



EDITORIAL  
**UCALP**

# TÓPICOS DEL PENSAMIENTO HUSSERLIANO

CLAUDIO MARENGHI

Serie CUADERNOS DE CÁTEDRA

Serie CUADERNOS DE CÁTEDRA

# Tópicos del pensamiento husserliano

Claudio Marengi



EDITORIAL  
**UCALP**

Marenghi, Claudio

Tópicos del pensamiento husserliano / Claudio Marenghi. - 1a ed. - La Plata : Universidad Católica de La Plata, 2026.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-3736-83-4

1. Filosofía. 2. Fenomenología. I. Título.

CDD 100

© **Editorial UCALP**

Diag. 73 N.º 2137

C.P. 1900 - La Plata, Buenos Aires

editorial@ucalp.edu.ar

www.ucalp.edu.ar/editorial

ISBN 978-987-3736-83-4

Con las debidas licencias.

Todos los derechos reservados.

Prohibida su reproducción total o parcial.

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723.



Esta obra está sujeta a la licencia Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional de Creative Commons. Para ver una copia de esta licencia, visite

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

# Índice

<b>Introducción</b>	5
<b>Tópicos de la fenomenología estática</b>	7
1. Consideraciones iniciales	7
2. La correlación noético-noemática	10
3. Horizonte interno y externo	14
4. Temporalidad	15
5. Espacialidad	17
6. Corporalidad	18
7. Reflexión, epojé y reducción	21
8. La constitución	25
9. El <i>alter ego</i> y la empatía	26
10. Intersubjetividad trascendental y mundo objetivo	28
11. Mundo de la vida	31
12. Intuición eidética y fenomenología como ciencia de esencias	35
<b>Tópicos de la fenomenología genética</b>	39
13. Método estático y método genético	39
14. Pasividad primaria y pasividad secundaria	41
15. Pasividad primaria: génesis en el presente viviente	44
16. Conciencia absoluta, subjetiva y objetiva	46
17. Conciencia temporal absoluta: intencionalidad transversal y longitudinal	50
18. Modificación retencional y automanifestación de la conciencia	51
19. Asociación: indiferencia yo y no yo; la protohyle	55
20. Protoasociación temporal	60
21. Campos hyléticos	65
22. Datos hyléticos	68
23. La afección	69
24. Los sentimientos	72
25. Las cinestesis	74

26. Reproducción y anticipación	76
27. <i>Racconto</i> de pasividad primaria	77
28. Pasividad secundaria: génesis de la historia intencional	80
29. Preyó, protoniño y pecho materno	81
30. Los instintos y la teleología	85
31. El inconsciente fenomenológico	87
32. El inconsciente en la conciencia activa: habitualidades y capacidades	88
33. El inconsciente por fuera de la conciencia activa: dormir y soñar	90
34. Dormir sin sueños y dormir con sueños	91
<b>Consideraciones finales</b>	95
<b>Anexos</b>	98
<b>Bibliografía</b>	103

# Introducción

Dentro del contexto de la filosofía contemporánea y actual, la figura de Edmund Husserl (1859-1938) ocupa un lugar indiscutidamente privilegiado. Sus investigaciones han abordado todos los grandes temas de interés de la filosofía: desde la lógica hasta la gnoseología; desde la antropología hasta la metafísica; desde la ética hasta la política. Su obra ha inaugurado una nueva tradición de pensamiento, a la que ha denominado «fenomenología» y que tiene por lema «volver a las cosas mismas», exhortándonos a ser fieles y rigurosos con nuestra experiencia originaria de la vida y del mundo. Para justificar el alcance del influjo de su obra, basta con mencionar a pensadores de la talla de Martin Heidegger, Edith Stein, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur, Michel Henry y Jean-Luc Marion, todos ellos deudores en más de un sentido de las investigaciones husserlianas que recorreremos raudamente en este espacio.

Nos proponemos presentar, entonces, los tópicos centrales del pensamiento de Edmund Husserl en los que consideramos los dos momentos capitales de su obra: el de la fenomenología estática (desde el año 1900 hasta 1916) y el de la fenomenología genética (desde el año 1917 hasta 1936). En el primer momento, ligado a la actividad y a la espontaneidad de la subjetividad trascendental, partiremos de la simple percepción de un objeto, lo cual nos servirá de hilo conductor para considerar la intencionalidad y la horizonticidad constitutiva de esa experiencia y de la experiencia, en general, en todos sus niveles. En el segundo momento, ligado a la pasividad y a la génesis de la subjetividad trascendental, consideraremos la temporalidad como forma pasiva de autodeterminación de la conciencia y las síntesis hyléticas, afectivas y cinestésicas como materia pasiva asociativa sobre la que opera tal forma. Vinculados a estos temas centrales, irán surgiendo en ambos momentos otras temáticas concomitantes de gran importancia: la epojé y la reducción fenomenológica, la espacialidad y la corporalidad, la intersubjetividad y el mundo de la vida, el inconsciente y los fenómenos del dormir y del soñar, por mencionar solo algunas de ellas.

De esta manera, esperamos que este trabajo sirva para sentar las bases de comprensión de los temas centrales del pensamiento husserliano y estimule la lectura de las fuentes, así como las esmeradas publicaciones de sus discípulos, intérpretes y comentadores. Agradecemos, en primer lugar, a la Editorial UCALP, especialmente a su directora Florencia García, la oportunidad de dar a la luz este cuaderno de cátedra que creemos de gran utilidad, no solo para nuestros alumnos de la materia Filosofía Contemporánea y Actual, sino también para todos aquellos que quieran ponerse en contacto con un pensamiento vivo y en fina sintonía con nuestra experiencia originaria de la vida y del mundo. Quiero agradecer, en segundo lugar, al Mgtr. Santiago Liaudat, al Dr. Jorge Dondi y al Lic. Damián Castro, quienes han avalado, ayudado y promovido la presente publicación desde la Facultad de Humanidades de la UCALP. En tercer lugar, no puedo dejar de mencionar al Dr. Roberto Walton (UBA) y al Dr. Luis Rabanaque (UCA), quienes han despertado en mí, ya hace varios años, el interés y la pasión por el pensamiento husserliano.

# Tópicos de la fenomenología estática

## 1. Consideraciones iniciales

En vez de partir inmediatamente desde el sujeto, entendido como punto de irradiación de los actos y punto de incidencia de las afecciones, el análisis fenomenológico se origina tomando como hilo conductor al objeto tal como se nos aparece, con el fin de investigar, por medio de sus modos de aparición, los diversos actos del yo que los aprehende. Husserl asevera que «el punto de partida es necesariamente en cada caso el objeto dado de modo directo, a partir del cual la reflexión retrocede al correspondiente modo de conciencia y a los modos de conciencia potenciales implícitos en el primero como horizontes»<sup>1</sup>.

Con el fin de poder «volver a las cosas mismas»<sup>2</sup>, como exige el célebre lema husserliano, resulta necesario recurrir a los actos intuitivos que nos ponen en contacto con los objetos intuitos. En este sentido, el filósofo moravo advierte que «el modo de justificación puramente intuitivo, concreto y apodíctico de la fenomenología excluye toda aventura metafísica y todos los excesos especulativos»<sup>3</sup>. Y entre los tipos de intuición, la percepción es el acto privilegiado porque nos vincula con las cosas «en persona» o «en carne y hueso» (*leibhaftig*). Dado que en la percepción el objeto se presenta originariamente ante el sujeto, este acto intuitivo pasa a ser la forma madre de todos los actos y la fuente de derecho del conocimiento en general. Nuestro autor lo deja expresamente en claro cuando sostiene que «la experiencia remite, en última instancia, a la percepción, a un ver que capta en sí mismo, siendo toda otra intuición una modificación modal de la percepción»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979, p. 98. En una primera etapa de la investigación fenomenológica, el «análisis estático» se centra en los objetos, sus configuraciones y las operaciones activas que los constituyen; en tanto que, en una segunda etapa, el «análisis genético» examina la constitución de los objetos en función de la autoconstitución pasiva del sujeto.

<sup>2</sup> Hua XIX/1, 10. En otro lugar Husserl sostiene algo similar: «La fundamentación está en el retorno a la cosa misma, esto es, a su darse por sí misma en evidencia objetiva originaria» (*Experiencia y juicio*, México: UNAM, 1980, p. 344).

<sup>3</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ob. cit., p. 211.

<sup>4</sup> Hua IX, 193. El recuerdo, la percepción y la expectativa son los actos noéticos ponentes

Intencionalmente considerada, la percepción es una vivencia dada en primera persona, en la cual, a través del acto perceptual, se apunta hacia un objeto percibido, a diferencia del enfoque de las neurociencias o de las psicologías empíricas, que consideran a la percepción desde la posición de una tercera persona que observa el acto desde afuera, enfocado en su procesualidad fisiológica o en su funcionalidad psicológica.

Haciendo hincapié en lo propio del enfoque intencional, Javier San Martín sostiene que «la conciencia humana produce actos cuya característica es el no quedarse en sí mismos, sino en ir más allá, por lo que la conciencia intencional es en sus actos conciencia-de»<sup>5</sup>. Percibimos, por ejemplo, un árbol desde cierto punto de vista como un objeto existente con tal o cual aspecto, con un tronco firme y rugoso, con una copa frondosa llena de frutos rojizos y maduros, con aves que gustan cobijarse y descansar bajo su sombra. Husserl mismo recurre a este ejemplo y afirma lo siguiente:

... la cosa, el objeto natural, es lo que percibo, el árbol que está ahí en el jardín, este y no otro es el objeto real de la intención perceptiva. Un segundo árbol inmanente o bien una imagen interna del árbol real que está ahí fuera ante mí, no se da en modo alguno y suponer hipotéticamente una cosa semejante solo conduce a un contrasentido».<sup>6</sup>

Contra todo tipo de representacionismo, nuestro filósofo deja en claro que la percepción nos pone en contacto directo con la cosa misma, con lo que en el último texto citado denomina «objeto natural».

Por tratarse de una realidad individual y efectiva, materialmente constituida y espacialmente situada, ese «objeto natural», en nuestro caso el árbol que está en el jardín, puede algún día llegar a quemarse, por estar supeditado a las leyes causales propias del mundo natural en el que está inserto, esto es, puede entrar en combustión a partir de la interacción con otros objetos naturales en virtud de sus componentes químicos. Sin embargo, el árbol considerado como «objeto intencional» de la conciencia, dado que no está situado en un espacio

---

del objeto noemático intuido, aunque el recuerdo y la expectativa remiten a la percepción como fuente de derecho de todo conocimiento, por tratarse de la instancia en que las cosas se nos donan originariamente a la conciencia.

<sup>5</sup> Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, p. 56.

<sup>6</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro I, México, F.C.E., 2013, p. 218.

mundano como el árbol del jardín, no se quema ni puede llegar a quemarse, por no tratarse precisamente de una «realidad», sino de una «idealidad». Husserl lo aclara diciendo:

... el árbol pura y simplemente, la cosa de la naturaleza, es todo menos esto percibido, el árbol en cuanto que es inherente como sentido perceptivo a la percepción y lo es inseparablemente. El árbol pura y simplemente puede arder, descomponerse en sus elementos químicos. Pero el sentido de esta percepción, algo necesariamente inherente a su esencia, no puede arder, no tiene elementos químicos, ni propiedades reales en sentido estricto».<sup>7</sup>

Cabe advertir que el «objeto natural» que está en el mundo es el mismo que el «objeto intencional» que se da en persona como término de las vivencias de la conciencia dotadas de ese sentido.

Debe considerarse, entonces, que en todo objeto percibido, además de los componentes sensibles vinculados con su materialidad, se revela conjuntamente un aspecto inteligible, porque en el modo humano de percibir toda realidad empírica es aprehendida en función de una idealidad eidética que le confiere sentido. Sobre esta cuestión, Rosemary Rizo-Patrón comenta que «los "eide" no son solo estructuras típicas que corresponden a la subjetividad, sino también a entidades objetivas. Son posibilidades generales opuestas a los hechos. Estos últimos son meras instancias individuales, ejemplos o casos que corresponden a tales posibilidades»<sup>8</sup>. En efecto, en el proceso perceptivo los actos irradian desde el polo idéntico del sujeto como fuente dadora de sentido, en tanto que los sentidos intencionados convergen en el polo idéntico del objeto como sustrato receptor de los mismos.

Enlazando los escorzos manifiestos en una unidad constituida de carácter noemático, a través de una multiplicidad de actos noéticos constituyentes, la conciencia interpreta los datos hyléticos «real-inmanentes» a ella, donándoles sentidos «ideal-trascendentes» con los que los objetos se muestran. Husserl aborda, entonces, el estudio de la percepción en el contexto de la correlación intencional que pone de manifiesto la estructura noético-noemática de la conciencia, lo cual implica que, en palabras de Javier San Martín, «cada conciencia concreta, es decir, cada modo de conciencia tiene sus objetos, y viceversa, cada tipo de objeto tiene sus modos peculiares de ser dado»<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas...*, ob. cit., p. 216.

<sup>8</sup> Rosemary Rizo-Patrón, «Husserl, lector de Kant», en *Areté*, Revista de Filosofía, 2012, vol. XXIV, n.º 2, p. 358.

<sup>9</sup> Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl...*, ob. cit., p. 32. Husserl mismo ha confesado

## 2. La correlación noético-noemática

Dentro del polo noético de la correlación intencional perceptiva, se distinguen dos componentes real-inmanentes de la conciencia: la hyle, como conjunto de datos materiales no intencionales que ingresan a la conciencia en el presente viviente, y la nóesis, como acto intencional que efectúa una donación de sentido a tales datos materiales. El correlato objetivo de la nóesis, esto es, la cosa misma tal como es intencionada por la conciencia perceptiva, recibe el nombre técnico de nóema. No existe continuidad entre la hyle y el nóema porque los datos materiales, si bien exhiben en cierto modo al objeto, no lo dan por sí solos sin la mediación objetivante e interpretante de la nóesis. Esta diferencia fundamental supone que el dato hylético que exhibe, por ejemplo, la determinación «rojo-subjetiva» de un objeto es «sentida», en tanto que la determinación «rojo-objetiva» de un objeto es «percibida». Dicho de otro modo, no es lo mismo la sensación del dato hylético que la percepción del objeto noemático. Y como componentes real-inmanentes, la hyle y la nóesis participan del tiempo inmanente de la propia conciencia, es decir, son esencialmente temporales y fluyentes.

