, sólo puede darse originariamente en la forma del «acaba de pasar?»”<sup>168</sup>. Dicho en otras palabras, lo que da qué pensar consiste en cómo es posible que dentro de la rememoración el ahora no se tome como ahora sino como pasado.

La clave para resolver esta cuestión se encuentra en que el suceso rememorado es objeto de posición: “en virtud de esta posición le presta [al suceso recordado] una localización respecto del ahora actual y respecto de la esfera del campo originario de tiempo, al que la propia rememoración pertenece”<sup>169</sup>. Lo que aquí está dicho es que el carácter de posición pone en relación lo rememorado en el *ahora reproducido* con el *ahora actual*, es decir, vincula el campo de tiempo *re*-presentado con el campo de tiempo originario. El ahora actual y el campo de tiempo en el que se inscribe no son los que le corresponden a lo rememorado, sino a la rememoración, a la vivencia como tal. Esto quiere decir que la rememoración es un “objeto” temporal *actual*, un acto que está constituyéndose fase a fase en el presente vivo, mientras que aquello que es recordado es un objeto temporal *pasado* que se constituye fase a fase en un presente que no es actual sino *re*-presentado o reproducido. De este modo, merced a el

---

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>169</sup> *Ibid.*

cubrimiento entre ambos campos de tiempo, el del objeto temporal actual y el objeto pasado, es como el *ahora reproducido* no se toma como ahora sino como pasado.

Husserl habla de campos de tiempo, de horizontes de tiempo, pero ¿a qué se refiere con esto? Él mismo profundiza sobre esto: “[el] recuerdo tiene su forma, que describimos como momentos intencionales dirigidos prospectiva y retrospectivamente, sin los cuales no puede ser. El cumplimiento de estos momentos requiere series de recuerdos que desembocan en el ahora actual”<sup>170</sup>. Sobre esta cita conviene destacar tres cosas.

En primer lugar, confirma lo que se había mencionado en el apartado anterior: el recuerdo no sólo tiene “momentos intencionales” dirigidos al presente (al después de lo recordado), sino que también los posee dirigidos al pasado, a lo que sucedió antes del evento rememorado. En sentido estricto, la rememoración sólo puede tener *existencia concreta* dirigiéndose intencionalmente a un antes y a un después del suceso pasado. En segundo lugar, confirma que el recuerdo se cumple en series de recuerdos “que desembocan en el ahora actual”. Por último, hay que mencionar que en dicha cita, que de acuerdo a la datación de Rudolf Bernet proviene de 1909-10<sup>171</sup>, permite ver el perfeccionamiento de uno de los temas capitales de las *Investigaciones lógicas*. Los “momentos de intención” inherentes a la rememoración, sugieren que la intencionalidad de la conciencia no sólo opera entre ésta y los objetos trascendentes, sino también entre las distintas vivencias de la conciencia. Esta evidencia apunta inequívocamente a que la conciencia lejos de estar escindida o fragmentada, está unificada por una continua síntesis intencional.

Ya sea que nos dirijamos a lo que sucedió antes o después del evento recordado solo cabe encontrar determinación; encontramos que los sucesos fueron de algún modo y no de otro. No queda entonces más que reconocer que los momentos intencionales de la rememoración estarán siempre completamente determinados, sin embargo hay que hacer una precisión. Las intenciones de pasado y futuro de la rememoración son en gran medida intenciones vacías o intuitivas, pues es evidente de suyo en el recordar actual no alcanza *representación intuitiva efectiva* todos y cada uno de los sucesos que pertenecen al antes y al

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 18.

después del acontecimiento rememorado, sino que más bien sólo recordamos ciertos “fragmentos” del pasado, en tanto que el resto son mentados “simbólicamente”.

La imagen del horizonte para caracterizar estas intenciones no puede ser más precisa. Tomando como modelo ejemplar el horizonte visual, donde los objetos cercanos gozan de una evidencia privilegiada mientras que los más lejanos son conscientes con claridad decreciente hasta llegar a la inadvertencia, es posible decir algo similar respecto al recuerdo. Los sucesos que inmediatamente anteceden o preceden al evento recordado tienen *más posibilidades*<sup>172</sup> de llegar a recuerdo efectivo que los acontecimientos más distantes, están, por decirlo de algún modo, más prestos a cobrar intuitividad. Habrá que sostener entonces que la rememoración es inconcebible sin sus respectivas intenciones de pasado y futuro, las cuales *posibilitan* la reactivación intuitiva de los sucesos anteriores y posteriores al evento recordado.

### 3.3.3 La protención o las intenciones de futuro en la percepción

En virtud de que lo modificado señala a lo inmodificado y lo derivado a lo originario, las intenciones de pasado y de futuro que son inherentes a la rememoración deberán tener necesariamente un correlato en la *conciencia perceptiva*.

“[La] percepción, el acto «originario», tiene no sólo su contexto de espacialidad, sino también sus contextos de temporalidad. Cada percepción tiene su estela retencional y protencional. También la modificación de la percepción debe [...] contener –en un sentido modificado– esta doble estela, y lo que diferencia la «mera fantasía» del recuerdo es que todo este complejo intencional tiene en un caso el carácter de la actualidad y en el otro el de la inactualidad”<sup>173</sup>

Si el recordar es inconcebible sin intenciones de pasado y de futuro es porque, en última instancia, el acto originario, del cual el recuerdo es acto modificado, también los tiene, porque la percepción tiene por necesidad esencial un horizonte retencional y protencional (intenciones

---

<sup>172</sup> Estas posibilidades son, evidentemente, posibilidades ideales; podrían muy bien no realizarse jamás. Lo que aquí se tiene que retener es que es posible por principio proseguir ilimitadamente la cadena de recuerdos en ambas direcciones.

<sup>173</sup> *Ibid.*

de futuro). Si bien es cierto que la rememoración es vivencia modificada de la percepción esto no implica que la primera sea una simple copia de la segunda, esto se hace patente en las diferencias que existen entre las intenciones de la rememoración y las intenciones de la percepción, en especial en lo que toca a las intenciones de futuro en ambos modos de conciencia.

Del horizonte retencional ya se dijo que es un continuo de modificación de lo que se da en impresión originaria, y que se caracteriza por mantener sujeto lo que acaba de pasar. De las intenciones de futuro o protención hay que decir lo contrario, que se caracterizan por apuntar hacia lo que todavía no es, de lo que está a punto de ser ahora. Otra forma en que también podría designarse a la protención sería como apertura originaria: “en el caso de la percepción las intenciones de futuro están en general indeterminadas en su materia y pasan a determinarse con las ulteriores percepciones fácticas. (Determinado está sólo el que algo vendrá)”<sup>174</sup>. A diferencia de las intenciones de pasado que están presentes reproductivamente en la rememoración, las intenciones de futuro de la percepción se caracterizan por estar indeterminadas *en su contenido*, esto es, en que nunca podrán tener absoluta certeza respecto a lo que está a punto de llegar a ser.

El “esperar” o “adelantarse” que es característico de la protención no es inferir a partir de lo dado en actualidad lo que está a punto de ser, más bien es un “tender hacia...” del todo inmediato. Esta es una característica de la protención que no debe pasarse por alto, sobre todo porque previene malentendidos como el intentar relacionar la protención con el “estar atentos” e inclusive con la reflexión teórica. Husserl expresa esto de manera clara:

“[a la esencia de la percepción pertenece] el que ella pase de ahora en ahora y el que, previéndolo, vaya al encuentro del nuevo ahora. La conciencia despierta, la vida despierta es un «vivir al encuentro», vivir el ahora al encuentro del nuevo ahora. Con ello no se piensa sólo ni primariamente en la atención; más bien me parece que una intención originaria corre de ahora en ahora con independencia de la atención [...], enlazándose con las intenciones de la experiencia que, ora indeterminadas, ora más o menos determinadas, provienen del pasado. Estas últimas sí prefiguran, en efecto, las líneas de enlace. Pero la mirada del ahora al nuevo ahora, este tránsito, es algo originario que viene a allanar el camino a las futuras intenciones de la experiencia”<sup>175</sup>

---

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 128.

Antes de aclarar la segunda parte de la cita, la cual corresponde al entrelazamiento de la protención con las así llamadas “intenciones de experiencia”, conviene ilustrar lo ya dicho con el ejemplo de la melodía.

Supongamos que suena la segunda nota de una melodía conocida por nosotros. Esto quiere decir no solamente que tenemos conciencia actual (protoimpresional) de ella, sino que al mismo tiempo es consciente en retención la primera nota, en tanto que la tercera es consciente en protención. Ser consciente en protención no significa *re-presentar* por medio de fantasmas (*i.e.*, por medio de las modificaciones de los datos de sensación) lo que vendrá, como si figuráramos una cuasi-nota que suponemos que sonará enseguida. Este modo de conciencia es un acto llamado expectativa, y se diferencia de la protención tanto como la rememoración se distingue de la retención: la protención es dación original de futuro, la expectativa es *re-presentación* de futuro. La protención puede caracterizarse entonces como un “pre-sentir”, sin quererlo o proponérselo —y por ello de índole no teórico—, que la próxima nota será, por ejemplo, un *sol sostenido*.

La protención —podría decirse metafóricamente— tiene la función de *allanar* la experiencia por venir. Este término, tal cual se ofrece en un contexto de construcción, viene muy bien para describir la situación fenomenológica. Así como no podemos levantar una edificación sin haber antes allanado o aplanado el terreno, tampoco podemos tener conciencia de un objeto temporal sin anticipar que a la fase actual seguirá otra. Al igual que la retención, la protención es necesaria para la percepción de un objeto temporal cualquiera, de aquí que Husserl diga que “todo proceso originariamente constituyente está animado por protenciones *que constituyen vacíamente lo por venir* como tal, y que lo atrapan, lo traen a cumplimiento”<sup>176</sup>.

No obstante, llegados a este punto, surgen dos problemas. Primero, la protención se caracteriza por estar aún indeterminada en su contenido, esto es, por una irreductible incertidumbre respecto a lo finalmente llegará, ¿cómo es entonces posible que la protención sea conciencia de esto o de aquello? ¿Qué hace que la protención “pre-sienta” que esto o aquello esté por venir? ¿No querrá esto decir que la protención no está completamente indeterminada? Segundo, si la protención constituye vacíamente lo que está a punto de ser

---

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 73. Las cursivas son más.



ahora ¿cómo pueden las protenciones traer a cumplimiento lo por venir? Comencemos por esta última cuestión.

Así como en la rememoración las intenciones de futuro apuntan *vacíamente* a la cadena de recuerdos de todos aquellos sucesos que vinieron después del evento que efectivamente está siendo recordado, en la percepción la protención apunta *vacíamente* a lo venidero. La protención tiene que ser intención vacía de lo por venir, o lo que es lo mismo, constituir vacíamente lo venidero, de lo contrario se confundiría con la retención o con la impresión originaria. Por lo tanto, cuando Husserl dice que las protenciones anticipan lo por venir y lo traen a cumplimiento esto significa que pueden fundar relaciones de cumplimiento. A diferencia de la retención, que puede cumplirse en la rememoración<sup>177</sup>, la protención no puede cumplirse con otra protención ni en la expectativa sino *únicamente en la percepción*, y más precisamente, en la protoimpresión (impresión originaria). En este contraste la protención sería intención vacía y la impresión originaria conciencia impletiva<sup>178</sup>.

Ahora bien, el hecho de que la protención sea intención vacía de lo inmediatamente por venir, aun de conllevar siempre cierta incertidumbre respecto a lo que finalmente llegará no es contradictorio. Que la protención constituya vacíamente lo por venir no significa que sea protención absolutamente indeterminada, protención de nada, pues hasta la más superficial observación nos muestra que jamás nos encontramos en completa oscuridad respecto a lo que está próximo a suceder. Siempre tenemos una orientación, más o menos definida, sobre lo que sucederá inmediatamente; esta orientación, repitámoslo nuevamente, *no* proviene de la reflexión y mucho menos de alguna inferencia lógica. Pasivamente, sin quererlo o proponérselo anticipamos mediante la protención esto o aquello.

Aunque esta orientación es inherente a la protención no se origina en ella, sino en las intenciones de experiencia provenientes del pasado y que se entrelazan sin falla con la protención. Es en virtud de las intenciones de pasado que la protención, a pesar de estar

---

<sup>177</sup> La rememoración normalmente se cumple en otra rememoración, pero también se da el caso de que la retención plenifique una rememoración, por ejemplo, cuando acaban de sonar dos notas (*do* y *re*) y decimos inmediatamente “*do, re*”, pues en “esta representación reproductiva de la sucesión encuentra su cumplimiento en la sucesión previa que aún está viva” (Husserl, E., *Op. cit.*, p. 71). Puesto que lo que es consciente en retención es limitado, en tanto que no tenemos consciente en retención todo lo que ha acaecido, este cumplimiento de la rememoración en la retención es poco frecuente.

<sup>178</sup> Nótese que digo “conciencia impletiva” y no “acto impletivo”. Recorro a esta expresión para evitar que la impresión originaria se interprete como una vivencia más de la conciencia, como una unidad inmanente más entre muchas otras.

indeterminada en cuanto a su contenido, “pre-siente” esto o aquello, que vea como “de reojo” lo pasado, y anticipe así lo que está próximo a acontecer. Huelga decir que este “ver de reojo” o ver indirecto hacia el pasado puede separarse de la protención sólo por abstracciones.

Que la rememoración tenga inherentemente intenciones de pasado y de futuro significa que la conciencia inmodificada, la “percepción”, o mejor, el campo perceptivo, es inconcebible sin su horizonte retencional y protencional. Como se verá con mayor detenimiento en el apartado 3.4, “percepción” no hay que comprenderla aquí como “el acto que pone algo ante los ojos como ello mismo, esto es, como el acto que *constituye originariamente* el objeto”<sup>179</sup>, sino como la conciencia última tempoconstituyente.

### 3.3.4 La constitución temporal de las propias vivencias como constitución temporal de la conciencia

El hecho de que la rememoración haga objeto de posición a lo que reproduce, que lo ponga como un suceso que fue percibido significa, como ya hemos visto, poner en relación el ahora *re-presentado*, perteneciente al suceso reproducido, con el ahora actual de la rememoración. Se encuentran aquí entonces dos flujos de tiempo: el flujo temporal del suceso pasado y el flujo en que se articula la propia vivencia rememorativa, pues no únicamente el suceso pasado es un objeto temporal, sino que también la propia rememoración lo es con todo derecho: “el flujo de la evocación es un flujo de fases de vivencia que se construye exactamente igual que cualquier otro flujo constituyente de tiempo; que es por tanto en sí mismo flujo constituyente de tiempo”<sup>180</sup>. Al igual que un objeto temporal trascendente discurre fase por fase, la evocación también transcurre fase por fase, ella misma se constituye como un flujo de fases *de vivencia*. Por lo tanto, cuando Husserl afirma que la rememoración es un flujo constituyente de tiempo esto no quiere decir otra cosa más que la evocación *hace patente* el

---

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 72.

tiempo inmanente, el tiempo en el cual la rememoración y cualquier otra vivencia de la conciencia se constituyen.

Tenemos conciencia de un objeto temporal trascendente porque además de “tener” la fase actual del objeto, retenemos la fase que acaba de pasar y esperamos en protención la que está a punto de venir; lo mismo pasa con los objetos temporales inmanentes. Solamente podemos tener conciencia de una vivencia como objeto temporal si tenemos en impresión originaria, retención y protención respectivamente a la fase actual, recién-sida y “a punto de ser” de la vivencia en cuestión. Es necesario recalcar que la conciencia de nuestras propias vivencias como “objetos” o unidades temporales no es una posibilidad entre muchas otras, *es la única*; sólo podemos tener conciencia de ellas como temporales.

Este enunciado puede verificarse en cualquier momento en cualquier vivencia, obtenemos así que:

“vale con carácter general, [...], el que en la reflexión fenomenológica nos vemos retrotraídos de todo lo que aparece en el sentido más amplio, de todo lo representado, pensado, etc., a un flujo de fases constituyentes que experimentan una objetivación inmanente, a saber: la objetivación en fenómenos perceptivos (percepciones externas), en recuerdos, expectativas, deseos, etc., como unidades de la conciencia interna”<sup>181</sup>

La fenomenología implica retrotraerse de todo aquello que aparece a la instancia “en” o “desde” la cual aparece, en el caso de la fenomenología de Husserl, esta instancia es la conciencia pura, la conciencia que se obtiene tras ejecutar la reducción fenomenológica. Sin embargo, producto de la radicalización de este movimiento de retracción desemboca en el reconocimiento de que las vivencias mismas aparecen, es decir, que no solamente hacen aparecer objetos sino que ellas mismas son “objetos”. Objeto en su sentido más lato quiere decir fenomenológicamente “objeto de experiencia real o posible para un sujeto”, o mejor todavía, para una conciencia. Esta conciencia ante la cual todo *aparece*, incluidas las propias vivencias y contenidos de conciencia, es la *conciencia interna*. Antes de explicar qué hay que entender por la conciencia interna, es necesario abundar más en lo que está implicado en el

---

<sup>181</sup> *Ibid.*

hecho de que las vivencias se constituyan temporalmente, y esto de nueva cuenta de la mano del análisis de la rememoración.