Al respecto, Husserl dice que «los datos sensibles tomados como meros datos de sensación se constituyen como míos propios en cuanto temporalidades inmanentes dentro del marco de mi ego»<sup>10</sup>. Frente a ellas, el objeto intencionado o nóema no se ve afectado por la temporalidad, dado que como objeto ideal-trascendente presenta una identidad que puede permanecer invariante durante el transcurso de diversas vivencias, más allá de lo meramente fluyente del dato hylético, como cuando percibo el árbol en el jardín y doy vueltas en torno suyo, el árbol sigue siendo el mismo objeto percibido, a pesar del flujo constante y cambiante de las sensaciones de los diferentes escorzos (*Abschattungen*) que lo manifiestan. De este modo, a través de un proceso de objetivación e interpretación, la nóesis orienta el flujo múltiple y cambiante de la hyle hacia una idealidad idéntica y permanente que comparece como una objetualidad puesta ante la conciencia y que Husserl denomina, como hemos dicho, nóema. Se da, entonces, una articulación hilemórfica en la descripción husserliana de la per-

---

que «la primera vez que surgió este *a priori* de correlación entre objeto de experiencia y modos de darse, durante la elaboración de mis «Investigaciones lógicas» alrededor del año 1898, me conmovió tan profundamente que desde entonces todo el trabajo de mi vida fue dominado por la tarea de una elaboración sistemática de este *a priori* de correlación». (Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 207).

<sup>10</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ob. cit., p. 168.

cepción, porque los datos de sensación no son más que la materia que nos afecta impresionalmente, a la cual interpretamos y objetivamos donándole una forma. En síntesis, toda nóesis o acto de dar sentido a la hyle tiene como correlato intencional su nóema o sentido objetivo dado<sup>11</sup>.

Dentro del polo noemático de la correlación intencional perceptiva, se distinguen también dos componentes: el objeto puro, como sustrato referencial y el sentido noemático, como modo de determinación progresiva del objeto. El filósofo moravo sostiene que «para toda conciencia en general, en cuanto conciencia de algo, ese "algo", el respectivo "objeto intencional como tal" que está en ella, es consciente como unidad idéntica de modos cambiantes noéticos-noemáticos de conciencia»<sup>12</sup>. Husserl distingue, entonces, entre el objeto tal como es intencionado y el objeto que es intencionado; dicho en términos fregeanos, distingue entre «sentido» y «referencia».

Junto al sentido objetivo se encuentra siempre la tesis, según la cual ese núcleo noemático se determina modalmente de acuerdo a cierto grado de validez. La tesis abarca modos que van desde la certeza ante un ser efectivo, cuando todas las apariciones del objeto convergen armoniosamente, hasta la probabilidad, la posibilidad o la cuestionabilidad, cuando se da una menor armonía entre las apariciones del objeto. Además de sentido y tesis, el nóema completo incluye las maneras subjetivas de darse el objeto que introducen nuevas modalidades del horizonte, así como las modificaciones atencionales y el posicionamiento situacional asumido en cada caso. En su aparecer el objeto intencionado puede permanecer idéntico mientras cambia el modo en que el objeto es intencionado, lo

---

<sup>11</sup> Lo que percibimos no se atiene a los datos de sensación atomísticamente considerados, sino que debe ser comprendido de modo sintético y gestáltico. Por ejemplo, no escuchamos notas musicales aisladas, sino su entrelazamiento en un todo que configura la melodía. Lo mismo ocurre al ver un cuadro en un museo, no vemos las manchas de colores que deja el pincel sobre la tela, sino la escena total representada. De este modo, la configuración de la percepción viene dada por la actividad interpretativa de la conciencia, aunque vigorosamente condicionada por los datos de sensación. A tal punto esto es así que los mismos datos pueden dar lugar a diversas interpretaciones perceptivas, como sucede con el famoso dibujo del psicólogo danés Edgar Rubin, en el que se puede percibir un jarrón o dos rostros enfrentados, según se tome respectivamente como figura lo negro y como fondo lo blanco o como figura lo blanco y como fondo lo negro.

<sup>12</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ob. cit., p. 86. De los elementos de la estructura eidética de la percepción se derivan los elementos de la estructura eidética del juicio: el objeto puro refiere al sujeto lógico, y los sentidos noemáticos refieren a los predicados lógicos. Este tema es tratado con profundidad en: Edmund Husserl, *Experiencia y juicio*, México, UNAM, 1980.

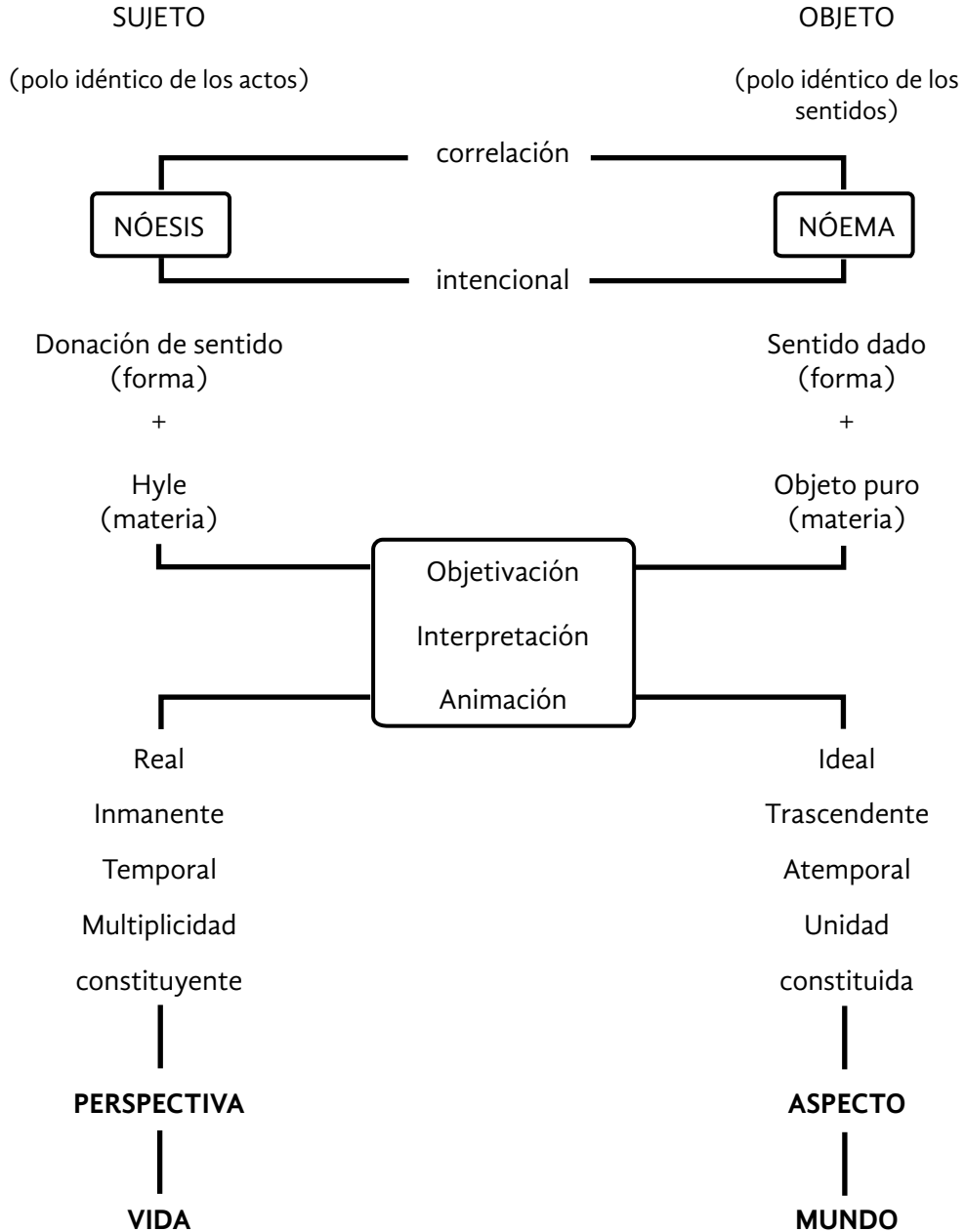
que resulta en un proceso de síntesis entre el objeto puro y sus determinaciones noemáticas. Por ejemplo, si considero esta sala en la que estoy sentado desde mi posición actual, la percibo bajo cierta forma de trapecio; pero si camino en línea recta hacia la otra punta de la sala y me doy vuelta, mi perspectiva se invierte, y el aspecto bajo el que se me muestra la sala toma la forma de un trapecio invertido en relación al anterior punto de vista, aunque en ambos casos el objeto intencionado sigue siendo el mismo que asume ulteriores determinaciones.

De modo análogo, puedo considerar a Napoleón como «vencedor en Jena» o como «vencido en Waterloo», de acuerdo a un ejemplo puesto por el propio Husserl, y a Venus como «estrella matutina» o «estrella vespertina», de acuerdo a un famoso ejemplo propuesto por Frege. En ambos casos, si bien cambian los sentidos, ambos responden a una misma referencia capaz de asumir diferentes determinaciones. Dicho de otro modo, el objeto funge como polo teleológico en el que convergen los sentidos en sus diversos niveles de determinación<sup>13</sup>.

Puede desprenderse de lo dicho que, en el análisis del «a priori» de la correlación de la conciencia, nada de la vivencia es parte de su objeto intencional y nada del objeto intencional es parte de la vivencia. Resumimos las generalidades de estas cuestiones en el siguiente esquema:

---

<sup>13</sup> Cfr. Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza, 2009; cfr. Gottlob Frege, *Sobre el sentido y la referencia*, Madrid, Siglo XXI, 1973.



### 3. Horizonte interno y externo

Se desprende de los ejemplos propuestos que el objeto percibido revela caras no vistas, esto es, un horizonte interno de indeterminación abierto a nuevas determinaciones, en un proceso que articula constantemente actualidades y potencialidades. Husserl sostiene que «cada experiencia de una cosa particular tiene su horizonte interno: el lado visto solo es lado en tanto tiene otros lados no vistos»<sup>14</sup>. Pero también se desprende de los ejemplos que la percepción del objeto revela un horizonte externo de indeterminación que pone al objeto captado en relación con otros objetos de su entorno que no son actualmente atendidos y, en última instancia, con el mundo mismo como trasfondo universal de todo objeto posible. Husserl aclara que «toda cosa experimentada tiene no solo un horizonte interno, sino también un horizonte externo abiertamente ilimitado de objetos que se dan junto a él»<sup>15</sup>. El mundo representa el horizonte universal espaciotemporal que abarca toda realidad concebible, tanto la actualmente conocida como aquella desconocida, aunque potencialmente cognoscible<sup>16</sup>.

En virtud de esta doble dimensión horizónica, en función de la cual siempre hay propiedades no determinadas del objeto que se nos presenta y nuevas contextualizaciones que pueden asignársele, el acto de percepción no puede justificarse acabadamente, en la medida que ningún conjunto de determinaciones internas o externas del objeto puede ser considerado adecuado o definitivo en sentido radical. Husserl es contundente en este sentido cuando dice que «toda conciencia en cuanto conciencia de algo posee la propiedad esencial no solo de poder pasar a modos de conciencia siempre nuevos, en cuanto conciencia del mismo objeto, sino de poderlo solo en el modo de la intencionalidad de horizonte»<sup>17</sup>. En este sentido, el alcance de la percepción y el de la experiencia no coinciden: la experiencia está abierta a un sistema de relaciones espaciales

---

<sup>14</sup> Edmund Husserl, «Experiencia y juicio», ob. cit., p. 34.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>16</sup> En rigor, hay tres niveles de horizonticidad externa en relación a la espacialidad: 1) el horizonte intuitivo no temático que rodea al objeto percibido (trasfondo); 2) el horizonte determinado no intuitivo que rodea al horizonte intuitivo no temático (mundo circundante); 3) el horizonte indeterminado no intuitivo que rodea al horizonte determinado no intuitivo (mundo universal). Y en rigor, hay dos niveles de horizonticidad externa en relación con la temporalidad: el horizonte del pasado (conformado por las retenciones) y el horizonte del futuro (conformado por las protenciones).

<sup>17</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ob. cit., p. 92.

y temporales que constituyen un contexto de sentido, en donde se articula lo particular determinado con lo general indeterminado.

Daniel Herrera Restrepo apunta lo siguiente:

... en este horizonte cada dato proyecta una luz sobre el resto de los componentes de la totalidad y recibe de ellos, recíprocamente, clarificación. Toda experiencia implica una preciencia, un «saber con antelación» (*Vorwissen*) y una conciencia o «saber en relación» (*Mitwissen*) que pertenecen a la estructura del mismo experimentar.<sup>18</sup>

Este saber de antemano y este saber con otras cosas es lo que pretende expresar el término «horizonte» en sus variadas acepciones, término que se vincula, como puede apreciarse, con la relación existente entre la parte y el todo. Así, la racionalidad absoluta de una subjetividad perceptiva se presenta en la fenomenología husserliana solo como un ideal regulativo infinito hacia el cual tendemos en nuestro afán cognoscitivo. En efecto, este ideal de racionalidad, aclara Husserl, «solo puede ser realizado por medio de validaciones relativas y temporales en un proceso histórico infinito, pero que de este modo es realizable»<sup>19</sup>.

#### 4. Temporalidad

Dado que todo objeto que se nos aparece se muestra necesariamente como algo que dura, como una unidad compuesta de multiplicidades fluyentes, el análisis de la percepción no puede dejar a un lado la cuestión de la temporalidad. En efecto, la percepción es una presentación en la que el objeto está ahí, se da en persona o en carne y hueso, aunque tiene detrás de sí un pasado y delante de

<sup>18</sup> Daniel Herrera Restrepo, «Fenomenología y hermenéutica», en *Revista Folios*, Universidad Pedagógica Nacional, Colombia, 2003, n.º 17.