Husserl observa que *todo* objeto temporal se estructura en dos niveles distintos pero inseparables: el contenido duradero del objeto y su “localización en el tiempo”. El contenido que dura, o como podría llamarse también, la “materia de tiempo”, proporciona la consistencia *específica* al objeto temporal, mientras que la localización en el tiempo lo ubica en determinado punto del tiempo inmanente. Dos objetos simultáneos tendrán la misma localización en el tiempo aunque tengan distinta materia de tiempo. Dos objetos sucesivos, aunque sean idénticos, es decir, aunque tengan la misma materia de tiempo tendrán siempre una localización en el tiempo distinta. Si esto es así en la conciencia inmodificada también lo será con necesidad esencial en cualquier caso de conciencia modificada o reproductiva:

“En la reproducción de un ser duradero tenemos, por consiguiente, junto a la reproducción de la duración llena, las intenciones que conciernen a su localización, y ello con necesidad. Una duración no es representable en absoluto o, mejor, no es susceptible de posición si no es puesta en orden del tiempo. Y es necesario que estas intenciones tengan la forma, bien de intenciones de pasado, bien de intenciones de futuro”<sup>182</sup>

La rememoración implica así la reproducción no únicamente del ser duradero sino también de las intenciones de pasado y de futuro que lo ubican en *este* –y no otro– punto del tiempo. Que todo suceso reproducido tenga que ser así y no de otro modo obedece a que la percepción, entendida como conciencia inmodificada, posee de igual modo un horizonte de pasado y de futuro, o lo que es lo mismo, un continuo retencional y protencional.

A esto es posible hacer una nueva observación:

“en cada evocación hay por tanto que distinguir, de un lado, la reproducción de la conciencia en que se dio el objeto duradero pasado –en que se percibió, en que se constituyó originariamente en general–, y, de otro lado, lo que se vincula a esta reproducción como constitutivo de la conciencia «pasado» o «presente» (simultáneo del ahora actual) o «futuro»”<sup>183</sup>

---

<sup>182</sup> *Ibid.*, pp. 74-75.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 75.

Como se dijo anteriormente, la rememoración no es un sumergirse en el pasado sin más, no únicamente consiste en *re-presentar* un flujo pasado sino que ella misma es un flujo, cuya fase actual es consciente en impresión originaria, cuya última fase transcurrida es consciente en retención y cuya próxima fase es consciente en protención. Por lo tanto la rememoración no sólo hace aparecer un flujo constituyente de tiempo *pasado* sino que ella misma es un flujo constituyente de tiempo *originario*.

A pesar de que lo dicho goza de evidencia, caracterizar la conciencia rememorativa como un flujo dentro de un flujo no es del todo preciso. La conciencia es *una* corriente unitaria, *un* flujo, no una multiplicidad de flujos, ni siquiera en el recuerdo:

“el recuerdo está en constante flujo por estar la vida de conciencia en constante flujo, y no ya por ensamblarse miembro a miembro en una cadena. Más bien cada novedad reobra sobre lo nuevo, cumple su intención prospectiva y con ello la determina, prestando a la reproducción una determinada coloración”<sup>184</sup>

Más allá de lo interesante que puede resultar el hecho de que lo nuevo le imprima a lo viejo una coloración determinada al cumplir su intención prospectiva, lo que tenemos que observar aquí es que Husserl deja vislumbrar que la conciencia está en todo momento unificada temporalmente. Veámoslo con más detenimiento.

La acción de lo nuevo sobre lo viejo implica que lo pasado no ha sido aniquilado sino que está, por decirlo de alguna manera, en modo latente, y de esta manera puede al menos por principio, emerger reproductivamente en cualquier momento. Esta latencia de lo pasado en el presente no quiere decir que exista una relación esencial entre la percepción y la rememoración, pues cuando tenemos conciencia original de un objeto, es decir, cuando lo percibimos, no siempre se suscitan recuerdos *completos* que enriquezcan la experiencia que tenemos de dicho objeto. No queda entonces más que reconocer que el nudo entre lo pasado y lo presente, entre lo viejo y lo nuevo se anuda porque la conciencia forma una unidad. Esta unidad no puede entenderse como una sucesión de vivencias, como una cadena que enlaza

---

<sup>184</sup> *Ibid.*

eslabón con eslabón, sino como unidad “intencional”<sup>185</sup>, “no es [...] que tengamos una mera cadena de intenciones «asociadas», cada una de las cuales recuerde a otra, y ésta, al correr, a la siguiente, sino que tenemos *una única* intención que es en sí misma intención a la serie de posibles cumplimientos”<sup>186</sup>. Para ver con mayor claridad cómo esta “intención” unifica la conciencia sirva como ejemplo el caso del recuerdo.

En la rememoración “esta intención es no intuitiva, es «vacía», y su objeto es la serie temporal objetiva de los acontecimientos, y esta serie es el entorno oscuro de lo actualmente rememorado”<sup>187</sup>. En cualquier caso de rememoración lo recordado se encuentra en primer plano, goza de atención privilegiada, pero este plano emerge de un fondo, entorno u horizonte oscuro compuesto por la serie temporal *objetiva* de los acontecimientos que ocurrieron antes y después del suceso recordado. Este entorno oscuro del recuerdo también es consciente, pero lo es en el modo de mención vacía o no intuitiva. Un último punto que se tiene que considerar es que la “intención” que apunta al entorno oscuro de la rememoración es una sola, sin embargo se especifica en intenciones de pasado o de futuro según se trate de la intención que se dirige a los eventos anteriores o posteriores del acontecimiento recordado.

Lo que se acaba de exponer vale para *lo recordado* pero también tiene validez para la vivencia rememorativa *como tal*. La rememoración en tanto “objeto” temporal inmanente se destaca, o lo que es lo mismo, se constituye originalmente, sobre un fondo, a saber, *el flujo de conciencia como tal*. En este flujo no sólo pasan indiferentemente las vivencias sino que se unifican al pasar, constituyendo así *un* flujo de conciencia. La rememoración no sólo es intencional por ser conciencia de algo pasado sino porque posee “intencionalidad” –en el sentido arriba mencionado– constituyente de tiempo, y esto en una doble acepción. Primero, porque el recuerdo al igual que cualquier otra vivencia se articula fase a fase en la medida en que ella misma transcurre. Segundo, porque toda vivencia remite intencionalmente a las vivencias anteriores y posteriores, en tanto que la conciencia misma está unida temporalmente. Por esta razón Husserl afirma que en el recuerdo se reproduce “no sólo el presente de

---

<sup>185</sup> Pongo “intencional” en comillas porque este adjetivo no califica aquí el carácter de acto distintivo de las vivencias intencionales sino, como se verá en el siguiente apartado, lo que caracteriza a la corriente de conciencia en su totalidad.

<sup>186</sup> *Ibid.*

<sup>187</sup> *Ibid.*

conciencia de entonces con su flujo, sino *implicitamente* toda la corriente de conciencia hasta el presente vivo”<sup>188</sup>.

En la *rememoración* encontramos entonces tres horizontes distintos: 1) el horizonte temporal de la conciencia reproducida (percepción sensible, deseo, etc.), 2) el campo originario de tiempo en que se está constituyendo la rememoración actual, y 3) la corriente unitaria de conciencia como horizonte oscuro<sup>189</sup> sobre el cual se destaca cualquier vivencia. Cabe mencionar que el primer punto es exclusivo de los actos *re-productivos*, mientras que los últimos dos puntos se encuentran en *toda* vivencia. Cualquier vivencia hacia la cual podemos dirigir la mirada atenta tendrá entonces un doble horizonte temporal, el que le es propio por ser unidad constituida en el tiempo inmanente, y el horizonte temporal de la conciencia misma en el cual se inscribe.

Como se deja ver por lo anterior, la constitución temporal de una vivencia implica necesariamente la constitución temporal de la conciencia y viceversa. Una vivencia suelta, totalmente independiente de otras es inconcebible, pues toda vivencia se inscribe en una corriente unitaria de conciencia, o dicho en palabras del fenomenólogo: “ninguna vivencia concreta puede valer como algo independiente en sentido pleno. Cada una de ellas está “menesterosa de complemento” por parte de un nexo no arbitrario, sino impuesto en cuanto a su índole y forma”<sup>190</sup>. Lo mismo sucede al revés, no se ve cómo puede constituirse temporalmente una conciencia si no es por medio de la constitución temporal de sus vivencias.

---

<sup>188</sup> *Ibid.*

<sup>189</sup> Que la corriente de conciencia se reproduzca *implicitamente* en el recuerdo encontrará una justificación suficiente algunos años más tarde, cuando Husserl muestre que la conciencia entendida como conciencia unitaria *completa* no puede darse adecuadamente: “Si la mirada pura del yo da reflexivamente en alguna vivencia y la capta *perceptivamente*, existe la posibilidad apriórica de volver la mirada a otras vivencias hasta donde este nexo alcanza. Pero por principio no es nunca este nexo entero algo dado o que pueda darse por medio de una sola mirada pura. A pesar de ello, también él es en cierto modo intuitivamente captable” (Husserl, E., *Ideas I*, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México, 2013, § 83, p. 275).

<sup>190</sup> *Ibid.*, § 83, p. 276.

## 3.4 La conciencia última tempoconstituyente

### 3.4.1 El problema de la autoconciencia o autocaptación

El tiempo inmanente, el tiempo propio de la conciencia, no puede concebirse más que como el fluir de vivencias que al ir discurriendo se unifican en *una vida*<sup>191</sup>, de lo cual se sigue que preguntar por la constitución temporal de la propia conciencia no sea otra cosa más que interrogar por la constitución del tiempo inmanente. A este respecto, nos encontramos con el hecho desconcertante de que la constitución temporal de la conciencia no se nos muestra originariamente en ningún acto reflexivo, como ya lo habíamos anticipado, sino que la experimentamos en *todo* momento; en que “sentimos”, por decirlo así, que nuestra conciencia es temporal. Esto, cabe mencionar, transcurre totalmente al margen de nuestra voluntad, es completamente independiente de si atendemos o no este “sentir”.

Si podemos hablar de la constitución temporal de la conciencia es porque en última instancia no sólo *somos* a través de este flujo de vivencias sino que, además, *somos conscientes* de él, es decir, este flujo no sólo *es* sino que *es para* nosotros. Que mi conciencia sea para mí, que *yo* sea autoconsciente, pareciera introducir una distancia, una escisión o extrañamiento conmigo mismo, pero esto realmente no tiene lugar en la experiencia que tengo de mí mismo como ser temporal. Si bien es cierto que no puedo recrear reproductivamente toda mi vida de conciencia en tanto que la corriente no se da jamás *adecuadamente* como totalidad unitaria, reconozco que es *mi* conciencia la que transcurre, la que es temporal, no la de otros<sup>192</sup>. El problema que surge aquí consiste en desentrañar correctamente el fundamento del cual proviene la evidencia del enunciado “la conciencia se constituye temporalmente”, o expresado en forma interrogativa: ¿cuál es la conciencia ante la cual ella misma se presenta como temporalmente constituida?

---

<sup>191</sup> El problema de cómo se diferencia una vida de conciencia de otra lleva directamente a plantearse la cuestión del yo puro que hace su aparición formal hasta 1913 (cf., Husserl, E., *Ideas I*, § 33). No es casualidad que después de esta fecha Husserl dedique largas y profundas investigaciones en torno al tema de la intersubjetividad.

<sup>192</sup> Esto quiere decir que experimento *directamente* mi conciencia fluyendo en el tiempo, dado que es imposible experimentar “en persona” (directamente) la vida de conciencia ajena. Aun de esto, la fenomenología logra escapar de cualquier solipsismo (cf., Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, «Meditación Quinta», pp. 135-203).



El primer intento de responder a esta pregunta, el cual data de las *Investigaciones lógicas*, consiste en apelar a la intuición por excelencia, a la percepción, y más precisamente, en tanto que se trata aquí no de la conciencia de un objeto trascendente sino de las propias vivencias que integran un flujo temporal unitario de conciencia, a la percepción interna o percepción inmanente. Esta vía de solución ensayada por Husserl en el «Apéndice VI» de las *Lecciones...* fue expuesta por primera vez en el párrafo quinto de la quinta de las *Investigaciones lógicas*<sup>193</sup>. Al igual que en esta última obra, dicha solución se rechaza en las *Lecciones...* por idénticas razones: porque es incapaz evitar el regreso al infinito. Si fuéramos conscientes de nosotros mismos como corriente temporal mediante una percepción, mediante una vivencia, ésta tendría que ser consciente en otra percepción, ésta en otra, y así sucesivamente.

A este regreso al infinito se añade la dificultad del carácter temporal de las vivencias.

Si existiera *una* vivencia que nos entregara la conciencia como totalidad unitaria –se entiende parcialmente o inadecuadamente–, sería *necesariamente* a su vez una vivencia pasajera, con lo cual sólo seríamos conscientes de nosotros mismos cierto lapso de tiempo, lapso que estaría fijado por la duración de la percepción inmanente.

No se requiere un profundo análisis para concluir que esta tesis es insostenible. Es un hecho incontestable que tengo experiencia de mí mismo en *todo* momento, que soy consciente de mi propia vida de conciencia quiera o no lo quiera, haga o no haga tema de reflexión esta peculiar conciencia. Regresamos así a la misma pregunta: ¿cómo soy consciente de mí mismo?

### 3.4.2 La conciencia última tempoconstituyente y sus tres fases

Aquí como en cualquier otro problema fenomenológico el único criterio para decidir la verdad o la falsedad de una tesis radica exclusivamente en la intuición, pero intuición entendida *no como una vivencia particular* sino en su formulación estrictamente formal: dación originaria de algo, captación directa de algo que se da “en persona”, “en carne y hueso”. Este principio

---

<sup>193</sup> Cf. el apartado 2.7.

metodológico aplicado a la problemática que aquí nos ocupa significa que antes de explicar *cómo* es que la conciencia se da a sí misma, hay que parar mientes en *qué* se da a esta conciencia *sui generis*, qué es lo que se presenta u ofrece en ella. Hagamos pues un ejercicio re-flexivo para ver con detenimiento qué elementos nos aporta esta conciencia peculiar.

Según Husserl el primer dato evidente que se destaca es que la conciencia que tenemos de nosotros mismos no es la vacía identidad que se expresa en el “yo soy”, sino una rica pluralidad de modulaciones de conciencia: yo percibo, yo recuerdo, yo deseo, yo me alegro, yo sufro, etc.; esto quiere decir que siempre me descubro a mí mismo en alguna vivencia determinada. A esto hay que agregar que las vivencias no se dan caóticamente, revueltas unas con otras, sino ordenadas en una secuencia; primero percibo, luego recuerdo, etc. Ahora bien, una secuencia sólo puede establecerse dentro de un continuo temporal, pues únicamente dentro de un continuo tal tiene realmente sentido decir que algo pasó antes o después que otra cosa. De acuerdo a todo lo expuesto en este capítulo, habrá que decir que el continuo en el cual las vivencias se insertan no es otro más que el tiempo inmanente. Obtenemos tras este breve ejercicio re-flexivo que tengo experiencia de *mi* conciencia *como conciencia temporal*, como un flujo de tiempo en el cual se insertan mis vivencias.

Para caracterizar la mudanza y el devenir la imagen más socorrida es un río, y no sin razón. En esta imagen se destaca evidentemente su ámbito fluyente, el incesante transcurrir, el “todo fluye” heraclíteo, sin embargo pocas veces se repara suficientemente en el hecho igualmente evidente de que en el río no todo es indeterminación. Un río discurre a cierta velocidad, va en una o varias direcciones, tiene un caudal más o menos constante; en suma, tiene una forma fija, de aquí que a todo flujo a pesar de su característico discurrir le corresponda ciertas notas *esenciales*. Por tanto, si bien es cierto que en el flujo de conciencia toda vivencia está condenada a pasar, hay algo en él que se conserva: la *forma* del flujo de conciencia: “permanente es ante todo la estructura formal del flujo [...] La forma consiste en que un ahora se constituye por medio de una impresión y a ésta se agrega una cola de retenciones y un horizonte de protenciones”<sup>194</sup>.

---

<sup>194</sup> Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002, p. 136.

Impresión originaria, retención y protención no son nombres para designar vivencias, sino “estructuras” o “momentos” del flujo temporal de la conciencia última, la cual es descubierta entre 1909-11. Esta es la razón de fondo por la cual Husserl después de esta fecha cambia de terminología. Hablar de “conciencia de ahora”, “recuerdo primario” y “expectativa primaria” podría dar pie a fueran tomadas como vivencias, como unidades temporales inmanentes que comienzan y terminan, pero esto no puede ser debido a que no podría haber conciencia del tiempo; no habría conciencia que experimente el paso del tiempo sin que ella misma pasara. De esta manera los modos de conciencia que dan originariamente el ahora, lo recién sido y lo inmediatamente por venir *no son vivencias*.

Si partimos de que las vivencias se constituyen fase a fase merced a una objetivación inmanente, es decir, si partimos de que las vivencias son objetos constituidos *en* el flujo temporal, entonces tenemos que la protoimpresión, retención y protención en vez de fases *constituidas en* el flujo son fases *constituyentes del* flujo temporal de la conciencia. Esto es, que son fases de la conciencia última tempoconstituyente:

“cuando hablamos de «acto de percepción» y decimos que es el punto de auténtico percibir al que está adherida una serie continua de «retenciones», no hemos descrito con ello unidades temporales inmanentes sino directamente momentos del flujo. [...] la conciencia de percepción y la conciencia retencional, [...] sólo pueden entenderse como la conciencia constituyente de tiempo, como momento del flujo”<sup>195</sup>

Cuando Husserl habla aquí de “acto de percepción” no hay que entender una vivencia, tampoco el solo modo de conciencia que nos da el ahora (impresión originaria), sino un campo conformado por impresión originaria, retención y protención. Esta conciencia última, en tanto que es *constituyente* del tiempo inmanente, suministra el suelo sobre el cual se levanta la conciencia como totalidad unitaria, esto es, la conciencia en tanto *constituida*. En este sentido y sólo en este es legítimo decir que la conciencia tempoconstituyente es anterior al tiempo inmanente<sup>196</sup>.

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>196</sup> Roberto Walton acertadamente habla de un pre-tiempo o de un ordenamiento cuasi-temporal: “el curso absoluto no puede tener las propiedades de los objetos constituidos en él. Esto significa que no es en sí mismo temporal y que tan solo se le puede atribuir un ordenamiento cuasi-temporal a partir de lo que en él se constituye” (Cf. Walton R., “Permanencia y fluencia en el análisis husserliano de la temporalidad”, *Escritos filosóficos*, n° 27-28, Buenos Aires, 1995, p. 318).

Distinguir entre conciencia constituyente y conciencia constituida no es establecer un dualismo, no es que exista *una* conciencia constituyente y *otra* constituida, más bien se trata de *una sola* conciencia la cual puede considerarse *analíticamente* desde una u otra perspectiva. De esto modo distinguir entre una y otra conciencia es un distingo *abstracto*; sólo abstractamente puede separarse aquello que discurre en el flujo de conciencia, lo que se constituye en él (las vivencias), y el flujo cuasi-temporal con su estructura formal. No hay entonces en sentido estricto una distancia y mucho menos una separación entre la instancia constituyente y constituida. El flujo constituyente de tiempo *es la conciencia* en su nivel más fundante, mientras que el cúmulo de vivencias constituidas temporalmente es la consistencia “real” *de la conciencia*.

Es por esta fina distinción que los “fenómenos constituyentes de tiempo”, esto es, las fases inextensas del flujo –que o bien pueden ser impresiones originarias, o fases retencionales o protencionales, *todas* ellas co-actuales o dadas “a la vez” –, no pueden ser considerados sucesos individuales, y ni siquiera cabe llamarlos objetos u objetividades. Ningún predicado que se enuncie de los objetos puede aplicarse con justeza a los fenómenos constituyentes de tiempo, no obstante sí puede decirse de ellos que “una determinada continuidad fenoménica, a saber: una tal que es fase del flujo constituyente de tiempo, *pertenece* a un ahora, a saber: al que ella *constituye*, y que pertenece a un antes, a saber: como la fase que es (no podemos decir *era*) constitutiva para el antes”<sup>197</sup>. En otras palabras, el flujo *no es* una sucesión *más bien* constituye toda sucesión, el flujo *no es* ahora *más bien* constituye todo ahora, el flujo *no es* recién-sido *más bien* constituye todo recién-sido, etc. El flujo de conciencia constituyente de tiempo es *subjetividad absoluta*, lo cual implica que no hay y no puede haber otra conciencia “por detrás” de ella.

---

<sup>197</sup> Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002, p. 95.

### 3.4.3 El papel que desempeña la intencionalidad longitudinal de la retención en la unidad de la conciencia tempoconstituyente

Si las fases de la conciencia absoluta fluyen, esto es, si los así llamados “fenómenos constituyentes de tiempo” se desplazan, y no obstante de esto hablamos *del* flujo de conciencia constituyente de tiempo, entonces forzosamente habrá que reconocer que dicho flujo está unificado de algún modo. La interrogante que surge naturalmente es entonces: ¿cómo se constituye esta unidad sin negar su estatuto fluyente y sin apelar a otra instancia constituyente?

El primer paso que da Husserl para responder esta pregunta consiste en recordar un principio fenomenológico fundamental: que no puede haber objeto o situación objetiva concebible que no se retrotraiga a una constitución conciential; si algo es y es algo para nosotros es en virtud de cierto proceso constitutivo. Por tanto, si la conciencia se caracteriza por ser un incesante proceso de temporalización, esto no debe ser un impedimento para la constitución de unidades idénticas sino, justo como lo hemos mostrado, el presupuesto de todo proceso de identificación y re-identificación.

Aunque las cosas se complican considerablemente cuando de lo que se trata es de esclarecer cómo se forma la unidad del flujo tempoconstituyente, sigue conservándose la evidencia del mismo principio fenomenológico, a saber, que no puede haber unidad sino es en virtud de cierta actividad constituyente de la conciencia. Esto implica, como ya quedó asentado, que la conciencia última se autoconstituye. Husserl advierte en este respecto lo siguiente: “por chocante que parezca que el flujo de conciencia constituya su propia unidad –si es que no absurdo en un principio– así es como ocurre en efecto. Y ello se deja comprender sobre la base de la constitución esencial del flujo”<sup>198</sup>. No es un sinsentido decir que la conciencia última se constituye a sí misma al fluir, sino todo lo contrario, esto es lo que en realidad ocurre. Muy lejos de ser esto un postulado inventado, es algo que se confirma con evidencia en el análisis de la retención.

En toda constitución temporal es posible pasar la mirada *a través* de las fases retencionales en dirección a la unidad inmanente constituida por medio de ellas, por ejemplo

---

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 100.

un dato hilético acústico, o también podemos dirigir la mirada al flujo, a un trecho o segmento del fluir de la conciencia donde se constituye la unidad inmanente en cuestión. Estas dos posibilidades se dan *a la vez* tan pronto comienza el continuo retencional, inmediatamente es posible dirigir la mirada en una u otra dirección. Si esto es así hay que atribuirlo a que la retención posee una doble intencionalidad, una que sienta las bases para la constitución de objetos inmanentes<sup>199</sup> o intencionalidad transversal, y otra que es “retención de la retención extinta del sonido: en su constante escorzarse en el flujo, es constante retención de las fases que constantemente la han precedido”<sup>200</sup>, llamada intencionalidad “longitudinal”.

El esquema expuesto anteriormente<sup>201</sup> es nuevamente de utilidad:

$$I_1, R_1 (I_0) - I_2, R_2 (I_1) [R_1 (I_0)] - I_3, R_3 (I_2) \{R_2 (I_1) [R_1 (I_0)]\}$$

Cada fase retencional (R) que se va incorporando al transcurrir no solamente es retención de la impresión originaria y de lo consciente en ésta:  $R_1 (I_0)$ ,  $R_2 (I_1)$ ,  $R_3 (I_2)$ , sino retención de la retención anterior:  $R_2 [R_1 (I_0)]$ ,  $R_3 \{R_2 (I_1) [R_1 (I_0)]\}$ . En la primera serie se trata de la intencionalidad transversal, en la segunda de intencionalidad longitudinal.

Este encabalgamiento de retenciones en retenciones no sólo amplía el continuo retencional sino que unifica sin cesar las distintas fases retencionales. Por ello Husserl concluye que “la unidad del propio flujo como ordenación unidimensional *quasi*-temporal se constituye en el flujo de conciencia en virtud de la constancia de las modificaciones retencionales, y en virtud de la circunstancia de ser ellas constantemente retenciones de las constantemente las han precedido”<sup>202</sup>. Es de este modo como se unifica la conciencia última reconociendo su estatuto fluuyente sin apelar a otra instancia constituyente, pues es la propia conciencia la que se unifica al pasar. En la medida en que esta unidad que se logra mediante la intencionalidad longitudinal no es una unidad temporal, pues temporales son las unidades constituidas en este flujo, puede afirmarse que es una unidad cuasi-temporal.

---

<sup>199</sup> Pues como se verá más adelante, la retención no es objetivante.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>201</sup> Cf. 3.2.2

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 102.

Tomando por base estas consideraciones se obtiene que el flujo de conciencia uno y único, en tanto constituido y constituyente comprende dos intencionalidades.

“por la primera de ellas se constituye el tiempo inmanente, un tiempo objetivo, auténtico tiempo, en el cual hay duración y hay cambio de lo que dura. En la otra intencionalidad se constituye la ordenación *quasi-temporal* de las fases del flujo, que tiene siempre y necesariamente un punto-«ahora» fluyente, la fase de actualidad y las series de fases preactuales y postactuales –las que todavía no son actuales–. Esta temporalidad prefenoménica, preinmanente, se constituye intencionalmente como forma de la conciencia tempoconstituyente y lo hace en la propia conciencia”<sup>203</sup>

Como se puede extraer del pasaje citado, la intencionalidad longitudinal de la retención es, al menos en esta obra temprana, la que posibilita la autoconstitución o automanifestación de la conciencia; es merced a ella que se constituye el tiempo inmanente, y con él la conciencia en tanto *constituida*, pero también el “cuasi-tiempo” que comprende la fase actual y las fases preactuales y postactuales del flujo *constituyente*. Esta temporalidad prefenoménica, resalta el fenomenólogo, es la *forma* de la conciencia tempoconstituyente.

#### **3.4.4 La conciencia interna y la caracterización de la conciencia originaria del tiempo como un “sentir-se”**

Que la conciencia se autopresencie por medio de la retención longitudinal implica que la conciencia es una consigo misma, que es accesible a sí misma. Otro modo de decirlo es que la conciencia es autoconciencia o automanifestación: “el flujo de la conciencia inmanente tempoconstituyente no solamente es, sino que se articula de una forma tan admirable [...] que en él necesariamente tiene que producirse un autoaparecer del flujo, y por ello el flujo mismo necesariamente ha de ser captable al fluir”<sup>204</sup>. La cuestión que surge aquí es cómo entender

---

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>204</sup> *Ibid.*

esta autocaptación, esta suerte de “ver-se” o “sentir-se” de la conciencia, para ello es necesario anteponer algunas consideraciones adicionales sobre la retención.

Decíamos que la retención es la fase de la conciencia tempoconstituyente que garantiza que podamos volver la vista a lo transcurrido, sin embargo no se aclaró el *modo* en que lo retenido es consciente. Lo primero que hay que decir en este respecto es que el “conservar”, “mantener sujeto”, “apresar” o como quiera que se prefiera llamar a lo que es propio de la retención, *no es una mención objetivante*, y correlativamente lo consciente en retención *no es un objeto*. La retención es conciencia momentánea *de las fases recién-sidas* de algo que sólo mediante ulteriores funciones concienenciales será un objeto. Lo que es digno de destacarse es que no obstante que la retención no es objetivante, es imprescindible para cualquier objetivación:

“por tener asida la fase que ha transcurrido, puedo yo enderezar la mirada hacia ella en un nuevo acto, acto al que llamamos reflexión (percepción inmanente) o bien rememoración; «percepción» si la vivencia transcurrida continúa produciéndose en nuevos datos originarios y sigue siendo, pues, impresión; «rememoración» si la vivencia, conclusa ya como un todo, «retrocede al pasado»<sup>205</sup>

Lo que en la tradición filosófica moderna se conoce como percepción inmanente o percepción interna (captación de un estado u contenido interno) no es un término unívoco, admite por lo menos dos sentidos distintos: como reflexión y como conciencia interna (“sentir-se”).

La percepción inmanente entendida como reflexión es un acto que en vez de dirigirse en dirección trascendente lo hace en dirección inmanentemente. Como cualquier otra vivencia es un objeto temporal que comienza y acaba, que se constituye sintéticamente en fases, que admite una identificación y re-identificación en recuerdos, etc. Una característica esencial de la reflexión que no debe pasarse por alto es su índole objetivante, y más precisamente siguiendo a Husserl en el pasaje arriba citado, el dirigirse intencionalmente a un objeto que todavía está produciéndose.

---

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 141.



En la medida en que la reflexión se dirige a una o varias vivencias de la conciencia, no puede negarse que en ella existe cierta autocaptación, que por medio de ella la conciencia se ve a sí misma. Sin embargo existen razones de peso para impedir que este “ver-se” *reflexivo* se identifique con la autocaptación que podría caracterizarse como un “sentir-se”. Aquí sólo es necesario exponer dos.

1) La reflexión es temporal, comienza, dura y termina, de tal modo que si la autocaptación de la conciencia pendiera de la reflexión, sólo en la medida en que nos hiciéramos objeto explícito en un acto reflexivo, tendríamos conciencia de nosotros mismo. Sin embargo la experiencia realmente tenida nos enseña lo contrario, somos conscientes de nosotros mismos en todo momento, conciencia que por cierto no requiere de la atención –tal como lo hace patente la autoconstitución temporal de la conciencia, la cual tiene lugar la tematicemos o no–. Para remarcar lo insostenible de esta tesis habrá que añadir la absurda conclusión, mencionada anteriormente, de que el acto reflexivo para ser consciente requiere de otra reflexión que lo entregue, ésta a su vez necesitaría de otra, ésta de otra, y así *ad infinitum*.

2) Si sólo hubiera autoconciencia en la reflexión nada podría saberse del campo perceptivo conformado por impresión originaria, retención y protención. Si este campo es anterior en sí a *toda* vivencia, es decir, si está a la base de *todas* las vivencias constituyéndolas como duraderas, y si a esto añadimos que la reflexión es la única que permite hablar de autoconciencia, la reflexión en tanto unidad constituida nada podría saber del campo perceptivo originario que la constituye, éste sería, en el sentido más riguroso, inconsciente. Tendríamos entonces la manifiesta contradicción de que la conciencia es inconsciencia.

Se concluye pues que la autocaptación originaria de la conciencia no proviene de un acto reflexivo; el “sentir-se” en el cual la conciencia se autopresencia no comienza en la reflexión. La conciencia se encuentra ante sí misma antes de que haya reflexión, y esto ya se hizo patente en el caso de la retención, y más precisamente la intencionalidad longitudinal de la retención.

No obstante de esta evidencia hay que tomar ciertas precauciones. Una de ellas es cuidarse de no identificar inmediatamente el “sentir-se” prerreflexivo de la conciencia con la retención. Si uno cayera presa de este apresuramiento se estaría dejando fuera de la

automanifestación de la conciencia el modo que nos da el ahora, la impresión originaria o protoimpresión, lo cual no sería distinto de aseverar que este modo de conciencia es inconsciente. Sin embargo Husserl no deja dudas en este punto:

“No es más que un absurdo, pues, hablar de un contenido «inconsciente» que sólo con posteridad devenga consciente. La conciencia es necesariamente *conciencia* en cada una de sus fases. Como la fase retencional tiene consciente a la fase precedente, sin objetivarla, así también el dato originario es ya consciente sin volverse objeto –y lo es en la forma peculiar del «ahora»–. Y es esta protoconciencia la que transita a la modificación retencional [...]: si no existiese la protoconciencia, tampoco sería pensable retención ninguna; la retención de un contenido inconsciente es imposible”<sup>206</sup>

Aunque en este fragmento Husserl se está refiriendo al modo no objetivante en que son conscientes los “objetos” o “protocontenidos” en la impresión originaria –que en este pasaje llama también “protoconciencia”–, también puede extenderse el sentido de esta cita a la autocaptación de la conciencia. Si la conciencia es conciencia en cada una de sus fases, la impresión originaria no sólo *es* sino que *es consciente*, por lo tanto habrá que admitir que la automanifestación de la conciencia también se da en el nivel de la impresión originaria.

Lo mismo puede afirmarse de la protención. En la medida en que la protención es junto con la protoimpresión y la retención una fase de la conciencia tempoconstituyente, no sólo *es* sino que también es consciente, y lo es de un modo totalmente inmediato, prerreflexivo, etc. Por consiguiente habrá que reconocer que la automanifestación de la conciencia se da también como protención.

Ahora bien, en tanto que protoimpresión, retención y protención no son fragmentos separados sino partes de *un* todo, a saber, fases de la conciencia última tempoconstituyente, la autocaptación que tiene lugar en cada una de ella es en realidad *una sola*, y es a la que Husserl le da el nombre de conciencia interna (*inneres Bewußtsein*). La conciencia interna no es conciencia reflexiva, pues aquélla no es una vivencia sino justo la conciencia *ante* la cual las vivencias, incluida la reflexión, se presentan:

---

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 142.

“la vivencia presente, actual, duradera, es ya, como podemos advertir mediante un giro de la mirada, una «unidad de la conciencia interna», de la conciencia del tiempo, y esta última es justamente conciencia perceptiva. «Percibir» no es aquí otra cosa que la conciencia tempoconstituyente con sus fases de retenciones y protenciones fluyentes”<sup>207</sup>

En conformidad con esto la conciencia interna no es un ver puro que se sustraiga a la autoconstitución temporal de la conciencia, sino todo lo contrario, sólo es posible en ella y por ella, o para decirlo con Husserl, son lo mismo, *la conciencia última tempoconstituyente es la conciencia interna*. Esto explica por qué en otro lugar de las *Lecciones...* Husserl dice que “el sentir lo consideramos como la conciencia originaria del tiempo”<sup>208</sup>. Lo que el fenomenólogo quiere destacar aquí echando mano del término “sentir” es la inmediatez absoluta con que somos conscientes de nosotros mismos en tanto seres temporales, de aquí que más que hablar de un “ver-se” para caracterizar la automanifestación de la conciencia sea más adecuado hablar de un “sentir-se”.