<sup>19</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro I, ob. cit., p. 372. Hasta aquí hemos delineado de manera muy simplificada la cuestión general de la percepción de un objeto mundano. Cabe señalar que habitualmente los objetos intencionados presentan diversas estratificaciones de sentido entrelazadas. Por ejemplo, una obra de arte es «algo natural» (percepción sensorial), «algo cultural» (percepción categorial), «algo bello» (percepción axiológica) y «algo costoso» (percepción praxiológica). Estos sentidos manifiestos en la obra de arte se fusionan en una percepción gestáltica, en la que cierto estrato subsume dentro de sí al resto de los estratos de acuerdo a la perspectiva asumida. Además, si el sentido es expresado de manera oral o escrita, por ejemplo, citando el nombre de la obra de arte, a estas capas dóxicas, categoriales, valorativas y pragmáticas de sentido se agrega la capa del significado de la expresión lingüística, que puede estructurarse proposicionalmente (cfr. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II, México, F.C.E., 2005).

sí un futuro, a los que remite en el modo de una despresentación horizóntica<sup>20</sup>. Husserl asevera reiteradamente que «toda percepción, en cuanto conciencia que se refiere a una objetividad real, tiene su horizonte del antes y el después»<sup>21</sup>. Nuestra percepción encierra, por un lado, intenciones anticipativas que se plenifican constantemente con nuevos aspectos manifiestos de los objetos; por otro lado, esa progresiva impleción va de la mano de un vaciamiento progresivo de las intenciones antes plenificadas.

De este modo, además de las impresiones del presente que representan el momento pleno de intuitividad en que se produce la afección de los datos hyléticos en la conciencia, la estructura perceptiva noético-noemática comprende un horizonte bilateral de retenciones del pasado, las cuales pueden dar lugar luego a las memoraciones, y de protenciones del futuro, que pueden provocar más tarde las expectativas<sup>22</sup>. Sobre esta cuestión, el filósofo moravo se pronuncia diciendo que «toda percepción tiene su horizonte retencional y otorga la posibilidad de entrar en este horizonte y desarrollarlo en memorias. Asimismo, lo que es actualmente intuido exhibe nuevas intuiciones posibles y esta exhibición es la expectativa protencional»<sup>23</sup>. La percepción de objetos efectivos es, entonces, un proceso fluyente de concordancias sintéticas en las apariciones que no solo incluye la intencionalidad del objeto y del mundo como trasfondo de su manifestación, sino también el horizonte de la temporalidad que dota a todo objeto de una determinada duración<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> Husserl distingue entre: 1) la «presentación» (que caracteriza a la percepción de algo dado en carne y hueso); 2) la «apresentación» (que brinda contenidos incluidos implícitamente pero no presencialmente en algo dado); 3) la «copresentación» (que refiere al entrelazamiento simultáneo entre aspectos, escorzos o capas del fenómeno considerado).

<sup>21</sup> Edmund Husserl, *Experiencia y juicio*, ob. cit., p. 178.

<sup>22</sup> Es importante distinguir aquí entre el «presente perceptivo distendido», que representa la duración fenomenológica del acto perceptivo y tiene un objeto percibido como correlato, y el «presente protoimpresional», como fase privilegiada de la temporalidad de la conciencia, articulada con la fase pasada retencional y con la fase futura protencional, en la que la hyle ingresa a la conciencia y en la que aún no se dispone de un objeto como correlato, por representar un momento abstracto y discreto, cuasi infinitesimal, por así decirlo, dentro de un flujo de conciencia concreto y continuo.

<sup>23</sup> Edmund Husserl, *Experiencia y juicio*, ob. cit., p. 193.

<sup>24</sup> El lenguaje humano tiende a cristalizar en su morfología verbal la estructura fenomenológica del tiempo. En español, por ejemplo, no solo se cuenta con un tiempo verbal presente (por ejemplo, «yo pienso»), desde el cual se proyecta un pasado («yo pensé») y un futuro («yo pensaré»), sino que también se dispone de un pasado del pasado («yo había pensado»). Volveremos a tratar el tema de la temporalidad con mayor detenimiento al abordar los

## 5. Espacialidad

El análisis de la temporalidad como horizonte de determinación de toda objetivación individual de la percepción ha de completarse con la consideración de la espacialidad, dado que no es posible percibir un objeto mundano, sino simultáneamente en el tiempo y en el espacio. El filósofo moravo afirma que «la cosa de la percepción y de la experiencia es de antemano espaciotemporal: tiene figura y duración, tiene también un sitio en el espacio y en el tiempo»<sup>25</sup>. Husserl ofrece una definición noética y otra noemática del espacio, la primera vinculada a la corporalidad del sujeto percipiente y la segunda relacionada al ámbito mundano de los objetos percibidos. Por un lado: «el espacio mismo, la forma del mundo de las cosas, no es más que el sistema de lugares a los cuales puedo trasladarme»<sup>26</sup>. Por otro lado, «el espacio es el orden de la simultaneidad individual de las cosas materiales dadas sensiblemente»<sup>27</sup>. En este sentido, en tanto la conciencia inaugura el «ahora» absoluto de la temporalidad y en tanto la conciencia se manifiesta en una «corporalidad», se ha de considerar a esta última como el «aquí» absoluto ante el cual las cosas comparecen bajo determinada orientación espacial. Efectivamente, nuestro cuerpo propio es el «punto cero» o «aquí absoluto» de todas las orientaciones en la tridimensionalidad horizontal del espacio: arriba y abajo, izquierda y derecha, adelante y atrás son las tres direcciones que se abren desde nuestro enclave corporal y en las que puede situarse cualquier objeto percibido en el campo de la cercanía o de la lejanía. Al respecto, Luis Rabanaque sostiene que «el cuerpo propio establece un sistema de orientación del cual es el punto cero, a partir del cual se determinan el sitio de las cosas y la perspectiva»<sup>28</sup>.

---

tópicos de la fenomenología genética.

<sup>25</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II, ob. cit., p. 115.

<sup>26</sup> Edmund Husserl, *Experiencia y juicio*, ob. cit., p. 203.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>28</sup> Luis Rabanaque, «Roberto Walton, Intencionalidad y Horizonticidad», *Acta Mexicana de Fenomenología*, Revista de Investigación filosófica, febrero de 2016, Año 1, n.º 1, p. 221. Cabe aclarar que, así como la representación lineal del tiempo, propia de la historiografía, no es más que una idealización espacializada de la sucesión temporal, de la misma manera los ejes «x», «y», «z» de la geometría analítica no representan más que una idealización de la tridimensionalidad del espacio que surge de la experiencia del arriba y abajo, izquierda y derecha, adelante y atrás, en relación al cuerpo propio habitado en cada caso por nuestra conciencia.

## 6. Corporalidad

Pero el cuerpo propio presenta una doble dimensión. Por un lado, existe como cosa espacial, sujeta a la causalidad física y a la extensionalidad propia de todo ente mundano (cuerpo propio objetivo y percibido, considerado desde la perspectiva de la tercera persona, es decir, desde su experiencia externa: *Körper*). Por otro lado, existe como organismo a disposición de la vida del yo con su capacidad de automoción, sujeto a sus motivaciones intencionales y a la portación de las afecciones, los sentimientos, las cinestesis y las ubiestesis sensibles (cuerpo propio subjetivo y percipiente, considerado desde la perspectiva de la primera persona, es decir, desde su experiencia interna: *Leib*).

A raíz de esta doble estratificación, mi cuerpo propio tiene una dimensión constituida objetiva y otra dimensión constituyente subjetiva. Mario Presas comenta estas ideas husserlianas diciendo lo siguiente:

Mi cuerpo es el único cuerpo dentro de mi esfera primordial que no es mero cuerpo físico (*Körper*), sino precisamente mi cuerpo orgánico (*Leib*), el único en el que yo impero y del que dispongo cinestésicamente y por el cual actúo sobre la realidad y padezco la acción del mundo exterior.<sup>29</sup>

En primer lugar, el cuerpo es portador de las sensaciones sensibles, esto es, los datos hyléticos que no solo se captan en una dirección objetiva respecto de un cuerpo trascendente, sino también en una dirección subjetiva como sensación sentida en el cuerpo inmanente. Husserl sostiene que «el cuerpo propio manifiesta una exterioridad que está dotada de una interioridad que prescribe por motivación una regla a su marcha. Se trata de una unidad de mutua pertenencia en los procesos objetivos y en los procesos subjetivos que le pertenecen»<sup>30</sup>.

En segundo lugar, el cuerpo es portador de los sentimientos sensibles, esto es, de sensaciones de placer y dolor que se sienten frente a estímulos que se presentan como convenientes o inconvenientes. Husserl afirma al respecto: «Mi cuerpo propio mantiene respecto al conjunto de mi vida interna y a la vida del

---

<sup>29</sup> Mario Presas, Introducción, en Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ob. cit., p. 24. Una estrategia husserliana típica a la hora de establecer distinciones fenomenológicas de vital importancia consiste en aprovechar la bivalencia semántica latente en el idioma alemán entre términos de raíces latinas y otros análogos de raíces germánicas, como la establecida aquí entre «*Körper*» y «*Leib*», provenientes respectivamente del sustantivo latino *corpus* ('cuerpo') y del verbo alemán *leben* ('vivir').

<sup>30</sup> Hua XIV, 284.

yo una relación especial con el placer y el dolor sensibles que pertenecen inmediatamente a ciertas ubiestesias»<sup>31</sup>.

En tercer lugar, el cuerpo es portador de las cinestesis y las ubiestesias sensibles, esto es, de las sensaciones de movimiento y las sensaciones localizadas que revelan la posición de los órganos corporales y sus capacidades locativas, en virtud de las cuales el cuerpo propio se siente a sí mismo antes de su tematización mediante un acto reflexivo. Husserl deja esto en claro cuando asevera:

Tengo, pues, libertad a la hora de recorrer los modos de aparecer el objeto: moviendo los ojos, girando la cabeza, cambiando de postura, rodeando el objeto mientras la mirada sigue puesta en él. Llamamos cinestesis a estos movimientos que pertenecen a la esencia de la percepción y que apuntan a que el objeto venga a darse por todos sus lados, si es posible.<sup>32</sup>

La percepción es, entonces, un acto unitario en el que transcurren tres series de sensaciones entre las cuales se establece una relación unilateral: por un lado, las sensaciones que escorzan las características de las cosas en el plano motivado; por otro lado, las sensaciones afectivas y las sensaciones cinestésicas y ubiestésicas en el plano de la propia corporalidad motivante. En efecto, al percibir un objeto, por ejemplo, un árbol en el jardín visto desde determinado ángulo, nuestra visión depende no solo de las cualidades sensibles que le son propias al árbol, de la iluminación que recibe del medio ambiente y de la situación espacial objetiva en la que está emplazado, sino también del sentimiento de placer o displacer que generan tales sensaciones originarias en la conciencia, así como del posicionamiento de nuestro cuerpo propio y del movimiento de la cabeza y de los ojos; todo esto a fin de que el objeto aparezca sensorialmente escorzado tal como aparece. Respecto de esto último, dice Husserl: «Yo percibo con las manos, tocando cinestésicamente, lo mismo que mirando cinestésicamente percibo con los ojos y puedo percibir siempre así»<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> Hua XIV, 283. Con el término «ubiestesias»(Empfindniss) se refiere Husserl en general a todas las sensaciones localizadas en el «cuerpo viviente» (Leibkörper).

<sup>32</sup> Edmund Husserl, *Experiencia y juicio*, ob. cit., p. 19. Roberto Walton resume estas ideas diciendo que «el cuerpo propio es el portador del yo, de las sensaciones de placer y dolor, y de las cinestesis que tienen el carácter de “yo hago”, “yo muevo” o “yo obro”» (*Intencionalidad y Horizonticidad*, Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, Universidad de San Buenaventura Cali, 2015, p. 190). Tal como lo dejará en evidencia años más tarde Michel Henry, el cuerpo viviente implica un «sentirse sintiendo», es decir, una «autoafección» que coimplica una «heteroafección» (*Encarnación*, Madrid, Sígueme, 2018).

<sup>33</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ob. cit., p. 160. Si bien el filósofo moravo con-

El cuerpo propio, entonces, está siempre coimplicado como órgano de la percepción, participando de la actividad constituyente de la conciencia, aunque sin identificarse absolutamente con ella. Dado que la conciencia debe estar organizada de tal manera que los datos hyléticos puedan funcionar impresionalmente para dar lugar a la percepción de objetos, la corporalidad queda incorporada a la dimensión profunda de la subjetividad trascendental como soporte hylético, como base afectiva y como órgano del movimiento y, en palabras de Ludwig Landgrebe, «como condición trascendental de posibilidad de todo nivel superior de la conciencia y de su carácter reflexivo»<sup>34</sup>. Sin embargo, tal como se vislumbra en lo que ya hemos dicho, el cuerpo propio es condición necesaria pero no suficiente de la actividad trascendental constituyente del yo. Asumiendo estas consideraciones sobre el vínculo bilateral de doble inderivabilidad y recíproco condicionamiento entre conciencia y corporalidad, puede aseverar Husserl que «toda la conciencia de un hombre está unida en cierto modo a su cuerpo mediante su base hylética, aunque ciertamente las mismas vivencias intencionales ya no están localizadas directa y propiamente en el cuerpo»<sup>35</sup>.

---

sidera la actividad de todos los sentidos corporales, el caso del tacto presenta una peculiaridad. En efecto, gracias a la doble sensación del tacto como tocante y tocado, el cuerpo se reconoce en una dimensión subjetiva y otra objetiva. A diferencia de la vista, que solo da cuenta de mi cuerpo como un objeto percibido trascendente, la tactualidad da cuenta también de mi cuerpo como órgano perceptivo inmanente al yo. Efectivamente, en mis operaciones táctiles, activamente «toco» y pasivamente «soy tocado», es decir, la resistencia que por medio del tacto me ofrecen los objetos mundanos me revela simultáneamente su alteridad y mi mismidad. Si bien Husserl reconoce la concurrencia de la visión, el oído, el olfato y el gusto en la conformación del cuerpo propio, el tacto tiene preeminencia respecto de los otros sentidos, tal como ya lo había sostenido Aristóteles: «El cuerpo solo puede constituirse primigeniamente como tal en la tactualidad y todo lo que se localiza con las sensaciones táctiles, como calor, frío, color, y similares» (Hua IV, 150).

<sup>34</sup> Ludwig Landgrebe, «Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte», en *Phänomenologische Forschungen*, Freiburg/München, 1976, n.º 3, p. 35.

<sup>35</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II, México, F.C.E., 2005, p. 193. Daniel Herrera Restrepo ha pensado esta cuestión por medio de una pregunta: «¿Qué es el “yo” para Husserl? Digámoslo puntualmente y desde ahora: para Husserl no existe un “yo”, si por “yo” se entiende una entidad, poco importa su naturaleza, que habite nuestro cuerpo como si este fuese su receptáculo» (El «yo» en la fenomenología husserliana, en *América Latina y la fenomenología*, México, Universidad Pontificia de México, 1998, p. 72). Pareciera que para Husserl no existe entre mi «yo» y mi «cuerpo» una identidad absoluta, pero tampoco una diferencia absoluta: hay menos que una identidad y hay menos que una diferencia. Dada la ambivalencia del cuerpo como sujeto-objeto y como inmanente-trascendente, no cabría decir, según Husserl, «yo soy mi cuerpo» (al modo de Merleau-Ponty o Henry), aunque tampoco «yo tengo un cuerpo»

## 7. Reflexión, epojé y reducción

Como ciencia de la experiencia de la conciencia y entendida en su sentido más amplio de abarcar todas las vivencias, la fenomenología no se limita al análisis de los actos perceptivos a través de los cuales el yo corporalizado conoce un mundo poblado de cosas espaciotemporales, sino que también se interesa en que el yo corporalizado tome conciencia de tales actos y de sí mismo como sujeto de aquellos por medio de la reflexión (*Reflexion*). Daniel Herrera Restrepo presenta esta cuestión señalando que «el yo trascendental soy yo, hombre de carne y hueso, que opero en el mundo y que gracias a la reflexión puedo poner delante de mí mismo la totalidad de mi ser operante en un presente viviente que retiene mi pasado y anticipa mi futuro»<sup>36</sup>.

Ahora bien, reflexivamente, por medio de la epojé y la reducción, el yo puede salir de la actitud natural en la que habita cotidianamente, para asumir la actitud fenomenológica, en la que se descubre en su dimensión trascendental como sujeto constituyente de una vida absoluta. Por lo pronto, en su vida cotidiana en contacto con los objetos mundanos, el yo se encuentra sumido en la actitud natural, que se caracteriza por una entrega al mundo que no cuestiona la vigencia de estos objetos de experiencia como entidades independientes. Husserl sostiene lo siguiente:

[en esta actitud] existe la convicción de que los objetos de nuestra experiencia están determinados en sí y de que la función del conocimiento es justo descubrir en una aproximación estas determinaciones existentes en sí y fijarlas de manera objetiva como son en sí, de una vez por todas y para cada uno.<sup>37</sup>

Sin embargo, esta creencia en el mundo con sus cosas como algo constituido al margen de la actividad constituyente puede ser inhibida, desconectada o puesta entre paréntesis (*Einklammerung*). En esta nueva actitud, comenta Husserl, «no me importa en absoluto la existencia de todas estas trascendencias, crea yo

---

(al modo de Platón o Descartes). Como puede apreciarse, el problema de la relación entre «conciencia» y «corporalidad» en la filosofía fenomenológica tiene cierta analogía con el problema de la relación entre «alma» y «cuerpo» en la filosofía tradicional y con el problema de la relación entre «mente» y «cerebro» en la filosofía analítica.

<sup>36</sup> Daniel Herrera Restrepo, «El “yo” en la fenomenología husserliana», en *América Latina y la fenomenología*, México, Universidad Pontificia de México, 1998, p. 82. Veremos más adelante que el nivel de la reflexividad intencional del yo se funda en una captación prerreflexiva y no intencional del yo.

<sup>37</sup> Edmund Husserl, *Experiencia y juicio*, ob. cit., p. 45.

o no en ella. Este no es el lugar de juzgar acerca de ella. Este asunto queda aquí completamente fuera de juego»<sup>38</sup>. Absteniéndose el yo de toda creencia en la existencia independiente del mundo y de todo interés por los entes mundanos en general, se convierte el yo en un puro observador desinteresado de la vida de la conciencia en su donación fenoménica originaria.

El método que propone este cambio radical de actitud desde el orden de lo natural hacia el orden de lo intencional, en el cual el mundo y sus cosas terminan apareciendo como mero correlato fenoménico ante la conciencia, recibe el nombre de «epojé». Husserl lo describe minuciosamente en el siguiente párrafo:

Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis. Así, pues, este mundo natural entero, que está constantemente «para nosotros ahí delante» y que seguirá estándolo permanentemente, como «realidad» de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis. Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, no por ello niego «este mundo», como si yo fuera un sofista, ni dudo de su existencia, como si yo fuera un escéptico, sino que practico la «epojé fenomenológica» que me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo.<sup>39</sup>

Como excluyente de todas las modalidades de creencia de la actitud natural, la epojé considera el fenómeno como vivencia y representa la antesala de la reducción, la cual evita la mundanización del ego y conduce retrospectivamente desde los fenómenos mundanos hacia la fuente última de todo sentido y validez, esto es, el reino del ser de la conciencia trascendental. Husserl presenta el tema de la siguiente manera: «La reducción fenomenológica abre el campo de experiencia de la subjetividad trascendental»<sup>40</sup>. Esta apertura es posible porque «la conciencia tiene de suyo un ser propio que, en lo que tiene de absolutamente propio, no resulta afectado por la desconexión fenomenológica. Por ende, queda este ser como "residuo fenomenológico", como una región del ser en principio *sui generis*»<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología*, México, F.C.E., 2015, segunda lección, p. 46.

<sup>39</sup> *Idem*, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro I, ob. cit., p. 73.

<sup>40</sup> Hua VIII, p. 432.

<sup>41</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro I, ob. cit., p. 76.

Dicho de otro modo, aquello que en la «actitud natural» se manifestaba con pretendida independencia ontológica ahora es reconducido a la experiencia subjetiva de la actitud fenomenológica, poniéndose en evidencia que no existe tal pretendida independencia, sino que los fenómenos son trascendentalmente constituidos a partir de las operaciones del sujeto. Por eso puede decir Husserl:

... la epojé es el método radical y universal por medio del cual me aprehendo como un yo puro, con la vida de conciencia pura que me es propia, en la cual y por medio de la cual el mundo objetivo entero es para mí.<sup>42</sup>

Como puede apreciarse, en tanto la epojé representa el momento de la puesta entre paréntesis de la actitud natural y todo lo que ella implica, la reducción se refiere a la reconducción reflexiva de los fenómenos hacia la esfera constituyente del yo puro y los fenómenos puros de conciencia. Husserl agrega que «la reducción significa reducción a la conciencia pura, salida de la purificación de mi carácter humano y especialmente de mi carácter mental»<sup>43</sup>. Esta última aclaración implica que a todo fenómeno psíquico mundano corresponde, por mediación de la epojé y la reducción, un fenómeno puro que exhibe su sentido inmanente como dato absoluto. Recordemos que el objeto que funge como correlato de la percepción es siempre susceptible de cancelación, en tanto no puede darse más que escorzado por su carácter espacial. En cambio, las vivencias no sufren escorzamiento alguno, se muestran como algo absoluto y sin lados que pudieran exhibirlas de otra manera.

Por ejemplo, lo que percibo en actitud natural y de manera trascendente, supongamos un árbol en el jardín visto a través de la ventana de mi cuarto, puede terminar resultando una ilusión, por el carácter relativo, contingente y asertórico de todo hecho mundano. Sin embargo, epojé y reducción mediante, en tanto reconducido de manera inmanente al fenómeno árbol en el jardín visto a través de la ventana de mi cuarto, este hecho se convierte en un fenómeno puro en actitud fenomenológica, por el carácter absoluto, necesario y apodíctico de toda vivencia de la conciencia<sup>44</sup>. Por lo tanto, la epojé y la reducción tienen por función

---

<sup>42</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ob. cit., p. 37.

<sup>43</sup> Hua VIII, p. 433.

<sup>44</sup> Algo es apodíctico para Husserl cuando se manifiesta «la imposibilidad absoluta de que se conciba su no ser» (Hua I, 56). Si bien el filósofo moravo jamás dejó de lado su convicción de que a la conciencia le cabe un modo de ser evidente e indubitable, la manera de fundar tal apodicticidad ha experimentado, sin embargo, cambios a lo largo del desarrollo de su pensamiento. En un primer período, que se extiende aproximadamente desde *Ideas* (1913)

garantizar el traspaso de la actitud natural a la actitud fenomenológica, esto es, desde la trascendencia de los hechos físicos y psíquicos hacia la inmanencia de las vivencias de la conciencia, en las cuales se incluye lo dado y lo dable como implicado en lo dado, es decir, el objeto intencionado tal como es intencionado y sus dimensiones horizontales<sup>45</sup>.

De modo que epojé y reducción, como métodos elementales de la fenomenología, se coimplican. En palabras de Husserl: «El método fenomenológico fundamental de la "epojé" trascendental, en la medida en que reconduce al ámbito trascendental, se llama por ello "reducción" fenomenológica trascendental»<sup>46</sup>.

---

hasta *Filosofía primera* (1924), Husserl sostiene que la apodicticidad solo puede atribuirse de aquello que se da con perfecta plenitud y sin dimensiones horizontales, atribuyéndola exclusivamente a la conciencia a partir del darse adecuado de la vivencia presente en la reflexión. Pero esta primera vía cartesiana no cumple con su pretensión de alcanzar un contenido dado adecuadamente, porque el escorzamiento espacial cierra el camino para encontrarlo entre los objetos trascendentes y el escorzamiento temporal hace lo propio entre los objetos inmanentes. En un segundo período, que arranca con posterioridad a *Filosofía primera* (1924) y que madura con las *Meditaciones cartesianas* (1929), Husserl vincula la apodicticidad con la instancia por la cual el curso de conciencia se constituye a sí mismo con prioridad a todo acto intencional, es decir, con la instancia de la conciencia absoluta del tiempo. Con este cambio de eje en la búsqueda de la apodicticidad, queda en claro que el acto de la reflexión sobre la vivencia, si bien nos descubre la subjetividad como condición de posibilidad de toda objetividad, presupone la autoconstitución de la conciencia inmanente del tiempo.

<sup>45</sup> Conviene aquí aclarar las tres acepciones que encuentran las nociones de «inmanencia» y «trascendencia» a lo largo de la obra husserliana. En un primer momento, desde *Investigaciones lógicas* (1900) hasta *Ideas* (1913), «inmanente» designa lo que forma parte de la nóesis como ingrediente real, en tanto que «trascendente» se reserva en esta acepción para denotar el componente ideal del espectro noemático y el objeto concebido como cosa en sí. En un segundo momento, desde *Ideas* (1913) hasta *Filosofía primera* (1924), «inmanente» designa no solo el polo noético de la conciencia, sino también aquello que está dado realmente en el polo noemático, es decir, el aspecto del objeto que puede ser visto en función de su escorzamiento en el presente viviente, en tanto que «trascendente» denotaría en esta acepción la dimensión horizontal del objeto y el objeto concebido como cosa en sí. En un tercer momento, desde *Filosofía primera* (1924) hasta *Crisis* (1936), «inmanente» se refiere a ambos: el polo noético y el polo noemático en su carácter intencionado y horizontal, en tanto que «trascendente» se restringe al objeto concebido como cosa en sí. Husserl termina inclinándose, finalmente, por esta tercera acepción, la cual contempla en la esfera de la inmanencia a la intencionalidad del objeto y los horizontes de la donación. De este modo, la fenomenología no se restringe a estudiar el mundo experiencial de los fenómenos «reales», sino que también indaga en las configuraciones «posibles» abiertas por sus horizontes.

<sup>46</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ob. cit., p. 60.

Se puede advertir también sin grandes dificultades que este método da lugar a una reflexión en la que el yo reflexionante que no participa en la constitución del mundo pone de manifiesto al yo trascendental constituyente que tiene al mundo constituido como correlato de sus actos, y al yo mundano como su autoobjetivación psicofísica<sup>47</sup>. De acuerdo con este análisis, es posible decir en palabras más sencillas, tal como lo hace Javier San Martín, que «el ser humano está sujeto al mundo, por ser una parte del mundo, pero a la vez es sujeto del mundo, siendo el mundo una parte del ser humano»<sup>48</sup>.

## 8. La constitución

Por medio de la epojé y la reducción, se advierte que el verdadero universo del ser es el de la subjetividad trascendental y su vida constituyente. Nuestro autor se pronuncia al respecto aseverando que «todo sentido, todo ser concebible, se llame inmanente o trascendente, cae dentro del ámbito de la subjetividad trascendental, en cuanto aquella que constituye el sentido y el ser»<sup>49</sup>. Por eso, las nociones de reducción del mundo al sujeto y de constitución del mundo por el sujeto designan el anverso y el reverso de una misma correlación. Ya hemos señalado que, por medio de la epojé, no se pierde el mundo, sino que se lo conserva tal cual es, aunque redimensionado y sin la absolutización que supone la actitud natural, esto es, concebido como la unidad de todos los sentidos y de todas las vigencias resultantes de los procesos de constitución. Husserl aclara esta cuestión diciendo:

... el mundo no se ha perdido por medio de la epojé, esta no es en absoluto abstención respecto del ser del mundo y de todo juicio sobre él, sino que es el camino para el descubrimiento de los juicios de correlación, de la reducción de todas las unidades de ser a mí mismo y a mi subjetividad trascendental.<sup>50</sup>

A través de la noción de constitución (*Konstitution*), el filósofo moravo parece afrontar el problema ontológico del ser de los entes, porque «constituir» se refiere a la génesis misma del sentido. Husserl procura dar cuenta de un mundo

---

<sup>47</sup> Entre el «yo fenomenológico», el «yo trascendental» y el «yo mundano», se da un cambio de denominación en virtud de fungir como «yo reflexionante», «yo constituyente» o «yo constituido». Es decir, «yo fenomenológico», «yo trascendental» y «yo mundano» tienen distinto sentido y la misma referencia.