Este “sentir-se” a traviesa toda la vida de conciencia, así, la conciencia interna no es consciente de las vivencias como si las tuviera delante, como si fueran objetos que simplemente están ahí frente a la conciencia, más adecuado es decir que la conciencia interna “vive” a través de ellas. Esto tiene que expresarse así porque en la medida en que la conciencia interna no es un captar o mentar, no puede ser objetivante: “toda vivencia es «sentida», es «percibida» inmanentemente (conciencia interna), aunque no sea, naturalmente, objeto de posición, no sea mentada –percibir no significa aquí «estar vuelto en la mención» y captar—”<sup>209</sup>. De hecho Husserl llama a distinguir entre dos modos de ser de las vivencias, su ser como fenómenos y su ser prefenoménico (*das präphänomenale Sein*), es decir, el ser de la vivencia posterior o anterior, según sea el caso, al giro de la reflexión que se dirige a ellas objetivándolas. Aunque ambos modos de ser de las vivencias se dan dentro del marco de la conciencia interna, obviamente el modo preeminente es el prefenoménico, pues es el que funda el ser fenoménico de la vivencia.

---

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 151.

## Capítulo IV. Algunos elementos que aporta el ámbito hilético para la constitución de objetos sensibles.

### Introducción

En el Anexo XII de *Ideas II* Husserl define la sensibilidad como el subsuelo “anímico” del espíritu, y en consonancia con esta definición distingue la sensibilidad primaria (o protosensibilidad) de la secundaria. El uso del término “subsuelo” es bastante afortunado para llevar a palabra el carácter fundante y firme de la sensibilidad, pues ésta no es una facultad entre muchas otras sino el estrato más elemental de la conciencia que soporta a todos los demás. Si las vivencias entendidas como actos del yo dan o pueden dar objetos, habrá que decir que la sensibilidad predá o puede predar objetos o estados de cosas. Como su nombre lo indica, predación (*Vorgegebenheit*) mienta el modo en que algo es consciente *antes* de la dación propiamente dicha, esto es, antes del vivenciar despierto. Ilustremos esto con un ejemplo.

En la percepción, la cosa está ante nosotros y es a la que dirigimos nuestra atención, o mejor dicho, el objeto privilegiado de la atención. Junto a él son conscientes también, aunque de un modo secundario o periférico y con una intuitividad fluctuante, objetos que se encuentran en distintos tipos de relaciones con el objeto destacado (a su izquierda, a su derecha, arriba de él, debajo de él, con este fondo objetivo, con este otro fondo objetivo, etc.). Estos elementos, y otros que podrían ponerse de manifiesto en una descripción más exhaustiva, se dan en la percepción sensible. Sin embargo, como ya mostraron los análisis anteriores, para que dicha vivencia tenga lugar se requiere de otros factores que también son de índole inmanente: un cúmulo de datos de sensación y un espectro de rayos aprehensivos que toman estos datos y los convierten en exhibidores de caras, cualidades o propiedades objetivas. Estos dos factores, aunque no son propiamente objetos de atención, ya estaban pre-dados, “ya estaban ahí”, ya eran conscientes.

La multiplicidad de los datos de sensación y las diversas aprehensiones de acto son predaciones que intervienen directa, y por ello actualmente, en la constitución de una vivencia intuitiva, pero también hay, por decirlo así, predaciones que indirectamente, desde el pasado,

contribuyen a esta constitución. Dentro de estos factores predados, habrá que contar el acervo experiencial pasado del objeto, pues aquello que se ha “hundido” en el pasado no se disuelve en la nada, sino antes bien, por medio de síntesis pasivas o también denominadas asociativas<sup>210</sup>, es llamado por el presente y le brinda a éste cierta “coloración” o estilo. Puede suceder que este “despertar” de lo pasado por lo presente sea lo bastante fuerte como para desembocar en series rememorativas donde el acervo experiencial gana intuitividad, pero si esto no sucede, si dicho acervo se mantiene oscurecido, aun así seguirá desempeñando la tarea de orientar de una determinada manera el proceso perceptivo en curso:

“el espíritu tiene un subsuelo anímico. Éste se muestra en que el sujeto yo no tiene que atenerse a meras retenciones y reproducciones de recuerdo. La reproducción sensible gobierna también de tal forma que en circunstancias sensiblemente similares emerge lo singular, y por ende la similitud sensible actúa haciendo nacer nuevas predaciones de especie sensiblemente similar a las que antes se originaron productivamente”<sup>211</sup>

A este acervo o depósito experiencial “despertable” desde el presente por medio de la semejanza Husserl lo llama sensibilidad secundaria. Es totalmente crucial retener esta caracterización del pasado como sensibilidad porque no es algo que simple y llanamente haya dejado de ser por haber quedado atrás, sino algo que de cierta manera sigue afectando el presente de la vida de conciencia.

Como se puede ver, el título “sensibilidad” comprende entonces mucho más que las sensaciones, sentimientos sensibles (placer, dolor, comezón, etc.) e impulsos (instintos). Sin embargo estas últimas tres, en especial la primera, conforman la genuina sensibilidad, o en palabras de Husserl la sensibilidad primaria o protosensibilidad. Dentro de la “sensibilidad” en su sentido ampliado, es la protosensibilidad el estrato más elemental de la conciencia, el subsuelo que soporta a todos los demás estratos de la vida de conciencia. La sensibilidad primaria es tan fundante que no puede decirse que “se origina por asociación. La protosensibilidad, la sensación, etc., no nace a partir de bases inmanentes, de tendencias

---

<sup>210</sup> Estas síntesis se expondrán en los próximos apartados.

<sup>211</sup> Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México, 2005, (en adelante citado como *Ideas II*) Anexo XII, § 1, pp. 385 y 386.

ánimicas; ella está simplemente ahí, se presenta [...] El yo siempre tiene un haber. La protosensibilidad es su protohaber”<sup>212</sup>.

El que no haya algo inmanente que preceda y origine las sensaciones, abre dos posibilidades. O bien las sensaciones son anteriores a la esfera de la inmanencia, o bien sensaciones e inmanencia son inconcebibles por separado. No se precisa de un análisis exhaustivo para ver que la primera alternativa es imposible. La sensación no puede existir antes de la inmanencia porque esto sería asumir la existencia de una instancia anterior a la inmanencia, lo cual es para Husserl fenomenológicamente inaceptable. No queda entonces más que abrazar la segunda alternativa, y afirmar que la inmanencia conlleva *necesariamente* un cúmulo de datos de sensación, o mejor dicho, un *estrato hilético*. Un argumento a favor de esta tesis consiste en señalar que mientras que una corriente de vida de conciencia que no perciba algo, esto es, que no nos entregue objetos “en persona” es pensable sin contradicción, una conciencia que esté hiléticamente vacía es totalmente impensable.

Esto encuentra confirmación en que el comienzo de la sensación sea a la vez el comienzo de la conciencia, que no es otro más que la protoimpresión:

“la impresión originaria es el comienzo absoluto [...], la fuente originaria de la que todo lo demás se produce sin cesar. Ella misma, sin embargo, no se produce, no surge como algo producido, sino que lo hace por *genesis spontanea*, es engendramiento originario. No crece –no tiene germen–, es creación originaria [...] la conciencia es nada sin impresión. Donde algo –*a*– dura, *a* pasa a *xa'*, *xa'* a *yx'a''*, y así sucesivamente. La producción de la conciencia pasa, empero, de *a* a *a'*, de *xa'* a *x'a''*; pero los *a*, *x*, y no son, por el contrario, nada producido por la conciencia, sino lo originalmente engendrado, lo «nuevo», lo que ha venido a ser, ajeno a la conciencia; lo recibido frente a lo producido por la propia espontaneidad de la conciencia”<sup>213</sup>

La impresión originaria es comienzo absoluto porque no existe otro comienzo, sea de una unidad inmanente, se de una unidad trascendente, que no tenga por base una impresión originaria. La protoimpresión es pues, a diferencia de la retención y la protención, el lugar propicio para la emergencia de lo nuevo, de la novedad, o como también puede decirse, para

---

<sup>212</sup> *Ibid.*, Anexo XII, § 2, p. 387.

<sup>213</sup> Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 120 y 121.

la irrupción al ser. La retención sólo puede sujetar lo que ya se ha dado en novedad, mientras que la protención sólo “tiende” a lo que será nuevo<sup>214</sup>.

Aunque los contenidos inmanentes no pueden darse más que en alguna protoimpresión, las sensaciones se distinguen del resto de los contenidos inmanentes porque su *primera fase*, la cual puede denominarse “protodato de sensación”, y que estrictamente hablando no es *todavía* una sensación<sup>215</sup>, tiene la peculiaridad de que *no es resultado de ninguna producción inmanente*. Los protodatos de sensación, al igual que las impresiones originarias, simplemente emergen, o mejor dicho, al brotar una impresión originaria brotan *con ella* múltiples protodatos de sensación.

El “darse juntos” o “a la vez” de una protoimpresión y un protodato de sensación *no* implica una relación de simultaneidad, dado que la simultaneidad es una determinación temporal, una determinación que ya supone la conciencia tempoconstituyente con sus tres fases. Aquí más bien se vislumbra la inseparabilidad y/o co-pertenencia entre protoimpresiones y protodatos de sensación, lo cual entraña no sólo la imposibilidad de concebir un protodato de sensación sin una protoimpresión correspondiente, sino también la imposibilidad de concebir ésta sin aquél. Protoimpresión y protodatos de sensación forman entonces una unidad indivisible. Es esta unidad primordial e indiferenciada la que se modifica retencional y protencionalmente, dando lugar así a la constitución temporal de unidades duraderas llamadas sensaciones, “contenidos primarios” o “materia sensual” (*hýle sensual*)<sup>216</sup>, los cuales sólo tras ser “animados” o aprehendidos por caracteres de acto o formas intencionales exhiben caras, cualidades y propiedades de cosas.

---

<sup>214</sup> Si bien esto podría darle preeminencia a la protoimpresión frente a la retención y a la protención, no debe perderse de vista en ningún momento que la primera es completamente inconcebible sin las otras dos y, correlativamente, la presencia sólo es concebible circundada de ausencia, por la ausencia de lo que ya no es tanto por la ausencia de lo que aún no es. Cf. Walton, R., “Permanencia y fluencia en el análisis husserliano de la temporalidad”, *Escritos de filosofía*, n° 27-28, Buenos Aires, 1995, p. 45. En este artículo Roberto Walton insiste en el equilibrio entre permanencia y fluencia, presentación y despresentación en la fenomenología del tiempo de Husserl. A juicio de Walton no puede primarse una sobre la otra, ni la presentación sobre la despresentación como, a juicio del autor, haría Michel Henry, ni la despresentación sobre la presentación como lo haría, sostiene Walton, Rudolf Bernet siguiendo a Jaques Derrida.

<sup>215</sup> Una vivencia sólo se constituye temporalmente al extenderse en el tiempo inmanente, esto es, *no sólo* cuando alguna de sus fases es consciente en impresión originaria, *sino también* cuando alguna de sus fases ya pasadas es consciente en retención, y *también* cuando alguna de sus fases por venir es consciente en protención. Es por esta razón que la primera fase de una sensación no puede considerarse, rigurosamente hablando, una unidad temporal.

<sup>216</sup> Husserl, E., *Ideas I*, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México, p. 283.

Es importante no olvidar este orden constitutivo para percatarse de la radicalidad de la postura de Husserl. Aun suponiendo que las sensaciones *siempre* estuvieran sometidas a funciones intencionales, que las sensaciones sólo tuvieran la función de soporte para la exhibición de cosas, es evidente por lo establecido anteriormente que la primera fase de la sensación, aquella que se ha llamado “protodato de sensación”, es irreductible a la presentación o manifestación de cosas. El incesante brote de protoimpresiones, que es inseparable del brote de múltiples protodatos de sensación, señala el modo en que *acontece* la auto-presentación o automanifestación de la conciencia, el origen de la propia vida de conciencia, el cual Husserl caracteriza como el inesperado brotar “sin germen” de la impresión originaria, “brote” sin el cual la conciencia nada sería.

El enigma que entraña la protoimpresión radica en que no obstante que es *una* de las fases que compone la conciencia absoluta, ella misma apunta a la irrupción de lo que el filósofo moravo sólo atina en llamar lo “ajeno a la conciencia”, algo cuyo origen no es el mundo, pues éste aún no está constituido, pero tampoco algún otro elemento constituido, pues toda conciencia se origina en impresión originaria. La protoimpresión es “lo recibido”, que justamente por ser tal, es “algo otro” respecto a la conciencia, pero, y aquí radica lo enigmático, es precisamente la protoimpresión lo que da y ha de dar “comienzo” a la conciencia misma.

#### **4.1 La necesidad de complementar los análisis fenomenológicos del tiempo con los análisis sobre la sensación**

Dejando de lado las profundidades abismáticas del absoluto último de la conciencia tempoconstituyente, aquellas que custodian el origen de la propia vida de conciencia, surge la necesidad de dirigir la mirada hacia el “‘absoluto’ trascendental que hemos preparado mediante las reducciones”<sup>217</sup>, y con ello de esclarecer la constitución de las unidades trascendentes de toda región y categoría.

---

<sup>217</sup> *Ibid.*, § 81, p. 271.



De acuerdo con Husserl, los objetos más simples, aquellos con los que inmediata y cotidianamente tenemos trato son los objetos de los sentidos o también llamados protoobjetos<sup>218</sup>. Si la fenomenología trascendental aspira ser la ciencia de fundamentación absoluta, aquella que está llamada a cumplir el ideal de ciencia filosófica, debe arrancar con la constitución de los objetos de los sentidos. Dentro de este marco, puede inscribirse la siguiente observación de Husserl:

“Un objeto es algo duradero, constituido así o asá en la conciencia. Pero es algo duradero con su contenido, y se da el caso que tiene este contenido para este objeto, este otro contenido para este otro objeto; todo esto se constituye en la conciencia misma, de otra manera no seríamos conscientes siquiera de él. El grado en el cual múltiples objetos son diferenciados con respecto a su contenido, o el grado en el cual un objeto es dividido o divisible respecto al contenido, es el grado en el cual tenemos (o más bien, el grado en que emergen para nosotros) objetos particulares que están unos con los otros en relaciones de coexistencia o sucesión. Pero lo que da unidad al objeto particular con respecto a su contenido, lo que constituye las diferencias entre cada uno de ellos en lo que toca al contenido (y específicamente para la conciencia y para su propia obra constitutiva), lo que hace posible la división y la relación entre partes en la conciencia, y así sucesivamente —el análisis del tiempo solo no puede respondernos, precisamente por abstraerse del contenido. Así, no nos da alguna idea de las estructuras sintéticas necesarias del presente fluyente y del correr unitario de presentes —que de cierto modo concierne a la particularidad del contenido”<sup>219</sup>

En los análisis sobre el tiempo, el fenomenólogo distinguía entre las determinaciones temporales de un objeto, y bajo el título de “materia temporal”<sup>220</sup>, las determinaciones del objeto tales como color, figura, etc., que se extienden en el tiempo. Puesto que las investigaciones sobre el tiempo estaban encaminadas a desentrañar la constitución temporal de los distintos objetos, sus cualidades y propiedades tenían que haber quedado fuera del análisis. Con miras a solventar esta limitación, en el pasaje citado, que proviene de los *Análisis concernientes a la síntesis pasiva* (Hua XI), Husserl explícitamente llama la atención de que un objeto es una unidad duradera siempre y en todo momento *junto con su contenido*.

---

<sup>218</sup> Husserl, E., *Ideas II*, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México, 2005, § 8, pp. 46 y 47.

<sup>219</sup> Husserl, E., *Analyses concerning passive and active synthesis*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 2001, pp. 173 y 174 (la traducción es mía en todos los casos en que esta obra sea citada).

<sup>220</sup> Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, 2002, § 30, p. 83.

En el balance que Husserl hace de lo que hasta 1920 era la fenomenología del tiempo, se percata que los análisis del tiempo se habían quedado en un plano estrictamente formal: “nosotros seguimos hablando sólo acerca de la conciencia que produce una forma general. Ciertamente es que ‘mera forma’ es una abstracción, y así, desde el principio, el análisis de la intencionalidad de la conciencia del tiempo y de sus rendimientos es un análisis que opera en el nivel de abstracciones”<sup>221</sup>. Es decir, la fenomenología del tiempo *por sí sola* no puede explicar por qué los distintos objetos se distinguen en la conciencia por sus cualidades y propiedades, y, en última instancia, por qué los objetos son conscientes con estas o aquellas cualidades y propiedades. Si *toda* determinación objetiva es consciente, y si el “tener conciencia de algo” no significa para la fenomenología tener contenidos que simplemente estén ahí dentro del receptáculo de la conciencia, sino estar constituido, entonces las cualidades y propiedades de los objetos han de ser necesariamente constituidas “en” y “desde” la conciencia.

Si bien esta problemática se aborda exhaustivamente en lecciones impartidas entre 1918 y 1921, el comienzo de esta tarea tiene que fecharse mucho antes, en 1900-01. En *Investigaciones lógicas* Husserl ya había establecido con todo rigor bajo los títulos de “contenidos sensibles” y “aprehensiones de acto” dos de los dos elementos concientes que intervienen en la constitución de todo objeto sensible. Como se ha venido insistiendo en los capítulos pasados, en las primeras obras de la fenomenología son a las aprehensiones de acto a las que se les asigna el papel protagónico dentro las vivencias intencionales. Son ellas quienes hacen exponer cualidades y propiedades objetivas, mientras que las sensaciones desempeñan única y exclusivamente la función de proveer el material sobre el que han de obrar las aprehensiones.

Sin embargo no podemos darnos por satisfechos con el tratamiento que las primeras obras de Husserl hacen de esta cuestión, hay buenas razones para creer que esta forma de abordar el problema de la constitución de trascendencias, y en particular del papel que juega la sensación, se modificó en consonancia con el desarrollo siempre crítico de la fenomenología husserliana. A lo largo de este capítulo se mostrará que la interpretación de las sensaciones como elementos “neutros”, como materias sensuales informes, desprovistas de todo sentido,

---

<sup>221</sup> Husserl, E., *Analyses concerning passive and active synthesis*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 2001, p. 173.

es superada cuando las sensaciones son consideradas desde su “contenido”. Las sensaciones se revelarán entonces no únicamente como factores inmanentes que se agotan en su aparecer, sino como elementos que por su especificidad *propia*, antes de la intervención de algún otro factor inmanente, *motivan* los caracteres aprehensivos correspondientes, posibilitando así la aparición de los objetos sensibles como tales, con sus cualidades y propiedades.

#### 4.2 El problema de la experiencia coherente de objetos sensibles. El “contenido” de las sensaciones

Husserl propone el esquema contenido de aprehensión-aprehensión para explicar cómo de la inmanencia de la conciencia, y de los elementos que la integran ingredientemente, pueden aparecer objetos que son trascendentes respecto de ella. Pese que este esquema es aplicable a todos los estratos de la conciencia exceptuando a la conciencia última, un análisis detenido del mismo, y en particular en su aplicación a la constitución de los objetos de los sentidos (objetos sensibles), muestra que se deja sin aclarar cómo es que a *ciertas* sensaciones corresponden *ciertas* aprehensiones y no otras o, dicho de otro modo, por qué no puede cualquier aprehensión “animar” cualquier tipo de sensaciones.

Este no es un problema secundario sino un problema capital. Si es verdad que las sensaciones y caracteres aprehensivos son los dos elementos básicos imprescindibles para tener conciencia de objetos sensibles, si sólo mediante su interacción aparecen objetos para nosotros, esta cuestión no debe permanecer desatendida. Es más, puede afirmarse que sin un tratamiento explícito de esta problemática quedan en la oscuridad las condiciones que posibilitan la experiencia coherente de objetos sensibles, y con ellos, del mundo<sup>222</sup>.

Hasta donde puedo ver, sólo hay dos posibles respuestas: o bien existe algún vínculo necesario entre sensaciones y aprehensiones intencionales, de tal modo que queda excluida la

---

<sup>222</sup> Está fuera de todo duda el *hecho* de que tenemos experiencia coherente u ordenada del mundo y de los objetos que se encuentra en él. Esta es la cuestión que aquí se trata. Si esto es un hecho esencial o no, es decir, si es *necesario* que exista el mundo es una cuestión emparentada pero muy diferente. Sobre esta última problemática cf. Husserl, E., *Ideas I*, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México, 2013, §§ 46 y 49; también Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, § 7.

posibilidad de la libre síntesis entre *cualquier* sensación con *cualquier* aprehensión, o bien no hay ningún vínculo necesario entre ellas pudiéndose unir unas con otras sin impedimento alguno. Nos encontramos entonces ante una disyuntiva: o bien admitimos que la experiencia coherente de los objetos sensibles descansa en una regularidad regida por principios o bien nos vemos orillado a reconocer que es producto del ciego azar.

Aunque este problema no está formulado de modo expreso en las primeras obras de Husserl, las bases para su planteamiento se encuentran ya en las *Investigaciones lógicas*. Cuando distingue entre cualidad, sentido aprehensivo (*materia*<sup>223</sup>) y contenido representante (o sensaciones<sup>224</sup>) como componentes esenciales de los actos o vivencias intencionales, el fenomenólogo moravo observa que es posible encontrar dos tipos de relaciones entre los dos últimos elementos mencionados, una extrínseca o accidental y otra *intrínseca o necesaria*.

En el primer caso la relación entre ambos factores inmanentes estaría a nuestro arbitrio, pues no habría un criterio vinculante que orientara la unión de cierto sentido aprehensivo con ciertas sensaciones, es decir, no habría un “como qué” tendrían que animarse las sensaciones. Esta relación sería el fundamento de todos los casos de significar lingüístico, en los cuales cualquiera objeto sensible, conformado por cualquier multiplicidad hilética, puede unirse libremente con cualquier sentido de aprehensión inherente a cualquier acto que da sentido.

En el segundo caso, el de relación *necesaria*, “no está enteramente a nuestro arbitrio el *como qué* podamos aprehender un contenido [*i.e.*, un dato de sensación] (en qué sentido aprehensivo); y no sólo por razones empíricas [...] sino porque el contenido a aprehender nos pone límites por cierta esfera de semejanza y de igualdad”<sup>225</sup>. No queda más que reconocer que existe en todos los casos de relación necesaria entre sensaciones y sentidos aprehensivos un

---

<sup>223</sup> En *Investigaciones lógicas* “materia” significa aquello que determina el *como qué* ha de captarse el objeto intencional (cf. 2.3), por lo tanto es algo completamente diferente a la “materia” entendida como elementos sensibles o *hyle* sensual en *Ideas* I. Con el fin de evitar la confusión propiciada por la sinonimia, para referirme a la “materia” en el sentido de las *Investigaciones lógicas* prefiero usar otra expresión de la cual el propio Husserl echa mano: sentido de aprehensión o sentido aprehensivo.

<sup>224</sup> Los contenidos representantes no se identifican sin más con los contenidos expositivos o intuitivamente representantes (sensaciones o fantasmas sensibles), en tanto que el contenido representante es “el contenido (sensible en el caso de la intuición sensible) que ha tomado el carácter de representante intuitivo al entretenerse ahora con una esencia intencional [*i.e.*, la unidad de cualidad y materia]” (Husserl, E., *Investigaciones lógicas 2*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 662). Sin embargo, aquí pueden tomarse como sinónimos.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 664.

criterio merced al cual se unen *ciertas* sensaciones con *ciertos* sentidos aprehensivos, o lo que es lo mismo, entre las materias sensuales y las formas intencionales<sup>226</sup>.

Cualquier acto intuitivo dirigido *trascendentemente* da prueba suficiente de esto. Cuando percibimos un objeto, por ejemplo cuando palpamos una roca, tenemos según el esquema contenido de aprehensión-aprehensión, “sensaciones de dureza”<sup>227</sup> y determinadas aprehensiones de acto que las “interpretan” como dureza *de* esta roca. Del anchísimo espectro de caracteres aprehensivos posibles, sólo unos pocos pueden intervenir en la “animación” de las “sensaciones de dureza”, pues es claro que con ellas no pueden constituirse ni categorías de la lógica pura (objetos ideales) ni tampoco objetos culturales (entidades espirituales). Es más, dichas sensaciones no sólo se rehúsan a una “interpretación” lógica y cultural, sino que también dentro del ámbito de la naturaleza ponen algunas restricciones, pues es claro que las “sensaciones de dureza” no pueden servir de base para la constitución de *todos* los objetos naturales.

Entonces resulta falso decir que las sensaciones pueden unirse con cualquier sentido aprehensivo, existe en ellas “algo” que restringe o limita el cómo han de ser “interpretadas” o aprehendidas, una suerte de “factor” que se obtiene cuando hacemos abstracción tanto de las aprehensiones de acto que animan a las sensaciones, tanto como de sus determinaciones temporales (duración, el lugar que ocupan en el continuo del tiempo inmanente, etc.). Se obtiene por esta vía cierto “contenido” que impide confundir una sensación con otra cuando ambas son simultáneas<sup>228</sup>. No obstante hay que hacer una importante aclaración. A pesar de que este “contenido” se explicita y se tematice teóricamente por medio de un abstraer, *no es un producto de la abstracción*. Los “contenidos” de sensación sólo son explicitables de esta manera porque son factores que siempre están presupuestos o, mejor dicho, predados –al igual que los caracteres aprehensivos que lanzan en dirección trascendente– en toda de percepción sensible.

---

<sup>226</sup> Husserl, E., *Ideas I*, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México, 2013, § 85, p. 283 ss.

<sup>227</sup> Como ya lo hice en los capítulos anteriores, recurro a las comillas cuando es necesario hablar de la diferencia específica de las sensaciones. El uso de las comillas busca enfatizar la diferencia que existe entre las cualidades y propiedades de las cosas que son obviamente *trascendentes* (una cosa roja), y los elementos o factores *inmanentes* mediante los cuales son constituidos aquéllos (“sensación de rojo”, “sensación de figuras cuadas”, etc.).

<sup>228</sup> Como se verá más adelante, la ordenación de las sensaciones simultáneas sólo es posible por las síntesis asociativas que se tejen entre los “contenidos” de los datos de sensación que ocurren “a la vez”.

Una vez dicho esto, resulta evidente que sólo quien ha tenido conciencia de objetos coloreados de rojo y de azul habrá tenido ya, respectivamente, lo que *sólo por analogía* pudiéramos denominar “sensación de rojo” y “sensación de azul”. Los “contenidos” de las sensaciones podrán ser simultáneos o sucesivos pero no podrán identificarse como los mismos. *Mutatis mutandis*, lo mismo vale para el resto de las sensaciones: por mucho que se quiera o pretenda la “sensación de lisura” no podrá sentirse igual que la “sensación de rugosidad”, ni la “sensación de dulzura” sentirse igual que la “sensación de amargura”, ni las sensaciones de dolor confundirse con las de placer<sup>229</sup>, etc. Son aquí los “contenidos” de cada una de estas sensaciones los que impiden su confusión cuando se dan simultáneamente. Estas distinciones se presentan a la conciencia y gozan de evidencia absoluta, pero no solamente eso. La conciencia no puede contravenirlas; el “rojo sentido” no queda más que acogerlo tal como se da, el dolor que siente no queda más que padecerlo, etcétera.

### 4.3 Las sensaciones como motivadoras de caracteres aprehensivos

Lo que se intentará mostrar en todo este apartado es que las sensaciones motivan, merced al “contenido” que les es propio, aprehensiones de acto mediante las cuales aparecen o se exhiben cualidades y propiedades objetivas, dando lugar así la experiencia coherente de los objetos sensibles. Para esto se expondrá (4.3.1) qué hay que entender por asociación dentro de la fenomenología trascendental de Husserl, el nivel constitutivo inmediatamente posterior al de la temporalización de la conciencia donde se inserta la problemática del “contenido” de las sensaciones. Luego, las síntesis de homogeneidad y heterogeneidad como las principales síntesis asociativas que se establecen entre los datos de sensación (4.3.2); como las sensaciones

---

<sup>229</sup> Puesto que las sensaciones de placer y dolor son “estados concienenciales” enteramente subjetivos, y por lo tanto no existe el riesgo de confundirlos con cualidades y propiedades de cosas, no los pongo entrecomillados. No está demás mencionar que el placer y el dolor comprenden distintas gradaciones, pues, por poner un ejemplo, es claro que no es lo mismo el dolor que se experimenta cuando nos pinchamos un dedo al dolor que sufrimos ante la muerte de un ser querido. A los primero Husserl les reserva el nombre de sentimientos sensibles (Husserl, E., *Investigaciones lógicas 2*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, § 15 b), pp. 508-511).

forman campos de ordenación (4.3.3) y, por último, se mostrará cómo las sensaciones no sólo son anteriores a los caracteres aprehensivos sino que las motivan (4.3.4).

#### 4.3.1 Observaciones generales sobre la noción de asociación en la fenomenología trascendental de Husserl y exposición esquemática de sus problemas principales

Los préstamos terminológicos que recibe la fenomenología husserliana de la tradición filosófica y psicológica van acompañados la gran mayoría de las veces de una nueva acuñación de sentido, y el término de “asociación” no es la excepción. El nuevo sentido que el filósofo moravo le otorga a este concepto se destaca con mayor viveza cuando se confronta con el sentido que dicho concepto posee dentro de la psicología empírica:

“para nosotros el título “asociación” caracteriza una forma y una regularidad legal de la génesis inmanente que pertenece constantemente a la conciencia en general; pero no caracteriza, como lo hace para los psicólogos, una forma objetiva de causalidad psicofísica; no caracteriza una manera regulada en la cual la emergencia de reproducciones, rememoraciones, está causalmente determinada en la vida psíquica humana y animal”<sup>230</sup>

Cuando realizamos la reducción y ganamos el campo de la conciencia pura con sus vivencias puras y sus correlatos puros, subsiste como hecho fenomenológico fundamental el incesante correr de vivencias. Éstas no sólo se encuentran tejidas entre sí por integrar una corriente unitaria de vida, sino que también están sometidas a leyes de asociación en la medida en que no hay una vivencia actual, pasada o futura que no guarde o que no pueda guardar alguna relación real o potencial con el resto de las vivencias que integran una misma corriente de conciencia. De un modo análogo al que las síntesis de sucesión y simultaneidad imperan sobre las distintas vivencias sin intervención alguna del ego, las ligas asociativas que se establecen entre ellas se tejen independientemente de la *actividad* del ego<sup>231</sup>. De esto se

---

<sup>230</sup> Husserl, E., *Analyses concerning passive and active synthesis*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 2001, p. 162.

<sup>231</sup> Precisamente por ser dos las síntesis temporales, son dos grandes grupos los que engloban las síntesis o ligas asociativas: las que ocurren dentro del campo originario de presencia y rigen todo aquello que se da “a la vez” en él, y las que acontecen fuera de dicho campo y unifican lo que se ha dado bajo la forma del “uno tras otro”. Puesto que las síntesis asociativas del primer

obtiene como primera determinación de la asociación el que se ubique en la dimensión pasiva de la conciencia. Abundemos más en esto.

El ego entendido como el polo de sus vivencias, como aquel que percibe en el percibir, que desea el desear, que calcula en el calcular, etc., puede desempeñar un papel activo dentro de sus vivencias o puede no hacerlo, es decir, o bien puede jugar un rol protagónico o bien puede desempeñar uno secundario, como si quedara al margen. Por ejemplo, percibiendo un objeto que nos es familiar podemos *libremente* resolvernos recordar la última vez que lo vimos o, si así lo queremos, remontarnos hasta el momento en que lo percibimos por primera vez. Aquí es el ego el que pasa de una vivencia a otra, el que *decide* pasar de una percepción a un recuerdo, y de éste a otro recuerdo o a una fantasía, y así sucesivamente. Sin embargo esto no sucede siempre. Muchas veces nos vemos “arrastrados” de una vivencia a otra, como cuando somos trasladados de la percepción de un objeto a la percepción pasada del mismo objeto por medio de una rememoración, lo cual acontece involuntariamente, y claro está, sin la actividad resuelta del ego. Este tipo de tránsitos entre las vivencias no son tránsitos azarosos sino que están regidos por leyes inmanentes. La tarea de la fenomenología, como fenomenología de la asociación, consistirá aquí en sacar a la luz dichas legalidades.

Desde el horizonte de la génesis inmanente, esto es, del advenir de vivencias que son motivadas por otras, las vivencias no serán consideradas meramente como unidades duraderas que transcurren indiferentemente, sino más bien como unidades que al pasar nos *afectan*, asociándose así de múltiples formas con otras vivencias: “una conciencia perceptiva, esto es, una conciencia constituida originariamente puede por tanto caracterizarse como conciencia que despierta [...] una conciencia reproductiva”<sup>232</sup>.

Es en este contexto cuando Husserl menciona un primer grupo de problemas, los que atañen principalmente a la conciencia reproductiva, y en particular a la rememoración. Los análisis del tiempo revelaron que un recuerdo *puede* encadenarse con otro por las intenciones de pasado y de futuro que le son inherentes, las cuales al alcanzar rememoración efectiva se cumplen o plenifican. Sin embargo la fenomenología del tiempo deja sin aclarar por qué la

---

grupo se expondrán con más detalle en los siguientes apartados, aquí sólo paso breve revista a algunas características generales del segundo grupo.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 163.



cadena o serie de recuerdos toma *esta* o *aquella* dirección, deja sin respuesta por qué no sólo nos desplazamos hacia el suceso inmediatamente anterior o posterior al rememorado sino que, por decirlo así, “saltamos” de un suceso pasado a otro. La fenomenología de la asociación tendría que poder explicar, por ejemplo, por qué pasamos de la percepción de un libro cualquiera al recuerdo del último libro que compré, y de éste al primer libro que obsequié, etc.