<sup>48</sup> Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, ob. cit., p. 51.

<sup>49</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ob. cit., p. 141.

<sup>50</sup> Hua XV, 366.

que no es un contenido inmanente de la conciencia, sino un horizonte de apertura intencional, cuya trascendencia no puede, sin embargo, fundarse en ninguna otra instancia que no sea la misma conciencia. Por eso, afirma lo siguiente:

El ser del mundo es trascendente a la conciencia y sigue siéndolo necesariamente, pero ello no cambia en nada el hecho de que sea únicamente la vida de la conciencia aquella en la cual todo lo trascendente se constituye como inseparable de ella y que ella, tomada especialmente como conciencia del mundo, lleve inseparablemente en sí el sentido mundo e, incluso, este mundo que realmente existe.<sup>51</sup>

Y en otro lado llega a decir que, «en general, un ser real e ideal que trascienda la subjetividad trascendental total, es un contrasentido»<sup>52</sup>. La reflexión trascendental deja en claro que la conciencia es el «desde-dónde» y el mundo es el «hacia-dónde» del devenir constituyente. De este modo, nuestro autor pone en evidencia que «el devenir de la constitución es la autoefectivización de la subjetividad constituyente en la efectivización del mundo»<sup>53</sup>.

## 9. El *alter ego* y la empatía

La constitución de todo objeto mundano implica, como hemos mencionado, la mundanización de la propia subjetividad trascendental en un yo psicofísico que es también trascendente a la vida de la conciencia, es decir, ocupa un lugar en el mundo constituido. Al igual que todo objeto mundano, este yo psicofísico es una unidad de sentido constituida por el yo trascendental, a través de una

---

<sup>51</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ob. cit., p. 112. Recábase en la impronta neokantiana del término «constitución», impronta que habría llevado al alejamiento de los seguidores de la temprana Escuela de Göttingen: Max Scheler, Edith Stein, Adolf Reinach, Max Lehmann, Theodor Lipps, Alexandre Koyré, Dietrich von Hildebrand, Hedwig Martius, Rudolf Clemens, y otros. Sin embargo, no se debe malentender la «constitución» de la que habla aquí nuestro autor: no se trata de una «construcción» del objeto por parte del sujeto al estilo del idealismo kantiano, fichteano o hegeliano, sino más bien de un modo de «apertura» del sujeto trascendental que posibilita la aparición de las cosas mismas en tanto correlatos intencionados. Javier San Martín explicita esto al decir que «la constitución consiste en recuperar esta vida constituyente, trascendental, generalmente anónima y oculta que constituye el sentido del mundo, el único sentido que el mundo puede tener para nosotros» (*La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, ob. cit., p. 77).

<sup>52</sup> Hua VIII, 482.

<sup>53</sup> Edmund Husserl, *VI. Cartesianische Meditation*, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 44.

interpretación mundanizante de sí mismo compuesta como unidad concreta de cuerpo y alma. Husserl sostiene que, «si me reduzco a mí mismo como humano, obtengo mi cuerpo y mi alma, o sea, a mí mismo como unidad psicofísica y, en esta unidad, mi yo personal»<sup>54</sup>. Esta autoobjetivación del yo trascendental en el mundo como yo psicofísico es lo que permite la constitución del otro yo psicofísico, dado que, al percibir un cuerpo que se comporta en forma semejante al mío, lo constituyo simultáneamente a través de una transferencia de sentido a partir de mi yo psicofísico como un análogo de mi propia autoobjetivación.

A través de esta transferencia de sentido, aclara el filósofo moravo, «el "cuerpo físico" del otro (*Körper*) que está allí recibe analógicamente del mío propio el sentido "cuerpo orgánico" (*Leib*)»<sup>55</sup>. Dicho de otro modo, un cuerpo físico de otro yo que se encuentra en mi esfera primordial es aprehendido como cuerpo propio por medio de una parificación, es decir, una síntesis pasiva de asociación motivada por su semejanza con mi cuerpo propio, en virtud de que comparece, se mueve y actúa de modo análogo. Por eso, puede decir Husserl que «el ego y el *alter ego* siempre y necesariamente son dados en un originario apareamiento»<sup>56</sup>.

De esta manera, por medio de una transferencia aperceptiva de la experiencia de mi cuerpo propio, apercibo inmediatamente en el cuerpo ajeno la realidad del otro, es decir, en presencia de su cuerpo se presenta el yo que lo gobierna, configurado como un par de mi propio yo. Agrega nuestro filósofo al respecto que «toda transferencia a distancia proveniente de un apareamiento asociativo es al mismo tiempo una fusión y, en la medida en que no haya incompatibilidad entre los datos, una asimilación y una acomodación del sentido de un miembro con el del otro»<sup>57</sup>. Esta doble mundanización del *proprium ego* y del *alter ego*, fruto de la actividad trascendental constituyente, es lo que sustenta la empatía como modo intuitivo de reconocimiento y de contacto directo con el otro en su carácter de otro yo, pese a no tener acceso a su curso de conciencia y a su vida trascendental desde mi esfera primordial, dado que su vida de conciencia discurre siempre en sí y para sí, lo cual lo mantiene siempre dentro del ámbito irreductible de la otredad. De ahí que pueda concluir Husserl al respecto que «el

---

<sup>54</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ob. cit., p. 161. Dado que el «yo psicofísico» es una derivación mundana del «yo trascendental», existe una participación vital entre las actividades de ambos que permite moverse de una esfera a otra y cambiar así la mirada desde la «actitud natural» a la «actitud trascendental», y viceversa.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 186.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 178.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 186.

único modo concebible de cómo los otros pueden tener para mí sentido y validez como existentes determinados consiste en el hecho de que ellos se constituyan en mí como otros»<sup>58</sup>.

## 10. Intersubjetividad trascendental y mundo objetivo

Sin embargo, la explicitación de los horizontes aperceptivos de mi vida trascendental conduce a reconocer en el *alter ego* mundano un indicio de su carácter de *alter ego* trascendental, para culminar reconociendo una comunidad trascendental constituyente de un mundo objetivo único. En este sentido, Husserl practica una reducción intersubjetiva que complementa la reducción subjetiva que venimos tratando, esto es, «la reducción de la coexistencia humana dentro del mundo a intersubjetividad trascendental»<sup>59</sup>. De esta manera, la constitución del otro provoca una ampliación de la reducción trascendental y no una mera objetivación más entre las tantas objetivaciones en la vida del yo. Nuestro filósofo busca con esto romper el aislamiento inicial que la epojé produce en la vida trascendental al poner metódicamente entre paréntesis todas las regiones de lo trascendente. De esta manera, «los otros para mí no permanecen aislados, sino que por el contrario se constituye una comunidad de yoes que me incluye a mí mismo, como una comunidad de yoes que existen los unos con y para los otros»<sup>60</sup>.

Efectivamente, cuento en mi experiencia intencional con sentidos y vigencias que contribuyen a la constitución del mundo que no provienen de mí mismo, sino que remiten a los otros. Esto lo lleva a Husserl a decir lo siguiente:

... vivir como yo es vivir en el modo de ser uno para el otro, experimentando a los demás como presentes, siendo yo mismo junto a los otros desde la propia presencia, estando dentro de los otros y experimentándose uno mismo como otro.<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 198. Cabe aclarar que la empatía tiene un aspecto pasivo que favorece la parificación y la transferencia analogizante de sentido, aunque también presenta un aspecto activo que permite, mediante la variación imaginativa, intentar compensar las dificultades que la pasividad encuentra en la parificación para llegar a ponerse en el lugar del otro, especialmente respecto de subjetividades distantes de nosotros mismos en tanto humanos adultos, como puede ocurrir con niños, bebés, animales e, incluso, vegetales.

<sup>59</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro I, ob. cit., p. 383.

<sup>60</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ob. cit., p. 172.

<sup>61</sup> Hua XXIX, p. 232.

Estos sentidos y vigencias de los que hablamos se encuentran cristalizados en el lenguaje comunitario y en las obras de la cultura, motivo por el cual la constitución subjetiva del mundo es, propiamente hablando, una constitución intersubjetiva en la que las presentaciones comunes a las que remiten las presentaciones de mis actos intencionales, con sus respectivas retenciones y protenciones, constituyen intersubjetivamente la estructura horízontica del mundo. Husserl lo asevera sin dejar lugar a dudas: «En mí, el ego trascendental, están constituidos trascendentalmente no solo otros egos, sino también un mundo objetivo común a todos como constituido a su vez por la intersubjetividad trascendental»<sup>62</sup>.

En efecto, un objeto cualquiera no es solo objeto de mi experiencia actual, sino que funciona como un índice para una multiplicidad infinita de posibles experiencias de mi propio curso de conciencia o de cursos extraños. Roberto Walton esclarece esta cuestión diciendo que «el objeto funciona como un índice para sistemas de experiencia subjetivos e intersubjetivos, porque se presenta a través de un aspecto que remite, en el modo del horizonte, a una serie indefinida de aspectos ausentes que son mentados o intencionados concomitantemente»<sup>63</sup>. Si se menciona una multiplicidad de aspectos coexistentes del objeto percibido, tienen que entrar en juego subjetividades extrañas que perciban los aspectos coexistentes que resultan ausentes en mi percepción actual del objeto en cuestión.

En una misma línea, Javier San Martín sostiene que «cualquier objeto del mundo que se presente en el modo de la percepción implica, en la medida en que se presenta como real, que es tal para cualquier subjetividad, de modo que mi intencionalidad implica en cuanto constituyente otras vidas intencionales»<sup>64</sup>. Solo así, a través de este sistema de apercepciones convergentes, se da lugar a una perspectiva subjetiva simultánea de los múltiples aspectos efectivos del objeto que recomponga su total constitución, tanto en el horizonte de simultaneidad de otros yoes en mi presente viviente como en el horizonte de sucesión de otros yoes antecesores y sucesores respecto de mí. Husserl sintetiza esta idea de la siguiente manera: «Cualquiera sea la conciencia que de él se tenga, el objeto designa de inmediato una regla universal de otras conciencias posibles del mismo»<sup>65</sup>. Se puede aseverar, entonces, que la interobjetividad de las cosas y la intersubjetividad de los actos de conciencia resultan estructuras invariantes de la experiencia.

---

<sup>62</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ob. cit., p. 142.

<sup>63</sup> Roberto Walton, *Introducción al pensar fenomenológico*, ob. cit., p. 119.

<sup>64</sup> Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, ob. cit., p. 96.

<sup>65</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ob. cit., p. 101.

De este modo, en el horizonte interno de todo objeto está implicada una intersubjetividad trascendental abierta que no se restringe a mis contemporáneos, sino que se extiende hacia el pasado a lo largo de un tiempo en que yo aún no era y se ha de extender más allá de mí hacia el futuro en un tiempo en que yo ya no seré. Husserl dice al respecto:

La intersubjetividad trascendental tiene una esfera intersubjetiva de propiedad en la cual ella constituye intersubjetivamente el mundo objetivo. Así, en cuanto nosotros trascendental, es una subjetividad para ese mundo y también para el mundo de los seres humanos, que es la forma en la que la intersubjetividad se ha realizado objetivamente a sí misma». <sup>66</sup>

Se vislumbra así el carácter histórico de la comunidad intersubjetiva y el proceso de institución, sedimentación, reactivación y transformación de sentido en que se desarrolla su vida trascendental en el mundo. A través del autodespliegue de este proceso, en vistas a la idealización del sentido y a la comunicación de las subjetividades en el mundo histórico, las síntesis activas a nivel perceptivo adoptan una nueva determinación noemática con la capa expresiva del lenguaje, elevando los sentidos percibidos al rango de significados predicativos. Husserl destaca el rol que cumple el lenguaje en la constitución de la experiencia aseverando que «el mundo familiar del ser humano, que conforma para él la base fundamental de la estructura del mundo objetivo, o que, en un desarrollo más alto, puede devenir en formas cada vez más significativas, es fundamentalmente determinado a partir del lenguaje»<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 173. Husserl advierte que su doctrina de la intersubjetividad trascendental constituyente del mundo converge con la monadología de Leibniz, por lo cual designa a la esfera propia del yo con el término leibniziano «mónada» y habla en general de una «comunidad de mónadas» constituyente del mundo objetivo. En el entrelazamiento intermonádico, se constituye una armonía entre las percepciones y las apetencias de las mónadas que objetivan un mismo mundo, armonía que responde a una teleología trascendental y apunta a Dios como ordenador universal garante del sentido y de las vigencias. «A la constitución del mundo objetivo pertenece esencialmente una armonía de las mónadas constituyentes» (Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ob. cit., p. 173). «Una filosofía autónoma, tal como lo era la filosofía aristotélica y tal como ella permanece como eterna exigencia, llega necesariamente a una teleología y a una teología filosófica como camino no confesional hacia Dios» (Edmund Husserl, Ms. E III 4, 14a). Sin embargo, a diferencia de la mónada leibniziana, la mónada husserliana tiene puertas y ventanas, está abierta a las cosas, a los otros y al mundo en general.

<sup>67</sup> Hua XV, 224. Husserl designa al nóema completo resultante de la percepción con el nombre de «proposición intuitiva», porque tiende a ser expresado en la «proposición lingüística»,

Sobre esta cuestión, Rosemary Rizo-Patrón dice que «este proceso es motivado intersubjetiva y culturalmente, conservándose o sedimentándose en la escritura o las narraciones textuales, a lo largo de la historia. Generaciones futuras, enfrentadas a textos escritos transmitidos por tradiciones pasadas, reactivan dichos sentidos, los reinterpretan o transforman»<sup>68</sup>. Como corolario de toda esta cuestión, se comprende que Husserl pueda aseverar que «el ser en sí primero, que precede y soporta toda objetividad mundana, es la intersubjetividad trascendental, la totalidad de las mónadas que se comunalizan en diferentes formas»<sup>69</sup>.