Otra serie de cuestiones que la fenomenología de la asociación debe dilucidar es lo que Husserl llama la doctrina de la génesis de las expectativas, y, en conexión con ella, la génesis de apercepciones<sup>233</sup>. En palabras del fenomenólogo, “ello comprende la génesis de los fenómenos de expectativa, esto es, de aquellas intenciones específicas que son anticipatorias. Esta asociación podemos también llamarla asociación inductiva”<sup>234</sup>. En sentido inverso a lo recién expuesto, tiene que poder esclarecerse fenomenológicamente cómo es que fuera del campo de presencia esperamos esto o aquello. El que se caracterice como “inductiva” este tipo de síntesis asociativas no debe dar pie a extravíos. No se trata que a partir de lo dado originalmente infiramos *lógicamente* que esto o aquello va a pasar. Si bien es cierto que la asociación inductiva presupone todo lo que ha transcurrido y que ha afectado en mayor o menor medida al ego, ella sigue siendo asociación, y por consiguiente acontece siempre en el nivel pasivo de la conciencia, y por lo mismo no puede derivarse de ninguna actividad teórica de la conciencia.

Algo que debe tenerse presente es que la emergencia asociativa de un recuerdo intuitivo es un caso señalado, preeminente, de asociación, pero no el único. Puede muy bien, en efecto, suceder que por medio de la asociación se despierte una presentación vacía (*Leervorstellung*). Esta presentación “está dirigida en una manera determinada, y como tal tiene una tendencia determinada (aunque no siempre eficiente) a convertirse en un recuerdo”<sup>235</sup>. Parece ser que Husserl tiene en mente aquí todos aquellos casos en que emerge la conciencia de algo pasado, pero que no alcanza suficiente fuerza como para convertirse en objeto de un recuerdo explícito.

---

<sup>233</sup> En términos generales, “apercepción” indica aquel carácter que poseen las vivencias de no sólo mentar aquello a lo que están *directamente* dirigidas sino también de mentar “algo más”. Así, puede decirse que la cara frontal de un objeto es *percibida*, mientras que la trasera es *a-percibida*, lo cual no quiere decir que sea inconsciente, sino que es co-mentada en la intención dirigida a la cara frontal. Un rasgo característico de las apercepciones es que son totalmente inmediatas y *no* tienen que ver con ninguna inferencia. Cf. Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008, p. 174.

<sup>234</sup> Husserl, E., *Analyses concerning passive and active synthesis*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 2001, p. 163.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 167.

Para ilustrar estos casos considérese aquellas situaciones en que no podemos recordar cosas que sabemos, o todos aquellos casos en que decimos “esto me recuerda a algo”.

Ahora bien, si tras ejecutar la reducción fenomenológica se destaca el hecho de que los objetos cobran todo sentido de ser y validez “en” la conciencia, es evidente que la legalidad de la asociación, que rige el enlace entre las vivencias, también contribuye a la constitución de los objetos. De hecho, en buena medida las intenciones que subyacen en los actos intuitivos (apercepciones), las cuales mientan los lados no vistos de un objeto, están determinadas asociativamente. Así, cuando percibimos un objeto, la percepción estará orientada por el “acervo experiencial” que tenemos de dicho objeto. Si es un objeto conocido sabremos qué esperar cuando le demos vuelta, cuando lo toquemos, lo levantemos. Si es en cambio un objeto desconocido, sabremos al menos que tendrá lados con algún color, con alguna textura, etc.

#### 4.3.2 Las síntesis de homogeneidad y heterogeneidad entre los datos de sensación

Las síntesis asociativas no sólo se tejen entre contenidos de conciencia que no pertenecen ya al campo originario de presencia, conectando vivencias pasadas que ya no son conscientes en retención viva con vivencias actuales, o éstas con vivencias que aún no son entran en series protenciales, sino también *dentro* del mismo campo originario. Partir del campo originario de presencia exige entonces una modificación en la forma de llevar a cabo el análisis fenomenológico. Por ejemplo, si por mor de la sencillez Husserl habla siempre de la constitución de *un* dato de sensación, es del todo necesario tener presente desde ahora, que justo se trata de poner de manifiesto las ligas asociativas entre los *múltiples* datos de sensación, que es más adecuado y preciso hablar de *cúmulos, conjuntos, grupos o todos de ellos*.

Para que pueda haber asociación, tiene que estar previamente dada la multiplicidad que ha de ser asociada. La multiplicidad de datos de sensación nos es dada por medio del ver, tocar, oír, oler y degustar<sup>236</sup>. Esta multiplicidad no se da caóticamente sino que necesariamente se

---

<sup>236</sup> Nótese que la dación de la multiplicidad hilética la atribuyo a potencialidades que son conscientes y *no* a órganos del cuerpo. Me expreso de este modo porque todo dato hilético se “siente” de manera peculiar, en cambio no todo dato hilético es susceptible de una localización en el cuerpo propio, por ejemplo, los instintos. Que a toda alteración del cuerpo le corresponda

ordena bajo la forma del “a la vez” o bajo la forma del “uno tras otro”, pues al igual que cualquier otra multiplicidad, es completamente inconcebible sin alguna de estas dos formas. Es sobre estas dos formas cuasi-temporales, que dan lugar a las síntesis temporales de simultaneidad y sucesión, que se constituyen ulteriores formas de ordenación como la similitud y la no-similitud o contraste.

Similitud y contraste son las dos formas básicas de síntesis asociativa que unen sensaciones *no* por sus determinaciones temporales sino por su “contenido”. Husserl llama también a la similitud y la igualdad conexiones de homogeneidad, y a la no-similitud o contraste la llama también conexión de heterogeneidad. El uso de este último par de términos (homogeneidad y heterogeneidad) es útil para enfatizar que no puede haber ligas asociativas entre cualesquiera contenidos sensibles, sino precisamente entre aquellos que según la etimología de la palabra “homogéneo” (*i.e.*, lo que pertenece al mismo linaje o género), forman en *algún* respecto un conjunto de elementos iguales o semejantes. Así, dos cúmulos de “sensaciones de rojo”, aunque no sean completamente idénticos (iguales) en su “contenido”, guardan entre sí una conexión de homogeneidad, de similitud. Ahora bien, si ocurre lo contrario y si se tiene un conjunto de elementos desiguales, por ejemplo, si coexiste un cúmulo de “sensaciones de rojo” “*a lado*”<sup>237</sup> de un cúmulo de “sensaciones de verde”, también habrá aquí, no obstante de la diferencia de “contenido”, síntesis asociativa entre las sensaciones, a saber, una conexión de heterogeneidad o de contraste.

Tenemos entonces cúmulos de sensaciones que o bien se asemejan o bien contrastan, sin embargo ¿cómo llegan a ser conscientes estas dos formas de síntesis? O lo que es lo mismo ¿cómo se constituyen? Tomemos únicamente el caso de las síntesis de homogeneidad, las síntesis de similitud e igualdad<sup>238</sup>.

---

alteraciones en el acervo hilético, pero que a no toda modificación del acervo hilético le corresponda alteraciones del cuerpo, muestra que es posible, al menos por principio, hablar de sensaciones sin presuponer la constitución del cuerpo vivo. Para tener una visión panorámica de la interacción entre los movimientos del cuerpo y las sensaciones, cf. Husserl, E., *Ideas II*, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México, 2005, § 18 a-d, pp. 87-110.

<sup>237</sup> En el próximo apartado se expondrá en qué sentido puede decirse que las sensaciones están unas “a lado” de las otras, etc.

<sup>238</sup> Considero innecesaria la exposición de la constitución de la síntesis de contraste porque si, como en este apartado se mostrará, la síntesis de homogeneidad absoluta entre cúmulos de sensaciones es un límite ideal, entonces también será un límite ideal la síntesis de contraste absoluta entre cúmulos de sensaciones. Dicho de forma positiva: la síntesis de homogeneidad *no* es esencialmente diferente a la síntesis de heterogeneidad. Esto tiene su fundamento en la verdad esencial que expresa que para que pueda decirse que dos objetos contrastan, que son diferentes o que son distintos, *necesariamente* deben tener algo en común. El color blanco se distingue del color negro sólo porque tienen en común el ser colores, lo dulce y lo salado se

Husserl habla aquí de un traslapamiento (*Überschiebung*) entre la conciencia de un grupo de sensaciones y la conciencia de otro grupo de sensaciones, donde “una conciencia se conserva a través de la transición [a otra conciencia de otro objeto], como conciencia del mismo primer objeto y coincide con [...] la conciencia del segundo objeto”<sup>239</sup>. No obstante hay que mencionar que este traslapamiento no siempre arroja el mismo resultado, pues puede muy bien constituirse una conciencia de igualdad entre los contenidos asociados o bien una mera similitud entre ellos.

En el primer caso, el de la conciencia de igualdad, “resulta una conciencia de identidad, la conciencia de un mismo contenido, un mismo qué-contenido [*Wasgehalt*]. La característica uniforme repetida es completamente la misma con respecto al contenido, completamente congruente”<sup>240</sup>. En el segundo caso, el de la conciencia de mera similitud, a pesar de que hay contenidos que no coinciden completamente y que por lo tanto no se dan bajo una conciencia de identidad, sí hay un contenido común, tenemos así “(i) la coincidencia sintética en una comunalidad [*Gemeinsamen*], esto es, en una igualdad, y no obstante (ii) el conflicto sintético entre materias de esta comunalidad que se reprimen recíprocamente en el proceso de traslapamiento”<sup>241</sup>. Ilustremos esto con un par de ejemplos.

Supongamos que tenemos dos cúmulos de “sensaciones de rojo” que se dan *acompañadas* de “sensaciones de figura circular”<sup>242</sup>. Entre ellos no puede haber más que conciencia de igualdad, pues ya sea que se tomen las “sensaciones de color” o las de “figura”,

---

distinguen entre sí porque tienen en común el ser sabores, un objeto real se distingue de un objeto ideal porque tienen en común ser objetos, etc. Como se ve, es el término común el que posibilita que dos objetos cualesquiera puedan pensarse conjuntamente y, ulteriormente, que se pueda enunciar de ellos su contraste o diferencia. Para el tratamiento fenomenológico de este tema en particular cf. Husserl, E., *Investigaciones lógicas 2*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, pp. 627-629.

<sup>239</sup> Husserl, E., *Analyses concerning passive and active synthesis*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 2001, p. 176. “Objeto” debe entenderse de aquí en adelante en su acepción más amplia, y por lo tanto, no identificarse con cosa.

<sup>240</sup> *Ibid.*

<sup>241</sup> *Ibid.*

<sup>242</sup> Las figuras que poseen los objetos sólo pueden constituirse por medio de “sensaciones de figura”, sobre éstas Husserl aclara: “es [...] un contrasentido el tener la matización de la figura (por ejemplo, la de un triángulo) por algo espacial y posible en el espacio, y quien tal hace la confunde con la figura matizada, esto es, la que aparece” (Husserl, E., *Ideas I*, UNAM/Fondo de Cultura Económica, 2013, § 41, p. 167). De las “sensaciones de figura” o, como también pueden llamarse, “la matización de la figura”, se puede repetir entonces lo que ya se dijo respecto a las “sensaciones de color”: que son *siempre* unidades inmanentes, y que por lo tanto *no pueden* confundirse con las figuras de los objetos que se exhiben o matizan por medio de ellas. En esto viene implícito que las “sensaciones de figura” *no puedan ser espaciales*, y que por consiguiente excluyan toda determinación y relación espacial. Ahora bien, por razones esenciales expuestas desde la tercera de las *Investigaciones lógicas*, las “sensaciones de color” no pueden darse más que *con* “sensaciones de figura” y viceversa (Husserl, E., *Investigaciones lógicas 2*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 390ss.). Si bien es claro que ambos tipos de sensaciones son distintas, es igualmente evidente que son inseparables.

la conciencia de un cúmulo de sensaciones se traslapa, sin impedimento alguno, a la conciencia del otro cúmulo de sensaciones. Ahora bien, cuando se tienen dos grupos de “sensaciones de rojo”, pero donde uno se da con “sensaciones de figura circular” y el otro con “sensaciones de figura rectangular”, habrá entre ambos sólo conciencia de similitud. En el primer ejemplo hay coincidencia entre los cúmulos de sensaciones: hay síntesis de homogeneidad en las “sensaciones de color” tanto como en lo que toca a las “sensaciones de figura”. En el segundo ejemplo hay coincidencia y contraste: por el lado de las “sensaciones de color” hay síntesis de homogeneidad, en cambio en lo que respecta a las “sensaciones de figura” síntesis de heterogeneidad.

Es necesario hacer dos observaciones. No debe olvidarse que las síntesis descritas son síntesis pasivas, anteriores a todo acto reflexivo o teórico, así que la conciencia de igualdad y de similitud excluyen por principio su deducción mediante cualquier proceso de cotejo o comparación. No es que *primero* se tenga experiencia de un cúmulo de sensaciones identificándose su “color” y “figura”, y *luego* se compare con el “color” y con la “figura” que brindan el otro cúmulo de sensaciones. Estas diferencias se dan a nivel sensible, de un modo totalmente inmediato. En segundo lugar, hay que observar que la diferencia entre similitud e igualdad *es de grado y no de cualidad*. Por lo tanto, la síntesis de homogeneidad absoluta es un límite ideal al igual que lo es una síntesis de heterogeneidad absoluta. Ésta última no se da ni siquiera entre sensaciones con “contenidos” contrarios, por ejemplo entre “sensaciones de blanco” y “sensaciones de negro”. Aunque por su “contenido” son éstas claramente contrarias, siguen siendo “sensaciones de color”, y por lo tanto siguen guardando cierta semejanza *sensible*.

#### 4.3.3 Los campos de sensación como formas de ordenación

En la medida en que las síntesis asociativas de homogeneidad y heterogeneidad están *fundadas* sobre las formas primigenias de ordenación (sucesión y simultaneidad), no pueden

considerarse en sentido riguroso formas de orden. Merced a la síntesis de similitud las sensaciones se unen o agrupan, pero esto, por sí solo, no es ordenación:

“[los datos en el campo visual] tienen unidad de homogeneidad pero esto no es orden todavía. Aun así hay órdenes aquí, y al igual que en el tiempo, independientes del contenido que ahí es ordenado. En el campo visual, tomado de manera puramente inmanente, hay series posibles que, realmente, podemos caracterizar en el lenguaje sólo por préstamo del lenguaje de las percepciones de objetos trascendentes. Así, un orden de coexistencia de cualesquiera manchas coloreadas o de cortantes y limitadas figuras en el orden de izquierda-derecha y en el orden de arriba-abajo, o en una línea determinada hacia derecha-y-arriba, etc.”<sup>243</sup>

Husserl comienza observando que los datos de sensación agrupados por similitud se encuentran “en” el campo visual. Aclaremos este primer punto.

Para tener una idea más precisa de lo que cabe entender por campo visual, habrá que trazar una analogía entre éste y las “sensaciones de figura”. Así como estas últimas *no son* figuras espaciales, sino precisamente el factor *inmanente* para que se constituyan las figuras espaciales, el campo visual no es un fragmento del espacio, sino el elemento *inmanente* para que se constituya el espacio.

Posteriormente, el fenomenólogo menciona que si bien es cierto que las sensaciones del campo visual por sí mismas no originan orden alguno, aun así se encuentran “en” el campo visual tipos de orden, los cuales, aclara Husserl, son formas independientes del contenido ordenado. Para comprender esto habrá que valerse del símil que el propio filósofo propone: el tiempo. De igual modo que la sucesión y la simultaneidad son *formas* invariantes e independientes respecto al cambiante *contenido* que las llena, los distintos tipos de orden que se pueden encontrar en el campo visual son formas independientes de los cúmulos de sensaciones que se distribuyen en dicho campo.

Luego, Husserl caracteriza las formas de ordenación dentro del campo visual valiéndose del mismo recurso que utilizó para caracterizar a la conciencia última tempoconstituyente, esto

---

<sup>243</sup> Husserl, E., *Analyses concerning passive and active synthesis*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 2001, p. 182. Es de suma importancia observar que después y sólo después de insistir que el lenguaje de los objetos trascendentes no describe *adecuadamente* los tipos de orden que se pueden encontrar dentro del campo visual, los cuales son de índole totalmente inmanente, Husserl los designe como “orden de izquierda-derecha”, “orden de arriba-abajo”, “orden de derecha-y-arriba”, etc.

es, describiendo lo constituyente a partir de lo constituido *sin confundir una dimensión con la otra*. Así como la conciencia última se designa “flujo”, sin que esto signifique que sea en realidad un flujo, pues todo flujo es temporal, del mismo modo el fenomenólogo designa por *analogía* a las formas de ordenación dentro del campo visual como “orden de izquierda-derecha”, o de “arriba-abajo”, etc., sin que esto haga de ellas relaciones espaciales-mundanas<sup>244</sup>. Pongamos un ejemplo para ilustrar este último punto.