## 11. Mundo de la vida

La intersubjetividad trascendental se autodespliega de manera histórica y concreta en un mundo natural y cultural constituido al que Husserl denomina

---

la cual favorece, en definitiva, la comunicación intermonádica. (Cfr. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro I, México, F.C.E., 2013) Esta lingüisticidad a la que tiende la experiencia hace posible la elevación del sentido singular de lo percibido al plano universal del significado universal de lo dicho, lo que favorece la conceptualización y la judicación. Se puede vislumbrar, entonces, en la fenomenología husserliana, una fundamentación recíproca de la experiencia entre percepción y lenguaje. En efecto, desde el punto de vista estático el significado lingüístico depende en gran medida del sentido percibido que expresa, en tanto que desde el punto de vista genético el sentido percibido depende en gran medida del significado lingüístico sedimentado en las habitualidades que anticipan la experiencia.

<sup>68</sup> Rosemary Rizo-Patrón, Husserl, lector de Kant, *Areté*, Revista de Filosofía, 2012, vol. XXIV, p. 364.

<sup>69</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ob. cit., p. 233. En otro lugar, el filósofo moravo es aún más radical: «El ser-uno-para-otros como ser-unos-en-otros es el hecho originario metafísico, es un unos-en-otros de lo absoluto» (Hua XV, 365). Nuestro autor señala que el tiempo intersubjetivo, originado a partir de la conciencia temporal de cada sujeto en virtud de un proceso de comunalización, está precedido por un «pretiempo» intersubjetivo en el plano de la «protointersubjetividad» que remite a habitualidades comunalizadas originarias de carácter instintivo. Esta retracción de la vida activa con sus procesos teleológicos a instancias pasivas de base instintiva lleva a Husserl a pensar en la emergencia de la conciencia a partir de un curso vital previo en determinada instancia de la historia evolutiva. Se trata de una «ontogénesis trascendental» que explica el origen último de la subjetividad (fenomenología genética) y de una «filogénesis trascendental» que explica el origen último de la intersubjetividad (fenomenología generativa). Como puede apreciarse, estas ideas pueden presentar cierta convergencia con teorías científicas evolutivas, como la cósmica (Georges Lemaître), la biológica (Charles Darwin) y la psicológica (Jean Piaget). No obstante, conviene no confundir el enfoque trascendental y en primera persona de la fenomenología con la perspectiva empírica y en tercera persona que manejan estas disciplinas.

«mundo de la vida» (*Lebenswelt*), el cual representa otro acceso posible para el desarrollo de la investigación fenomenológica. Se trata del mundo en que vivimos, el cual nos es predado al modo de un horizonte histórico predeterminado que comprende metas singulares y comunitarias a las que se orientan variados intereses. Husserl lo presenta de la siguiente manera:

Nada se opone a que se comience muy concretamente con nuestro mundo humano circundante de la vida y con el hombre mismo en cuanto referido esencialmente a ese mundo circundante y, por ende, a que se investigue de un modo puramente intuitivo el «a priori», en todas partes muy rico y jamás expuesto, de tal mundo circundante en general, tomándolo como punto de partida de una explicitación sistemática de las estructuras esenciales de la existencia humana y de los estratos del mundo que se descubren correlativamente en ella.<sup>70</sup>

El filósofo moravo, partiendo del análisis de lo que ocurre en el mundo de la vida, observa:

... los objetos se encuentran a nuestra disposición, en calidad de objetos válidos para nosotros, antes del conocimiento de los mismos. El sentirse afectados por ellos es previo a su captación conceptual. Afectación que no tiene lugar de modo aislado, sino como acto que surge en un contexto y bajo un interés determinado.<sup>71</sup>

De esta manera, el mundo de la vida es lo presupuesto como suelo de toda experiencia y como horizonte de todo acontecimiento, el ámbito de las evidencias inmediatas precategoriales, preconceptuales y prelógicas.

Husserl establece una triple estructuración del «mundo de la vida»: 1) un mundo familiar o cercano, en el que nos movemos cotidianamente en virtud de un horizonte propio de intereses y metas; 2) un mundo extraño o lejano, en el que se incluyen costumbres sociales, tradiciones culturales e ideales comunitarios que pueden diferir del nuestro; 3) un mundo como horizonte universal no práctico, el cual opera como trasfondo último de toda experiencia posible. En cualquier caso, los acontecimientos del mundo de la vida se suelen asociar con verdades y valores de carácter relativo, no solo en su consideración temporal y espacial, sino también en relación con el marco de intereses y de metas desde el que se los contempla. Nuestro autor agrega que «el mundo de la vida se nos presenta en cada caso de acuerdo con nuestra educación personal y nuestro

---

<sup>70</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ob. cit., p. 210.

<sup>71</sup> *Idem*, *Experiencia y juicio*, ob. cit., p. 39.

desarrollo, según nuestra pertenencia a tal o cual nación, a tal o cual círculo cultural»<sup>72</sup>.

Así, de acuerdo con los despliegues de los diversos mundos de la vida con sus respectivas idiosincrasias, costumbres y tradiciones, puede modalizarse el espacio de juego de verdades, valores y gustos que se manejen. Se trata, en cada caso, de un mundo históricamente sedimentado, lingüísticamente cristalizado y teleológicamente orientado por la intersubjetividad trascendental que instaura, modifica o reactiva sus sentidos y vigencias. Es importante destacar que este mundo vital incluye el mundo científico-técnico, el mundo humanista-literario y el mundo socio-político. El filósofo moravo agrega al respecto lo que sigue:

... los miembros de la comunidad, del matrimonio y de la familia, de la clase social, de la unión, del municipio, del Estado, de la Iglesia «se saben» miembros de dichas comunidades, son conscientes de sí mismos y de su identidad, en tanto miembros de dichas comunidades, actuantes en ellas y dependiendo de ellas.<sup>73</sup>

Pongamos un ejemplo para describir lo que venimos diciendo sobre los mundos de la vida. Un aborigen de la selva amazónica y un europeo dedicado a las ciencias pueden manejar diversidad de verdades y valores. Supóngase que, en medio de la selva, hay una piedra que para el aborigen de la zona es un tótem y para el geólogo recién llegado a la región es un mineral de tal o cual composición química. El mismo objeto tiene, en cada caso, distinto sentido: para el aborigen se trata de algo mágico, dotado de misteriosos y peligrosos poderes, en cambio, para el geólogo se trata de una cuestión científica, de un mineral de tales características, de cierto período de formación de la Tierra. Como consecuencia de tal diferencia interpretativa y valorativa, varía también el comportamiento de cada uno de ellos respecto de la piedra: en el primer caso, se trata de una actitud de reverencia, y, en el segundo caso, de una actitud de estudio. Y si estos dos comportamientos son tan dispares, ello ocurre porque, en cada uno de estos casos, el mismo objeto comparece en función de un diferente «mundo de la vida» que maneja sus peculiares verdades y valores. El ejemplo permite comprender que el mundo no supone los objetos, sino que, al revés, los objetos suponen el mundo intersubjetivo en el que están insertos y a partir del cual tan solo pueden tener sentido y vigencia<sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ob. cit., p. 207.

<sup>73</sup> *Idem*, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II, ob. cit., p. 228.

<sup>74</sup> El ejemplo está inspirado en la obra de Danilo Cruz Vélez, *Filosofía sin supuestos*, Buenos

Sin embargo, más allá de las relatividades situacionales y de las peculiaridades epocales, una ontología del mundo de la vida revela que en todos los casos se trata de un ámbito común que tiene a la tierra como sostén de toda actividad humana, al hogar como lugar donde transcurre originariamente la vida familiar y a la cadena de generaciones como trasfondo último de procedencia de los sentidos y las vigencias. Husserl aclara:

Estos diversos mundos circundantes son trozos de uno y el mismo mundo objetivo en el sentido más amplio de un mundo vital para una humanidad que se halla en la comunidad de un entendimiento común, este mundo es nuestra tierra, que comprende en sí todos estos diversos mundos circundantes con sus transformaciones y sus pasados.<sup>75</sup>

Hay, entonces, estructuras eidéticas comunes a todos los mundos de la vida: toda comunidad habita junto a cosas mundanas subyugadas a la sustancialidad y a la causalidad, bajo el horizonte universal último de la espacialidad y la temporalidad, situada entre el cielo y la tierra como horizontes de experiencia de la lejanía y de la cercanía, orientada por los sentidos y los valores instaurados por las generaciones pasadas en vistas a un futuro con intereses y metas compartidas, regida por cierta periodicidad presente en procesos como la respiración y el pulso, el día y la noche, la vigilia y el sueño, el nacimiento y la muerte. Nuestro autor dice al respecto:

... el mundo cultural, en cuanto mundo de culturas, está dado con una orientación sobre el trasfondo de la naturaleza general y de la forma espacio-temporal que da acceso a la naturaleza, la cual también tiene que funcionar para permitir el acceso a las multiplicidades de las formaciones culturales y de las culturas.<sup>76</sup>

Esta estructura invariante de los diferentes mundos de la vida posibilita fenómenos como la traducción, la comprensión y la comunicación entre sus habitantes, por más lejanos que se encuentren estos mundos en tiempo y en espacio. Esta peculiaridad habilita a Husserl a decir lo siguiente:

Solo puede haber en realidad una única comunidad de mónadas, la comunidad de todas las mónadas coexistentes, según ello, solo puede haber un único mundo objetivo, un único tiempo objetivo, un único espacio objetivo, solo una única na-

---

Aires, Sudamericana, 1970, p. 204 y ss.

<sup>75</sup> Edmund Husserl, *Experiencia y juicio*, ob. cit., p. 178.

<sup>76</sup> *Idem*, *Meditaciones cartesianas*, ob. cit., p. 205.

turalidad, si es que en general hay en mí estructuras que implican la coexistencia de las otras mónadas.<sup>77</sup>

Dicho de otro modo, el mundo como horizonte universal representa un modelo común con una estructura idéntica que puede recibir múltiples interpretaciones en sus formas históricas y culturales, dado que, en última instancia, como asevera nuestro autor, «todos los desarrollos de los mundos de la vida y todas las historias relativas tienen una única protohistoria de la que son episodios»<sup>78</sup>.

## 12. Intuición eidética y fenomenología como ciencia de esencias

Tal como venimos viendo, la fenomenología se ocupa del análisis de estructuras esenciales en ambos polos de la correlación, tanto en la esfera de la conciencia como en la esfera del mundo. Por eso, además del método de la reducción fenomenológica, que sirve para arribar al ámbito de la vida trascendental de la conciencia, se vale también del método de la variación imaginativa, que sirve para llegar a determinar estructurales esenciales de los fenómenos en general. Husserl lo dice explícitamente: «Junto con la reducción fenomenológica, la intuición eidética es la forma fundamental de todos los métodos trascendentales particulares. Ambas determinan el legítimo sentido de una fenomenología trascendental»<sup>79</sup>.

Dado que ya hemos hablado del primero de estos métodos, diremos ahora algunas palabras sobre el segundo de ellos. Si se varía libremente un objeto en la imaginación, se abre una multiplicidad infinita de variantes arbitrarias. Sin embargo, entre tales arbitrariedades aparecen ciertos rasgos invariantes que fungen como sus determinantes esenciales. De esta manera, se alcanza una intuición eidética que capta con evidencia apodíctica esa invariante o esencia. Por ejemplo, puedo variar un triángulo todo lo que quiera en mi imaginación, concibiéndolo

---

<sup>77</sup> *Ibidem*, ob. cit., p. 213.

<sup>78</sup> Edmund Husserl, «Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur», en Marvin Farber, *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, Harvard University Press, 1940, p. 319. El ideal humanitario propuesto por el filósofo moravo apunta a una comunidad mundial intersubjetiva que aspira a la consumación de la verdad en el terreno teórico y a la realización del amor en el terreno práctico, metas que son en sí mismas infinitas y que deberían animarnos a hacer lo mejor posible en cada circunstancia de nuestra vida. Edmund Husserl estima que se puede tender puentes entre diversidades culturales a partir del mutuo reconocimiento, pasando de la dialéctica del nosotros y el ellos a la dialéctica del nosotros y el vosotros, elevándose así las partes al ideal de una comunidad humana total regida por la verdad y el amor.

<sup>79</sup> *Idem*, *Meditaciones cartesianas*, ob. cit., p. 127.

o bien como equilátero, isósceles o escaleno, o bien como rectángulo, obtusángulo o acutángulo. Sin embargo, para que se trate de un auténtico triángulo, ha de aparecer necesariamente en un plano de inclusión como una figura cerrada compuesta a partir de la intersección de tres líneas rectas no consecutivas. Otro ejemplo podría consistir en imaginar una mancha roja y considerar que puedo variarla imaginativamente de manera casi infinita, pero que, para seguir siendo una mancha roja, ha de presentar ciertos rasgos invariantes: una superficie dotada de longitud y anchura en la que inherir, una figura y forma de cierto tipo, una tonalidad y saturación que permita el contraste con respecto a su trasfondo.

La fenomenología es ciencia de esencias, y hay esencias que se estudian en la región de la conciencia, como lo venimos viendo a propósito de la percepción, aunque también abarca la imaginación, la rememoración, la ideación, la valoración y los demás actos noéticos. Y a pesar de ser lo más parecido al fluir heraclíteo, es posible una eidética de la conciencia, porque, como dice Husserl, «en el flujo de la síntesis intencional que crea unidad en toda conciencia y constituye noética y noemáticamente la unidad del sentido objetivo, prevalece una esencial tipología, aprehensible en conceptos rigurosos»<sup>80</sup>. Las esencias que la fenomenología estudia en la región correspondiente al mundo se presentan en general como esencias inexactas o morfológicas, en contraste con las esencias exactas o ideales que considera la lógica y la matemática. En tanto que las esencias exactas son unívocas y válidas omnitemporalmente en cualquier mundo posible, como ocurre con esta igualdad matemática:  $a^2 - b^2 = (a + b)(a - b)$  o con esta ley lógica:  $-(p \cdot q) \equiv (-p \vee -q)$ , las esencias morfológicas son análogas y válidas temporalmente porque corresponden a los objetos de la percepción sensible, los cuales, por su intrínseca movilidad, conservan siempre cierta inexactitud y vaguedad.