Supóngase que se percibe un libro rojo sobre un escritorio de madera. Si se ejecuta la reducción fenomenológica la tesis de la actitud natural, aquella en la que el libro, el escritorio y el mundo entero son puestos como existentes “en sí y por sí”, queda fuera de juego, es puesta entre paréntesis. Después de la reducción no somos conscientes del libro y del escritorio como objetos realmente existentes considerados “en sí y por sí”, sino de la vivencia en que éstos se nos aparecen, en este caso, de la percepción sensible. Si hacemos abstracción ahora de las aprehensiones que integran ingredientemente a esta vivencia, por medio de las cuales se constituye la referencia a objetos trascendentes, obtenemos series de “sensaciones de rojo” y “sensaciones de café” que, en sí y por sí mismas, no remiten a nada. Ahora bien, si analizamos detenidamente estas series de sensaciones, no sólo se pondrá de manifiesto en ellas su duración sino también un cierto tipo de ordenación. Podemos decir, de un modo tosco y muy imperfecto, que ambas series de sensaciones visuales “colindan”, están unas “a lado de” las otras, con lo cual *no se describen relaciones espaciales entre objetos trascendentes* –dado que éstas fueron puestas entre paréntesis con la ejecución de la reducción–, sino tipos de orden *entre las sensaciones del campo visual*<sup>245</sup>.

---

<sup>244</sup> La diáfana distinción entre la esfera inmanente donde se inserta el campo visual y la esfera trascendente donde se insertan los objetos espaciales se deja ver con suma claridad en un pasaje de los análisis sobre el tiempo que data de 1905: “si abstraemos de toda interpretación trascendente y reducimos el fenómeno perceptivo a los contenidos primarios dados, resulta el continuo del campo visual, que es un continuo *quasi*-espacial [quasi-*räumliches*] sin ser, empero, espacio o una superficie en el espacio; se trata, dicho toscamente, de una multiplicidad bidimensional continua. En ella encontramos relaciones de vecindad, de superposición, de inclusión, de líneas cerradas que delimitan por entero un fragmento del campo, etc. Pero éstas no son relaciones objetivo-espaciales” (cf., Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002, p. 27.).

<sup>245</sup> Me gustaría mencionar de pasada la posición de Pilar Fernández Beites, quien considera que “es absurdo considerar una sensación visual inextensa” (cf. “Las supuestas sensaciones inextensas. Análisis de la cuestión en Husserl y Kant”, *Cuadernos salmantinos de filosofía* XXVI, Universidad Pontificia de Salamanca, España, 1999, p. 185). Para afirmar esto, Beites echa mano de dos argumentos. El primero consiste en señalar que si las sensaciones visuales fueran inextensas, es decir, si no pudiera decirse en *ningún* sentido que las sensaciones son extensas, ellas no podrían servir de base para una ulterior constitución de cualidades extensas o espaciales de los objetos trascendentes como su color y su forma, puesto que lo inextenso es lo opuesto de lo extenso, y por lo tanto no puede constituirse la extensión partiendo de contenidos inextensos. El segundo argumento

Es importante hacer notar que si las “sensaciones de color” y las “sensaciones de “figura” admiten la ordenación según el “arriba-abajo”, “derecha-izquierda”, etc., es porque se dan dentro del campo visual, en cambio otros elementos que conforman el ámbito hilético tales como los sentimientos sensibles, las sensaciones dolorosas y placenteras, no admiten dicha ordenación porque se dan fuera del campo visual. Si esto es verdad, ¿qué podemos decir del resto de los campos, del campo táctil, del campo auditivo, olfativo y gustativo? Husserl no aborda esta cuestión, sin embargo deja apuntado que “lo que vale para el campo visual vale para el campo táctil –para todos los campos auténticos en tanto que son unidades de localidad [Einheiten der Lokalität]. No para el campo auditivo; este no es un auténtico campo. Pues aquí falta toda posibilidad de ordenar lo coexistente”<sup>246</sup>.

De acuerdo a la segunda mitad de esta cita, lo que define a un campo es la posibilidad de *ordenar lo coexistente*. En la medida en que las sensaciones auditivas *sólo* pueden darse como unidades duraderas, como objetos que se extienden ocupando lugares de tiempo siempre distintos (sucesivos), el campo auditivo por sí solo no es capaz de ordenar sensaciones auditivas coexistentes (simultáneas). Un cúmulo de sensaciones auditivas coexistentes que se extingue inmediatamente después de haber sonado, sería una multiplicidad absolutamente caótica si no fuera por la *forma* del “a la vez” que constituye la simultaneidad. Si no fuera porque las sensaciones auditivas coexistentes comparten el mismo ahora, el mismo lugar de tiempo, no podría identificarse ningún orden en ellas. Es precisamente por esta razón que el campo auditivo no puede valer como un campo genuino, porque *por sí mismo* no ordena lo coexistente (simultaneo). *Mutatis mutandis*, lo mismo vale para las sensaciones olfativas y gustativas: en la medida en que estas sensaciones sólo se ordenan temporalmente, el campo olfativo y gustativo no pueden considerarse campos auténticos.

---

consiste en remarcar la relación de no independencia entre sensación y espacio (extensión) –este último entendido claro está, fenomenológicamente, es decir, “desconectando” el espacio que se da en actitud natural–, y así como no es posible encontrar un color que no tenga cierta forma extensa, tampoco puede concebirse una sensación visual si no tiene extensión. El principal inconveniente de afirmar que las sensaciones visuales son extensas es que podría desembocar en el desdibujamiento entre lo constituido, que englobaría toda forma de espacialidad, y lo constituyente, las “sensaciones de color” y “sensaciones de figura” que en sentido estricto no son nunca colores ni figuras.

<sup>246</sup> Husserl, E., *Analyses concerning passive and active synthesis*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 2001, p. 183.



Una vez dicho esto, se aclara la primera mitad de la cita. Cuando Husserl dice que los campos genuinos son unidades de localidad, por estas no hay que entender más que *campos ordenadores de todos aquellos datos de sensación que se dan “a la vez”*<sup>247</sup>.

#### 4.3.4 Las sensaciones y los caracteres aprehensivos como factores motivadores y motivados en la percepción sensible

Toda vez que se ha expuesto las síntesis asociativas que se tejen entre los datos de sensación en razón de su “contenido”, es necesario regresar al problema de la experiencia coherente de los objetos sensibles, el cual como ya se mostró, implica explicar por qué *ciertas* aprehensiones “animan” *ciertas* sensaciones y no otras. Antes que intentar responder esta cuestión, es conveniente hacer algunas observaciones formales sobre este problema con la finalidad de que se destaquen algunos elementos que contribuyan a su solución.

Lo primero que hay que apuntar es que si este problema es planteado *dentro* de la fenomenología, y como tal, aspira a una solución fenomenológica, *no* puede poner en tela de juicio ni las intelecciones fundamentales de la fenomenología ni tampoco su modo de proceder, de lo contrario se anularía a sí mismo como problema *de* la fenomenología. De esto se deriva que, sea como sea que se resuelva la cuestión planteada, la solución no puede alterar, y mucho menos contravenir lo que ya se ha establecido como propio o esencial de las distintas vivencias. Esto significa, por ejemplo, que la solución buscada no debe rechazar el carácter originalmente dador de percepción, o ir en contra del carácter *re-presentante* de la rememoración, o, como será especialmente importante para la cuestión que aquí nos ocupa, negar el modo de ser pre-intencional de la sensación<sup>248</sup>.

---

<sup>247</sup> Esto es, si no me equivoco, lo que Husserl deja entrever en el siguiente pasaje: “también hay [en el campo visual] un campo de lugares de orden [*Feld von Ordnungsstellen*] que delinea [*vorzeichnen*] la concatenación en coexistencia, análogamente a como hay un campo original de orden con cambiantes lugares temporales que delinea al campo de sucesión. Incluso aquí forma y contenido son distinguidas en una nueva manera: [a] la forma de orden locales [*Form der örtlichen Ordnung*], y [b] como contenido, la cosa ordenada (como nosotros veremos) que se mantiene ocupando esta o aquella localidad visual [*visuellen Lokaliät*]” (*Ibid.*, p. 182).

<sup>248</sup> Al parecer Donn Welton no toma en cuenta este último punto. Para este especialista las sensaciones admiten una consideración noemática e intencional. Cf. Welton, D., “Structure and Genesis in Husserl’s Phenomenology”, *Husserl. Expositions and appraisals*, Elliston, Fredrick, A. & Peter McCormick (eds.), University of Notre Dame Press, Notre Dame/London,

Dentro de la fenomenología, el esclarecimiento de la experiencia de un objeto sensible sólo es realizable sobre el previo esclarecimiento de la percepción, que es la conciencia originaria y/o inmodificada que nos entrega “en persona” objetos sensibles. Es siguiendo este camino, como Husserl arriba a las sensaciones y a los caracteres aprehensivos como los dos factores principales que componen ingredientemente a toda percepción sensible. El medio por el cual el fenomenólogo llega a estos dos factores es el *análisis*. Sólo descomponiendo en sus elementos lo que primero se ofrece a la reflexión, que es una vivencia completa llamada percepción, y que tiene la señalada propiedad de dirigirse a objetos que son trascendentes respecto de ella, se encuentran sensaciones y aprehensiones de acto.

Este modo de proceder que va de lo primero para nosotros a lo primero por naturaleza no es inadecuado pero sí insuficiente. Esta insuficiencia no se solventa por medio de un análisis más riguroso, es decir, por medio de la explicitación de todos y cada uno de los elementos que están presentes en la percepción, tales como apercepciones<sup>249</sup>, sistemas cinestésicos, modos atencionales, etc. Lo que le falta al análisis es poner de manifiesto *cómo* todos los elementos mencionados se entretajan *temporalmente* para dar lugar a *una* percepción concreta. Si la sola enumeración de los componentes ingredientes de la percepción no explica cómo se unen sintéticamente ciertas aprehensiones con ciertas sensaciones, es factible que la descripción de su amalgamamiento temporal sí pueda hacerlo. Esta es la vía que se ensayará a continuación.

Comencemos con la siguiente proposición: si la percepción sensible es temporal, no es *causa sui*. Si la percepción tiene un origen –se entiende origen genético-fenomenológico y no genético-psicológico–, éste no puede ser otra percepción sino, forzosamente, *otro tipo* de unidad inmanente, es decir, un elemento de conciencia que *no* sea percepción. Ahora, dado que la percepción sensible es la conciencia madre, la conciencia inmodificada a la cual remiten el resto de las vivencias, podemos establecer una segunda proposición: no puede existir ni el *orden temporal* ni en el *orden constitutivo*, una vivencia que sea anterior a la percepción sensible.

---

1997, pp. 54-69. Una exposición más completa de su posición se encuentra en: Welton, D., *The origins of meaning*, Martinus Nijhoff Publishers/Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1983, Cap. 8, pp. 212-253.

<sup>249</sup> Cf. 4.3.1

Aun de esto, la percepción es una unidad inmanente duradera que comienza, se extiende cierto lapso de tiempo y termina. ¿A qué factor hay que atribuir el nacimiento de la percepción, factor que no puede ser él mismo una percepción? Husserl responde sin vacilación: “en el momento en que la aprehensión se incoa, arranca la percepción; antes no cabe hablar de percepción. La aprehensión es «animación» del dato de sensación”<sup>250</sup>. El que con las aprehensiones comience *propriamente* la exhibición de aspectos, caras, cualidades y propiedades de objetos sensibles, quiere decir que antes de ellas *no hay* conciencia de ninguna de las propiedades objetivas mencionadas, y por lo tanto tampoco del objeto en cuanto tal.

Con los caracteres aprehensivos comienza la intencionalidad trascendentemente dirigida, cuya forma más primitiva es la percepción, pero para que dichos caracteres hagan su aparición ellas necesitan de sensaciones, pues por sí solas, sin ningún apoyo sensible, no pueden exhibir nada. Se vuelve claro entonces que sólo sobre una base hilética las aprehensiones pueden llevar a cabo su función exhibidora. Los caracteres aprehensivos requieren necesariamente de sensaciones, sin embargo la situación inversa no es inconcebible. Aquí no se trata de una relación de no-independencia entre ambos factores, pues una relación de este tipo expresa que los dos elementos relacionados son inconcebibles el uno sin el otro. Aquí más bien se trata de la *posibilidad* de concebir sensaciones desprovistas de aprehensiones y la *imposibilidad* de concebir éstas sin aquellas. Habrá que añadir de inmediato que en este caso se tratan de posibilidades e imposibilidades *ideales*. Podría muy bien darse el caso que *de hecho* no se den sensaciones sin que ya estén de antemano en función intencional por medio de aprehensiones, sin embargo de esto no debe concluirse que las sensaciones *siempre* tengan que estar entreteljadas con caracteres aprehensivos exhibiendo cualidades y propiedades objetivas, pues de meros hechos no puede seguirse ninguna ley necesaria.

Que en todo “vivir” caracteres aprehensivos se “viva” ya de antemano sensaciones, significa que éstas son temporalmente anteriores a aquéllos:

“en el momento en que arranca la aprehensión, una parte del dato de sensación ya ha discurrido y está sólo conservado en retención. La aprehensión no se limita, pues, a animar la fase de sensación originaria en curso,

---

<sup>250</sup> Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002, p. 132.

sino el dato de sensación íntegro, incluido el lapso ya transcurrido. Pero esto quiere decir que la aprehensión pone su objeto considerando toda la duración del curso de sensación, y lo hace según la consistencia objetiva que corresponde al curso de sensación; o sea, que pone el objeto considerando incluso la sección de tiempo que la ha precedido a ella, a la aprehensión perceptiva”<sup>251</sup>

Husserl afirma que existe un diferencial de tiempo entre las sensaciones y los caracteres aprehensivos, sin embargo ¿qué intuición nos entrega esta evidencia? ¿Realmente se tiene “experiencia” de este diferencial de tiempo? Estas preguntas sólo pueden responderse si se diferencian los dos modos en que se tiene conciencia de las sensaciones. El primero de estos modos es *para nosotros* la reflexión. Por medio de un acto reflexivo libremente ejecutado, podemos llegar a las sensaciones descomponiendo una percepción en sus elementos ingredientes. Sin embargo esta vía no es el modo de acceso originario a las sensaciones, dicho aristotélicamente, no es el primero *por naturaleza*. La reflexión no es y no puede ser conciencia originariamente dadora sino conciencia re-productiva<sup>252</sup>, no crea aquello a lo que se dirige sino que más bien lo explicita, destaca lo que “ya estaba ahí”, aquello con lo cual ya se contaba de antemano. La conciencia original, directa o intuitiva de las sensaciones no es dada por reflexión –y por ende tampoco mediante ninguna abstracción o idealización– sino por la conciencia interna, la conciencia que fue caracterizada como un “sentir”. Tenemos entonces que el diferencial de tiempo que existe entre la sensación y la aprehensión no es un postulado hipotético, y ni siquiera algo vagamente pensado, sino algo inmediatamente “sentido”.

Ahora bien, ¿qué significa que primero “*sintamos*” las sensaciones, e inmediatamente después hagan su aparición las aprehensiones que las “lanzan” en dirección trascendente? Que entre ambos no se da una mera secuencia, sino un proceso de motivación donde los datos de sensación motivan, “atraen” o “llaman” a determinados caracteres aprehensivos. ¿En razón de qué los datos de sensación motivan determinadas aprehensiones? Merced a los “contenidos” que les son propios; sólo porque los datos de sensación están diferenciados por su “contenido” las sensaciones admiten o rechazan determinadas aprehensiones.

---

<sup>251</sup> *Ibid.*

<sup>252</sup> Para la relación entre reflexión y rememoración cf. Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002, Apéndice IX, pp. 141-143. Véase también: Husserl, E., *Ideas I*, México, UNAM/Fondo de Cultura Económica, 2013, § 45, p. 176.

Con esto tenemos una solución provisional al problema planteado. Sólo porque los “contenidos” de los datos hiléticos se conservan –a pesar de experimentar ligeras variaciones– a lo largo de la duración de la sensación, las aprehensiones pueden “animarlos” y hacerlos exhibir cualidades y propiedades de los objetos. Si no fuera por la conservación del “contenido” de los datos hiléticos, no podría haber experiencia coherente y ordenada de ningún objeto sensible. Esto también tiene validez para las alteraciones de la percepción tales como las alucinaciones, ilusiones ópticas, percepciones defectuosas, etc.<sup>253</sup> Habrá que decir entonces que si en las percepciones no existiera un depósito hilético más o menos fijo, no podríamos ser conscientes de ningún objeto<sup>254</sup>.

---

<sup>253</sup> Husserl, E., *Ideas II*, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México, 2005, § 18 c), pp. 97-108.

<sup>254</sup> Tomemos como ejemplo la situación descrita en el apartado b) del § 21 de *Experiencia y juicio*. Cuando nos percatamos que la figura en el aparador de una tienda es un maniquí y no un hombre como habíamos creíamos en primera instancia, tiene lugar una secuencia de dos percepciones. Haciendo abstracción del lapso de tiempo transcurrido de una percepción a la otra, tenemos que “uno y el mismo complejo de datos de sensación es el fundamento común de dos aprehensiones superpuestas una a la otra” (Husserl, E., *Experience and judgment. Investigations in a genealogy of logic*, Routledge & Kegan Paul, London, 1973, pp. 92 y 93. La traducción es mía). Lo que hay que destacar aquí es que es el “contenido” del complejo de datos de sensación el que *o bien* motiva la aprehensión que nos entrega a un hombre *o bien* motiva la aprehensión que nos entrega a un maniquí, y no, por ejemplo, la aprehensión que nos entrega una roca.