Sin embargo, a pesar de no poder determinarse con la exactitud de los entes lógicos y matemáticos, las esencias morfológicas permiten una descripción eidética del mundo, al cual se lo divide en los tipos más universales de la experiencia, a saber, los objetos naturales y los objetos espirituales, que dan lugar a ontologías regionales que se encargan de definir el sentido de los entes que caen bajo su alcance y que son estudiados minuciosamente por las respectivas ciencias particulares. Javier San Martín dice al respecto lo siguiente:

La fundamentación de una ciencia implica o exige llevar a cabo una ontología regional, en la cual se determine, por ejemplo, cuál es el objeto de estudio que estudia esa ciencia, cómo se da, es decir, qué experiencias se pueden tener de él y cuáles no. La misión de estas ontologías regionales es la de descubrir la esencia

---

<sup>80</sup> *Ibidem*, ob. cit., p. 97.

de esos objetos, esencia que marca los límites, posibilidades y, sobre todo, el sentido de esta ciencia.<sup>81</sup>

Y cada región de entes que conforman el campo de determinada ciencia tiene su modo de darse originario, tal como lo señala Husserl:

A toda región y categoría de presuntos objetos corresponde fenomenológicamente no solo una especie fundamental de sentidos o de proposiciones, sino también una especie fundamental de conciencia que da originariamente tales sentidos y como inherente a ella un tipo fundamental de evidencia originaria que está esencialmente motivado por un darse originariamente de tal especie.<sup>82</sup>

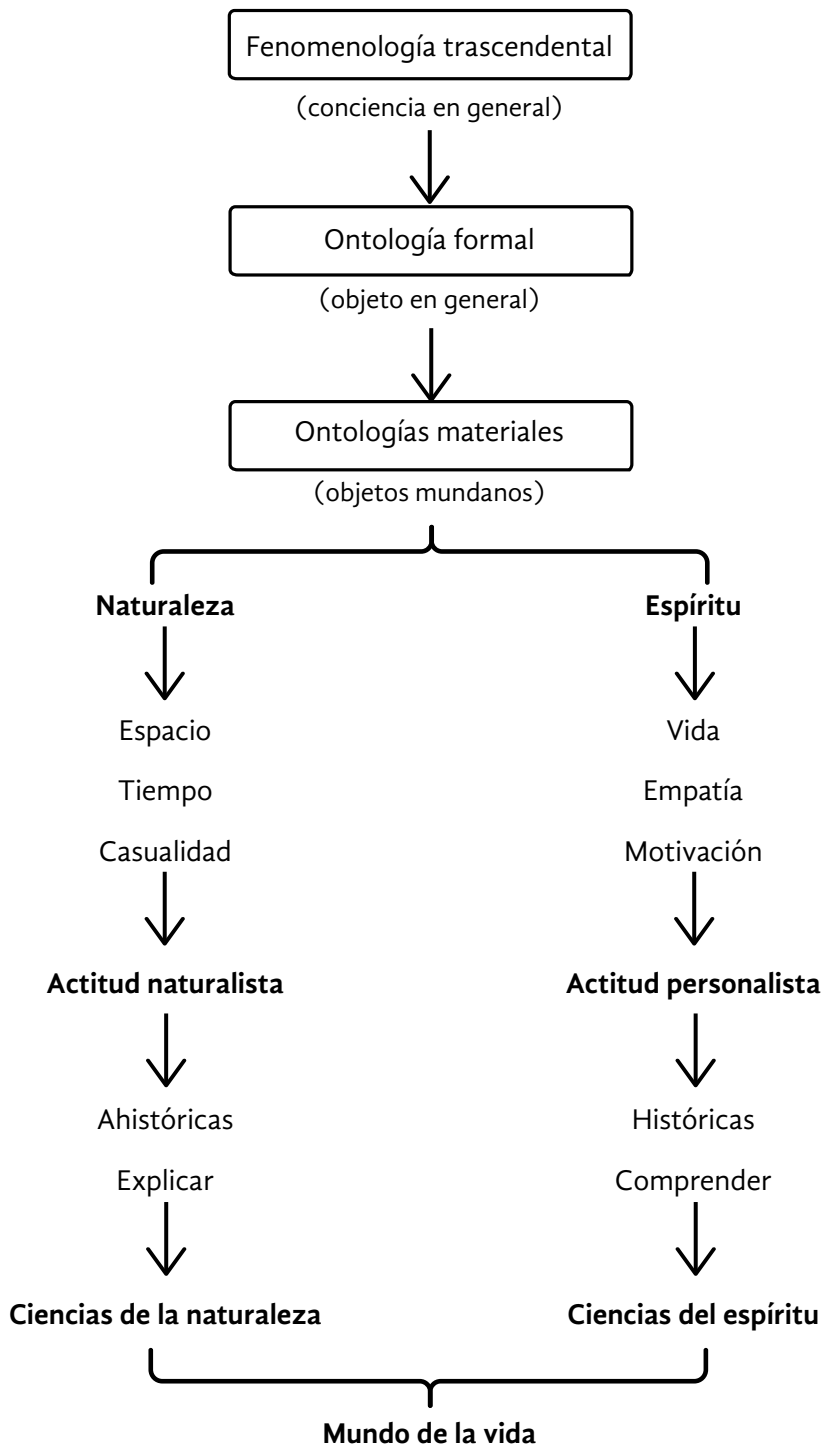
En líneas generales, la ontología se divide según Husserl en formal (estudia las estructuras ideales de los objetos en general) y material (estudia las esencias de los objetos naturales y los objetos espirituales). En esta ontología, se adopta la actitud natural naturalista para los objetos naturales y la actitud natural personalista para los objetos culturales. Pero estas ontologías formales y materiales están fundadas en la fenomenología del idealismo trascendental, tal como sostiene nuestro autor: «Todas las ontologías filosóficas son ontologías trascendental-idealistas: todas las regiones de entes son regiones de entes que, según su sentido de ser real trascendentalmente clarificado, son idealidades trascendentales, unidades constituidas en la subjetividad trascendental en su conjunto»<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, ob. cit., p. 79.

<sup>82</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro I, ob. cit., p. 332.

<sup>83</sup> Hua VIII, 482. Respecto de las idealizaciones que manejan las ciencias en general, Husserl comenta en otro lugar lo siguiente: «En la medida en que el contenido de la esfera de configuraciones espaciotemporales, universalmente apodícticas e invariables, sea considerada en la idealización a través de la variación imaginativa, puede emerger una figura ideal que puede ser comprendida por todo tiempo futuro y por toda generación venidera de seres humanos, y, en consecuencia, ser transmisible y reproducible con un sentido intersubjetivo idéntico. Esta condición vale, más allá de la geometría, para todas las figuras espirituales que han de ser transmisibles incondicional y universalmente. Si la actividad pensante de un científico fuera a introducir algo “temporalmente atado”, sería algo atado a lo que es meramente fáctico y ligado a su presente, o, algo válido para él como una tradición meramente fáctica, su figura tendría igualmente un sentido de ser meramente atado a la temporalidad. Este sentido sería solo comprensible para aquellos seres humanos que comporten los mismos presupuestos de comprensión meramente fácticos» (Hua VI, 385).



# Tópicos de la fenomenología genética

## 13. Método estático y método genético

Hemos visto en el apartado anterior que, a diferencia de lo que ocurre con el sujeto cartesiano, encerrado en su inmanencia junto a sus representaciones y escindido irremediablemente en ser concienical y ser corporal, el sujeto husserliano está de entrada abierto al mundo por medio de su corporalidad constitutiva y en contacto directo con las cosas a través de sus actos intencionales. Esta apertura se consuma a través de los actos de percepción en el caso de las cosas mundanas; a través de los actos de reflexión en el caso de la consideración de las propias vivencias; y a través de los actos de empatía en el caso del encuentro con los otros, articulándose en todas las instancias la patencia de la intencionalidad de los actos con la latencia de la horizonticidad concomitante a aquellos.

Sin embargo, hasta aquí nos hemos restringido preferentemente al ámbito de la fenomenología estática, es decir, a la esfera de los actos intencionados por el sujeto y de los objetos considerados como productos acabados, poniéndose el énfasis en las síntesis activas, si bien tales actos suponen indefectiblemente ciertas síntesis pasivas y cuestiones vinculadas con la fenomenología genética. El filósofo moravo apunta en este sentido cuando dice que «una fenomenología de la génesis muestra cómo la conciencia se genera a partir de la conciencia»<sup>84</sup>.

Toda actividad tiene siempre supuesta como condición de posibilidad a la pasividad, la cual representa el subsuelo de la conciencia o, dicho con palabras de Husserl, «la antesala del yo»<sup>85</sup>. El término «pasividad» refiere, entonces, en el pensamiento husserliano a las operaciones de la conciencia que no emanan del

---

<sup>84</sup> Edmund Husserl, *Método fenomenológico estático y genético*, Hua XI, «Analysen zur passiven Synthesis», Kluwer Academic Publishers, 1966, pp. 336-345 (traducción de Ignacio Quepons Ramírez en *Acta mexicana de fenomenología*, Revista de Investigación filosófica y científica, vol. 3, México, Universidad Veracruzana, abril 2018).

<sup>85</sup> Hua XI, p. 166. En este sentido, Andrés Osswald dice que «la pasividad designa todas las operaciones de la conciencia que ocurren por fuera de la actividad voluntaria del yo» («El concepto de pasividad en Edmund Husserl», en *Areté*, Revista de Filosofía, 2014, vol. XXVI, n.º 1, pp. 33-51).

yo activo y que son condición de posibilidad de sus actos. Y en tanto las síntesis activas son discretas, esto es, se dan de vez en vez cuando el yo está consciente, las síntesis pasivas son continuas, esto es, acontecen en todo momento, tanto cuando el yo está consciente como cuando no lo está. Husserl parece no dejar lugar a dudas al decir que «el marco de la pasividad pura se desarrolla con una regularidad absolutamente rígida sin participación alguna de la actividad que irradia desde el centro del yo»<sup>86</sup>. Pese a esto, las síntesis pasivas no se reducen a meros automatismos, sino que manifiestan ya en sí mismas una estructura pro-intencional, ya que aún en la esfera pasiva opera, como dice el filósofo moravo en otro lugar, «una espontaneidad oculta»<sup>87</sup>.

No hay que pensar, empero, que la actividad y la pasividad son dimensiones contrapuestas o en conflicto. Por el contrario, la pasividad funda la actividad y la actividad modifica la pasividad, habiendo entre ambas esferas una constante retroalimentación. Sin embargo, esta continuidad no impide que haya también cierta discontinuidad, que permite considerar los actos espontáneos del yo como agente libre y responsable. Dicho de otra manera, la pasividad es condición necesaria pero no suficiente para que acontezca la actividad en la esfera del yo<sup>88</sup>.

Ahora bien, en términos generales, en la fenomenología husserliana es posible distinguir tres niveles de pasividad: 1) la síntesis pasiva que da lugar a la constitución de objetos categoriales; 2) la síntesis pasiva que constituye objetos espaciales trascendentes a partir de la aprehensión de datos hyléticos inmanentes; 3) la síntesis pasiva por la que los objetos inmanentes se constituyen en la corriente de la conciencia a partir de relaciones de coexistencia y de sucesión. Existe un orden de fundamentación entre estos tres niveles porque los objetos categoriales suponen a los objetos sensibles, los cuales, a su vez, solo son posibles en virtud de la síntesis originaria del tiempo.

---

<sup>86</sup> Edmund Husserl, *Experiencia y juicio*, ob. cit., 119.

<sup>87</sup> Hua XLII, 169.

<sup>88</sup> Algunos autores han planteado que conviven en la obra husserliana dos programas filosóficos incompatibles entre sí: por un lado, un Husserl cartesiano, asociado a los estudios estáticos y a las síntesis activas, preocupado especialmente por la absolutez del yo, y, por otro lado, un Husserl poscartesiano, asociado a los estudios genéticos y a las síntesis pasivas, para quien el yo abandonaría su posición de privilegio, ya que se cree encontrar en el descubrimiento de capas pasivas de la conciencia un desfundamiento estructural del yo (cfr. Iso Kern, *Husserl und Kant*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964; Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1993).

## 14. Pasividad primaria y pasividad secundaria

La interrogación retrospectiva de la fenomenología en búsqueda del ámbito de la primigeneidad del yo retrocede desde las operaciones de la conciencia hasta un estadio originario previo a la intencionalidad que se orienta en dos direcciones complementarias aunque diferenciables: 1) una primigeneidad que considera la génesis del yo en el presente viviente (pasividad primaria), en la medida en que la experiencia del yo (*Ich*) no se restringe a la mera institución de sentido a través de sus múltiples actos intencionales, sino que exige una ampliación de su dimensión pasiva al nivel de un protoyó (*Ur-Ich*); 2) una primigeneidad que contempla la génesis de la historia intencional del yo (pasividad secundaria), dado que la sucesión de los actos intencionales del yo (*Ich*) se sedimenta en habitualidades y capacidades que remiten, en última instancia, a una dimensión vital instintiva arraigada al nivel de un preyó (*Vor-Ich*) que debe ser genéticamente reconstruido<sup>89</sup>. En líneas generales, puede afirmarse que la pasividad primaria remite a las operaciones de conciencia que no presuponen actos yoicos, mientras que la pasividad secundaria refiere a procesos que dependen de tales actos<sup>90</sup>.

Por un lado, Husserl explicita la primigeneidad de una legitimación última en el presente viviente, esto es, busca lo primero en el orden experiencial de la fundamentación. Por otro lado, describe un proceso de adquisición y sedimentación, esto es, busca lo primero en el orden temporal de la génesis. En ambos casos, el filósofo moravo lleva a cabo esta tarea retroensamblando los resultados de los análisis genéticos en las bases de sus análisis estáticos: en tanto que la fenomenología estática examina la vida trascendental que fluye correlativamente en el presente viviente desde el polo constituyente y el polo constituido como

---

<sup>89</sup> El preyó puede pensarse como el «yo de los instintos» de mi pasado trascendental y representa el antecedente genético del yo operante en el presente viviente. El preyó presenta aspectos ontogénéticos, vinculados al desarrollo de las estructuras trascendentales de la subjetividad en la temprana infancia, así como también aspectos filogenéticos, vinculados al desarrollo de las estructuras trascendentales de la intersubjetividad en la recapitulación teleológica de las mónadas dormidas y despiertas que nos habitan. El filósofo moravo señala cierto paralelismo entre la ontogénesis y la filogénesis, es decir que, en el desarrollo vital de cualquier individuo, encontramos cierto isomorfismo con el desarrollo vital de la misma especie.