## Conclusión

En el «Epílogo» al primer volumen de las *Ideas* Husserl defiende y refrenda con todo vigor la concepción de la filosofía que, a juicio del fenomenólogo, se remonta hasta Platón: “la ciencia universal y ‘rigurosa’ en el sentido radical [...] ciencia que parte de la fundamentación última”<sup>255</sup>. La búsqueda del fundamento último, o lo que es lo mismo, el intento de dar cumplimiento cabal a la idea de la filosofía como ciencia estricta, desemboca en el descubrimiento de la subjetividad trascendental como la instancia constituyente de *todo* sentido. ¿Pero qué otra cosa podría significar “subjetividad trascendental” sino una versión más acabada del *ego cogito* cartesiano, sobre todo cuando el propio Husserl reconoce explícitamente afinidades con el cartesianismo<sup>256</sup>? El reconducir todo objeto a la conciencia ¿no erige a la conciencia como fundamento y medida de toda certeza y validez<sup>257</sup>? En este sentido, ¿no representa la fenomenología una recaída en la “metafísica de la subjetividad”, una recaída tanto más reprochable hoy, en esta época que se precia de haber dado muerte al sujeto?

Como conclusión a este trabajo me gustaría mostrar con base en lo ya expuesto cómo estas críticas se desfondan y caen por sí mismas tan pronto se entra en contacto directo con la fenomenología. Ya sea que se tome como hilo conductor la constitución del sentido de los objetos o la autoconstitución temporal de la propia conciencia, la fenomenología no puede encuadrarse ya en los estrechos límites de lo que se ha denominado Modernidad filosófica, como enseguida se expondrá.

---

<sup>255</sup> Husserl, E., *Ideas I*, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México, 2013, Epílogo, p. 466. Véase también: Husserl E., *La filosofía, ciencia rigurosa*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2009, pp. 7-14.

<sup>256</sup> Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, §§ 1 y 2, pp. 42-46.

<sup>257</sup> Cf. Heidegger, M., *Nietzsche*, Ediciones Destino, Madrid, 2005, pp. 624-655.

## 1. Manifestación de cosas

En el primer capítulo de este trabajo se mostró que los objetos de cualquier región *necesariamente* poseen algún sentido, pero también, de modo inverso, que el sentido inequívocamente lo es de algún objeto, sea éste real o ideal, posible o imposible. Esto se puso de manifiesto en el hecho de que mientras un objeto puede ser o puede no ser, es totalmente imposible que un objeto carezca de todo sentido. El sentido considerado fenomenológicamente, el sentido tal cual se muestra en sí mismo, no es una cualidad o propiedad real dentro de las cosas, tampoco una entidad psíquica “dentro” de la conciencia que posteriormente se implante en las cosas haciéndolas inteligibles, sino aquello mediante lo cual los objetos se *reconocen* como tales. En esto último se pone de manifiesto que el sentido no sólo apunta a aquello que lo tiene (objeto), sino también que retroapunta en dirección a la instancia donde el sentido se reconoce como tal: la conciencia, la cual, como Husserl advierte con toda claridad desde las *Investigaciones lógicas*, *no es la conciencia considerada empírico-psicológicamente*.

El sentido a través del cual nos son presentes los distintos objetos y merced al cual los denominamos reales o posibles, sensibles o ideales, naturales o espirituales, etc., no es algo establecido arbitrariamente y que arbitrariamente pueda cambiar, sino precisamente el *modo* en que algo se da a la conciencia, lo cual como ya quedó asentado en el segundo capítulo de esta investigación, es lo que caracteriza a la constitución. Recordemos que en dicho contexto fue totalmente decisiva la aclaración de que la constitución nada tiene que ver con una libre creación subjetiva, ni tampoco con la reconstrucción (representación) interna de algo real-externo. La constitución hace mención a todos aquellos procesos concienenciales mediante los cuales se presentan o aparecen objetos con sus cualidades y propiedades. Con en el establecimiento de la noción de “constitución” y la noción de “intencionalidad” aparejada con ella, la fenomenología se posiciona más allá de todo realismo y de todo idealismo subjetivo.

Las cosas, los objetos, los entes, no pueden existir “en sí y por sí” libres de *todo* vínculo real o posible con alguna vivencia de la conciencia. “Objeto”, “cosa” en su acepción más amplia, es aquello que fue, es, o puede ser percibido, recordado, imaginado, deseado, valorado,

pensado teóricamente, etc. El que los objetos sean, así como el modo en que lo sean, sólo es accesible “en” o “desde” una determinada vivencia intencional:

“una realidad absoluta es exactamente lo mismo que un cuadrado redondo. *Realidad* y mundo son aquí, precisamente, rótulos para ciertas unidades de sentido válidas, a saber, unidades del ‘sentido’, referidas a ciertos nexos de la conciencia pura, absoluta, que conforme a su esencia dan sentido y acreditan la validez del sentido justamente de tal manera y no de otra”<sup>258</sup>

Una consideración más cuidadosa obliga a precisar que los objetos no sólo tienen sentido sino que ellos mismos *son* unidades de sentido válidas *para* la conciencia no-psicológica, esto es, trascendental. Precisamente por este carácter, la fenomenología no sólo se aleja de todo realismo sino de igual modo del idealismo, subjetivismo y psicologismo. Que los objetos sean unidades de sentido para la conciencia no significa disolver a los objetos en vivencias, sino reubicarlos en “el sitio primitivo de toda dación de sentido y verificación de ser”<sup>259</sup>. Si algo está presente en el desarrollo de la fenomenología que va desde las *Investigaciones lógicas* hasta *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* es, por un lado, la oposición a la *interpretación positiva* del sentido de los objetos, ya sea en su vertiente positivo-natural (realismo, objetivismo, naturalismo) o bien en su vertiente positivo-psicológica (idealismo, subjetivismo, psicologismo), y, por el otro, la defensa del carácter trascendental de la conciencia, es decir, su irreductibilidad a cualquier región del ser que se constituya “desde” ella, que cobre sentido desde ella.

Es precisamente en este último punto donde la fenomenología se aleja grandemente del cartesianismo, y con ello, de toda “metafísica de la subjetividad”. A juicio de Husserl, el gran mérito de Descartes consiste en haber planteado el problema del conocimiento trascendente en términos trascendentales, es decir, en haber experimentado la necesidad de retrotraer toda polémica en torno a la legitimidad o ilegitimidad de un conocimiento a la conciencia. Sin embargo, cuando Descartes interpreta a la conciencia como *res cogitans*, *substantia cogitans* o *mens sive animus*<sup>260</sup>, le injerta el modo de ser de las cosas, y con ello identifica el ser de la

---

<sup>258</sup> Husserl, E., *Ideas I*, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México, 2013, § 55, p. 204.

<sup>259</sup> *Ibid.*, Epílogo, p. 466.

<sup>260</sup> Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, § 10, pp. 65 y 66.



conciencia trascendental constituyente con el ser de las cosas trascendentes constituidas. La posición de Husserl frente a Descartes es muy clara: la instancia trascendental o dadora de sentido tiene un modo de ser radicalmente diferente al de los objetos que comparecen desde ella.

En el primer volumen de las *Ideas* la intencionalidad es considerada el tema fenomenológico principal porque es esa “maravillosa particularidad, a la que retrotraen todos los enigmas de la teoría de la razón y de la metafísica”<sup>261</sup>. “Intencionalidad” es la noción clave que posibilita a la fenomenología trascendental el planteamiento riguroso de toda cuestión concerniente al origen, en la medida en que “la región de la subjetividad absoluta o trascendental ‘lleva en sí’ de una manera particular, enteramente *sui generis*, el orbe *real* o todos los mundos *reales* posibles y todos los mundos en cualquier sentido ampliado, a saber, en sí por medio de la ‘constitución intencional’ real y posible”<sup>262</sup>. Sin embargo, ya en el aparatado primeramente citado, Husserl hace la importante acotación de que la intencionalidad es el tema general de la fenomenología *objetivamente orientada*, lo cual deja entrever que la intencionalidad trascendentemente dirigida, o tradicionalmente llamada intencionalidad objetiva, no agota por entero el campo temático de la fenomenología. Esta insinuación encuentra confirmación plena en el desarrollo de las investigaciones fenomenológicas ulteriores.

Tras una consideración más detenida la intencionalidad objetivante no se muestra como algo que simplemente esté ahí como propiedad de las vivencias, sino que ella misma –al igual que el resto de los factores que integran ingredientemente a una vivencia– llega a ser mediante procesos constitutivos específicos.

El primero de ellos es la constitución del tiempo inmanente, formado por la conciencia última o absoluta y expuesta en el capítulo tercero de este trabajo. Si no fuera porque la retención es retención de retención, es decir, si no fuera porque el continuo retencional está unido por la así llamada “intencionalidad longitudinal”, ningún contenido o factor inmanente,

---

<sup>261</sup> Husserl, E., *Ideas I*, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México, 2013, § 84, p. 278.

<sup>262</sup> *Ibid.*, Anexo 38, p. 630.

incluido el factor encargado de lanzar en dirección trascendente (el carácter aprehensivo), podría tener realidad efectiva.

El segundo lo conforman las distintas síntesis asociativas entre los distintos datos de sensación o datos hiléticos, tratadas en el cuarto capítulo de esta investigación. En este capítulo se mostró que la intencionalidad objetivante comienza con la aparición de los llamados “caracteres aprehensivos”, los cuales presuponen tanto lógicamente como temporalmente series de datos hiléticos, los cuales en sí y por sí mismos son vivencias no-intencionales y, hasta cierto punto, podrían considerarse también como *pre-intencionales*. Los datos hiléticos no son no-intencionales porque no sean relevantes para la constitución de vivencias intencionales, sino porque *preceden* a toda intencionalidad objetivante. La antecendencia de los datos hiléticos respecto a todo carácter aprehensivo, y con ello, a toda vivencia intencional, no es un mero “estar antes” sino que debe entenderse en términos dinámicos, de motivación, afectivos, o mejor dicho autoafectivos. Sólo porque los datos hiléticos emergen afectándonos, pueden desencadenar o motivar, merced al “*contenido*” que les son propios así como al orden mismo en el que se presentan, *determinadas* series de aprehensiones que los toman y los lanzan en dirección trascendente haciéndolos exhibir cualidades y propiedades de objetos.

## 2. Automanifestación de la conciencia

Los problemas funcionales o constitutivos, aquellos que buscan esclarecer cómo se constituyen las unidades objetivas de toda región y categoría, y que toman como hilo conductor la intencionalidad objetivamente dirigida, sólo pueden plantearse sobre la base de la dimensión hilética de la conciencia. Únicamente porque el flujo de conciencia está hiléticamente “lleno”, sólo porque la conciencia es impensable sin un acervo hilético en incesante actualización, pueden tener cabida vivencias donde se presentan objetos. Dicho de un modo más preciso: la exhibición, manifestación o presentación de absolutamente cualquier tipo de objetos supone con necesidad esencial la exhibición, manifestación o presentación de la conciencia ante sí misma.

La automanifestación de la conciencia no tiene lugar mediante ninguna vuelta reflexiva sobre uno mismo sino como el incesante brotar de protoimpresiones hiléticamente cualificadas, y que puede caracterizarse como un “sentir-se”. Por mor de la sencillez, este trabajo se ciñó a la protosensibilidad en su sentido restringido, esto es, al “residuo fenomenológico de lo que procuran los ‘sentidos’ en la percepción exterior normal”<sup>263</sup>, sin embargo es necesario mencionar aquí que lo hilético también engloba en un sentido ampliado, pero no por ello equívoco, los sentimientos sensibles (dolor, placer) e instintos o impulsos (“instinto de conservación”). La investigación futura ha de prolongarse por estos derroteros. Por ahora, con lo ya expuesto, es totalmente patente que la automanifestación de la conciencia nada tiene que ver con la *vacía* iteración del “yo soy”. Aquí más bien se trata, por decirlo de algún modo, de una apertura afectiva a nosotros mismos que es anterior al yo.

Por último, no habrá que olvidar que la automanifestación de la conciencia caracterizada como un “sentir-se” no puede ni debe entenderse en términos exclusivamente autorreferenciales, como si la conciencia estuviera plegada sobre sí misma, conteniéndose a sí misma y *nada más*. Esto queda excluido desde el momento en que el incesante brote de protoimpresiones, brote donde hinca sus raíces la automanifestación de la conciencia, no proviene de bases inmanentes sino que es “lo originalmente engendrado, lo «nuevo», lo que ha venido a ser, ajeno a la conciencia; lo recibido frente a lo producido por la propia espontaneidad de la conciencia”<sup>264</sup>. La automanifestación de la conciencia no sólo es apertura a sí misma sino también, con la misma originalidad, apertura a lo ajeno a la conciencia, a lo que simplemente ha venido a ser, que no puede ser ni mundo ni objeto del mundo, pero tampoco conciencia. No habrá de olvidarse que la automanifestación de la conciencia no excluye un elemento de extrañeza, un elemento irreductible de facticidad, de “irracionalidad”, del cual, sin embargo, la conciencia adviene al ser.

---

<sup>263</sup> *Ibid.*, § 85, p. 283.

<sup>264</sup> Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002, «Apéndice I», p. 121.

## Bibliografía

### Bibliografía primaria (Obras de Edmund Husserl)

- *Investigaciones lógicas 1*, Tr. José Gaos y Manuel García Morente, Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- *Investigaciones lógicas 2*, Tr. José Gaos y Manuel García Morente, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Tr. Agustín Serrano de Haro, Trotta, Madrid, 2002.
- *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, Tr. John Barnett Brough, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1991.
- *La idea de la fenomenología*, Tr. Miguel García-Baró, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1986.
- *La filosofía, ciencia rigurosa*, Tr. Miguel García-Baró, Ediciones Encuentro, Madrid, 2009.
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, Tr. Antonio Ziri3n Quijano, UNAM/Fondo de Cultura Econ3mica, M3xico, 2013.
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenol3gicas sobre la constituci3n*, Tr. Antonio Ziri3n Quijano, UNAM/Fondo de Cultura Econ3mica, M3xico, 2005.
- *Analyses concerning passive and active synthesis*, Tr. Anthony J. Steinbock, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 2001.
- *El art3culo de la Encyclopaedia Britannica*, Tr. Antonio Ziri3n Quijano, UNAM, M3xico, 1990.
- *Meditaciones cartesianas*, Tr. Jos3 Gaos y Miguel Garc3a-Bar3, Fondo de Cultura Econ3mica, M3xico, 2004.
- *Experience and judgment. Investigations in a genealogy of logic*, Tr. James S. Churchill y Karl Ameriks, Routledge & Kegan Paul, London 1973.

## Bibliografía secundaria

- Bernet Rudolf, Iso Kern & Eduard Marbach, *An introduction to husserlian phenomenology*, Northwestern University Press, Illinois, 1993.
- Brough, John B., "The emergence of an absolute consciousness in Husserl's early writings on time-consciousness", *Husserl. Expositions and appraisals*, Eds. Fredrick, A. & Peter McCormick, University of Notre Dame Press, Notre Dame/London, 1977, pp. 83-100.
- Fernández Beites, Pilar, "Percepción, imaginación y signo en las *Investigaciones lógicas*. Crítica a la teoría de las formas de aprehensión", *Diálogo filosófico*, n° 46, enero-abril, Madrid, 2000, pp. 53-67.
- Fernández Beites, Pilar, "Las supuestas sensaciones inextensas. Análisis de la cuestión en Husserl y Kant", *Cuadernos salamantinos de filosofía*, XXVI, España, 1999, pp. 186-202.
- García-Baró, Miguel, *La verdad y el tiempo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993.
- García-Baró, Miguel, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 1999.
- Heidegger, Martin, *Lógica. La pregunta por la verdad*, Tr. Joaquín Alberto Ciria, Alianza Editorial, Madrid, 2004
- Heidegger, Martin, *Nietzsche*, Tr. Juan Luis Vermal, Ediciones Destino, Madrid, 2005.
- Heidegger, Martin, *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo*, Tr. Jaime Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Tr. Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2009.
- Levinas, Emmanuel, *La teoría fenomenológica de la intuición*, Tr. Tania Checchi, Ediciones Sígueme/Epidermis, Salamanca, 2004.
- Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración, Tomo III: El tiempo narrado*, Tr. Manuel Maceiras, Siglo XXI, México, 1996.
- Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary, *Husserl en diálogo: lecturas y debates*, Siglo del Hombre Editores/Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Bogotá, 2012.
- Walton, Roberto J., "Permanencia y fluencia en el análisis husserliano de la temporalidad", *Escritos de filosofía*, n° 27-28, Buenos Aires, 1995, pp. 311-329.
- Walton, Roberto J., *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad*, Almagesto, Buenos Aires, 1993.

- Welton, Donn, "Structure and genesis in Husserl's phenomenology", *Husserl. Expositions and appraisals*, Eds. Fredrick, A. & Peter McCormick, University of Notre Dame Press, Notre Dame/London, 1977, pp. 54-69.
- Welton, Donn, *The origins of meaning. A critical study of the thresholds of husserlian phenomenology*, Martinus Nijhoff Publishers/Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1983.