<sup>90</sup> Andres Osswald presenta el tema de esta manera: «La pasividad admite una distinción entre las operaciones que aportan las condiciones de posibilidad a los actos del yo y aquellas que tienen en los actos del yo su condición de posibilidad. Las primeras configuran un campo de “pasividad primaria” o “sensibilidad primaria”, mientras que las segundas dan lugar a una “pasividad secundaria” o “sensibilidad secundaria”» (*El concepto de pasividad en Edmund Husserl*, ob. cit., pp. 33-51).

algo acabado, la fenomenología genética investiga el surgimiento del yo constituyente y del mundo constituido a partir de un curso vital de carácter instintivo previo a la correlación intencional, al que se lo indaga en la instancia originaria estructural del presente viviente y en la instancia originaria temporal de la historia intencional.

Las síntesis pasivas comprenden, entonces, dos grandes ámbitos de investigación delimitados por dos órdenes de primigeneidades indagadas por Husserl en sus desarrollos genéticos:

Con respecto a la primigeneidad, es natural distinguir la primigeneidad de mí mismo, de quien indaga retrospectivamente a partir del mundo constituido —de mí mismo, del ego maduro que medito sobre mí mismo—, y la primigeneidad que emerge de la ulterior pregunta retrospectiva, la primigeneidad del comienzo de la génesis constitutiva, primigeneidad reconstruida a través del desvelamiento de la génesis.<sup>91</sup>

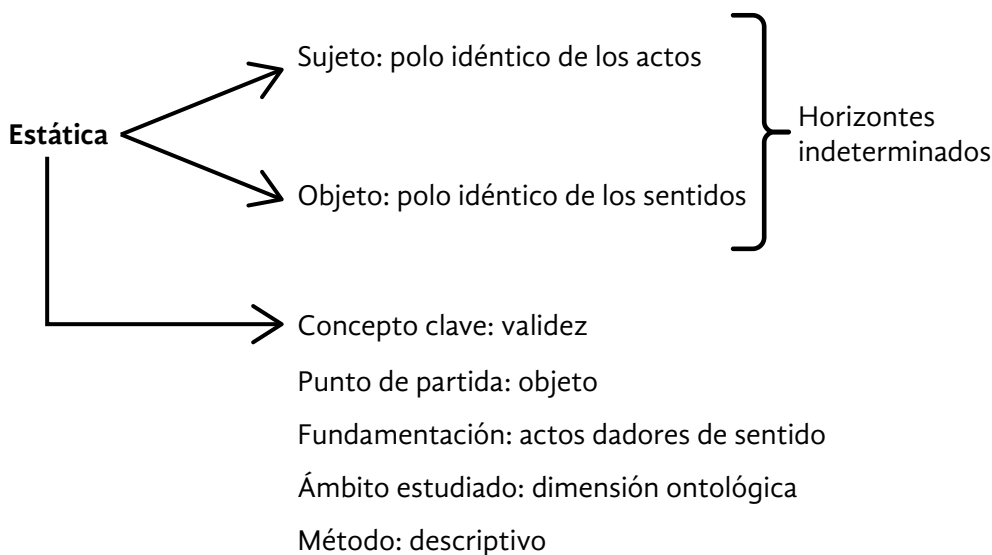
Por un lado, en la génesis del presente viviente (pasividad primaria) se estudia la vida del protoyó en función de las síntesis formales temporales (que hacen posible la constitución de los objetos y la autoconstitución del sujeto), las síntesis materiales asociativas (que entrelazan el contenido experiencial evocado de modo pasivo a través de semejanzas y contrastes) y las síntesis corporales cinestésicas (que refieren al movimiento instintivo del cuerpo propio y se vinculan funcionalmente con los contenidos asociados pasivamente). Por otro lado, en la génesis de la historia intencional (pasividad secundaria), se efectúa una indagación de carácter arqueológico que parte desde el yo activo dirigido intencionalmente al mundo y se remite a una historia sedimentada en habitualidades y capacidades, la cual se retrotrae a la vida de un preyó dotado de habitualidades no adquiridas y capacidades instintivas que debe ser reconstruida.

---

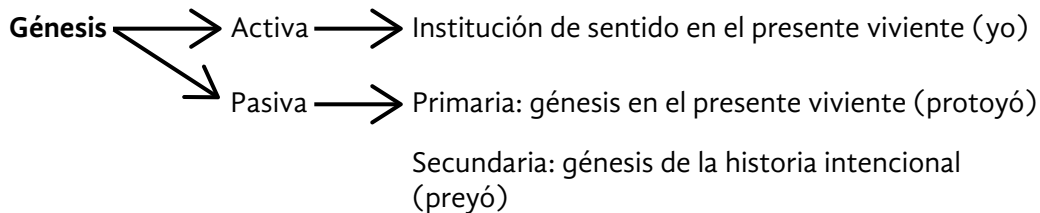
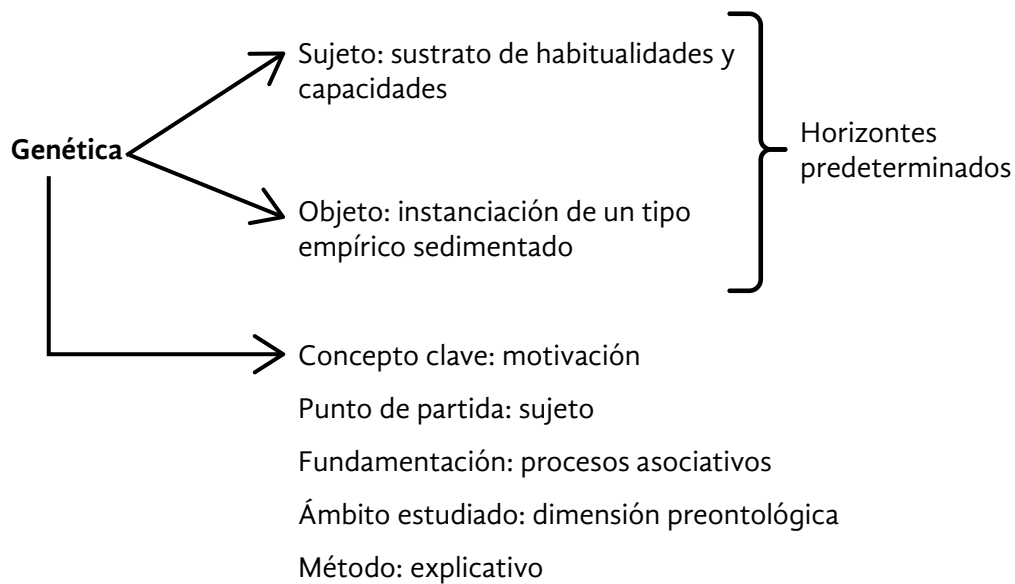
<sup>91</sup> Edmund Husserl, «Späte texte über die Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte», ed. Dieter Lohmar, *Husserliana-Materialien* VIII, Dordrecht, Springer, 2006, p. 279.

Como puede apreciarse, tanto en la vía de la génesis en el presente viviente como en la vía de la génesis de la historia intencional, el análisis remite, en última instancia, a protoinstintos trascendentales impulsados hacia un desarrollo teleológico que culmina con el despliegue de la racionalidad del yo en sus dimensiones dóxica, afectiva y volitiva. Rosemary Rizo-Patrón se refiere a esto diciendo que «el "preego" del nivel preintencional se autotrasciende en el "protoego" del estrato activo reflexivo en una creciente toma de conciencia, hasta que el "ego" se hace pleno cargo de su vida y se autoconstituye como un sujeto autónomo y responsable»<sup>92</sup>. En este terreno de la pasividad, se encara también el estudio del inconsciente en las dos acepciones que este concepto adquiere en la fenomenología husserliana: el inconsciente en la conciencia como producto de las sedimentaciones de la experiencia (habitualidades y capacidades) y el inconsciente fuera de la conciencia como resultado del hundimiento del yo por debajo del límite de la afección (dormir y soñar).

### Fenomenología



<sup>92</sup> Rosemary Rizo-Patrón, *Husserl, lector de Kant*, ob. cit., p. 381.



## 15. Pasividad primaria: génesis en el presente viviente

La búsqueda de la primigeneidad no solo ha de seguir el camino de un retroceso hacia el pasado del yo, como veremos en la génesis de la historia intencional, sino también la vía que se orienta a la más profunda dimensión del presente viviente (*lebendige Gegenwart*) en el orden experiencial de la fundamentación. En este sentido, Husserl sostiene:

... la reducción al presente viviente es la reducción más radical a aquella subjetividad en la cual se realiza originariamente todo aquello que es válido para mí, en la cual todo sentido de ser es sentido para mí y sentido consciente para mí en las vivencias como válido.<sup>93</sup>

<sup>93</sup> Hua XXXIV, 187. En otro lugar Husserl asevera que «la pregunta por las condiciones de posibilidad de la experiencia conduce en última instancia al presente viviente primigenio.» (Hua XV, 617).

Si bien en sus análisis sobre las síntesis pasivas Husserl no justifica esta nueva reducción primordial del análisis al presente viviente, se puede pensar, como señalan Roberto Walton y Andrés Pirk, en

... una radicalización de la reducción trascendental mediante una puesta entre paréntesis de la corriente de la vida temporal —los horizontes de pasado y de futuro—, una nueva reducción cuyo residuo es el presente viviente y fluyente como punto de referencia final de la fenomenología.<sup>94</sup>

Y dado que representa la instancia última en el análisis fenomenológico de la experiencia, el filósofo moravo sostiene que «la esfera del presente viviente resulta inexperienciable e indecible»<sup>95</sup>. En efecto, el presente sobre el que se habla no es el presente desde el que se habla, sino que es el presente que abre un espacio originario de encuentro, a partir del cual se temporaliza y se mundaniza la experiencia. No es, propiamente hablando, un fenómeno, sino la dimensión originaria en la que todo se fenomenaliza y acontece.

Aquí el análisis retrocede desde los actos intencionales del yo hasta un origen absoluto en el orden de validez que asume la forma de un protoyó y que funge como profenómeno de la experiencia. El protoyó designa el centro de afección pasivo en torno del cual se lleva a cabo un proceso primigenio de asociación que, al unificar el material protohylético con el concurso de los protosentimientos y las protocinestesis, posibilita la génesis de la experiencia del yo en el presente viviente. Y en tanto la reducción trascendental remite el mundo dado a los actos constituyentes de la conciencia, la reducción genética de la pasividad primaria remite los actos constituyentes de la conciencia al flujo indiferenciado del presente viviente en el que opera el protoyó como fundamento último protointencional de la experiencia. Roberto Walton pone en evidencia que «los sentidos del mundo y sus vigencias no se darían sin las vivencias, así como los sentidos y vigencias de las vivencias no se darían sin el "protoyó" en el presente viviente»<sup>96</sup>.

Son dos, entonces, los niveles de síntesis pasivas que intervienen en la constitución del presente viviente en donde opera el protoyó de manera aún indiferenciada respecto del no yo: el temporal (como nivel de síntesis formal) y el

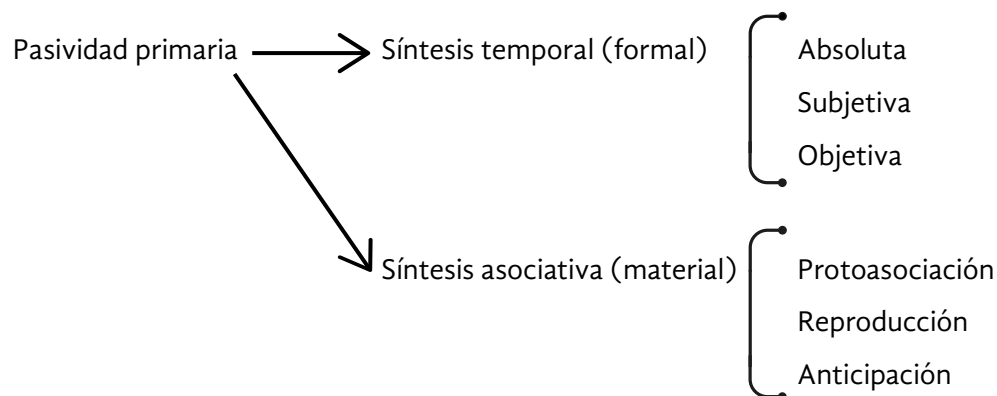
---

<sup>94</sup> Roberto Walton y Andrés Pirk, «Asociación y síntesis pasiva», en Cuadernos de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, N.º 20, 1973, p. 441.

<sup>95</sup> Hua Mat VIII, 269.

<sup>96</sup> Roberto Walton, «Prolegómenos a la correlación intencional y a la lógica trascendental», I Jornadas Nacionales de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, 2014.

asociativo (como nivel de síntesis material). Esquematizamos los momentos de la pasividad primaria que iremos exponiendo en las próximas páginas:



## 16. Conciencia absoluta, subjetiva y objetiva

La temporalidad es la forma misma en que la conciencia dictamina su estructura de determinación, proyectándola en otras dimensiones horizontales. Husserl asevera que «la forma fundamental de la síntesis universal que posibilita todas las demás síntesis de la conciencia es la conciencia del tiempo inmanente que todo lo abarca»<sup>97</sup>. La temporalidad organiza la experiencia de manera pasiva en dos direcciones: por un lado, el orden de la simultaneidad de los datos hyléticos que coexisten sincrónicamente en múltiples campos sensibles y que se unifican asociativamente en un único campo perceptible; por otro lado, el orden de la sucesión de los datos hyléticos no coexistentes que fluyen diacrónicamente de retención en retención a lo largo del curso y que también se unifican asociativamente en una única experiencia perceptible. De ahí que nuestro autor sostenga que «la pluralidad de individuos y de acontecimientos es abarcada unitariamente

<sup>97</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ob. cit., p. 89. En otro lugar, Husserl sostiene sobre esto: «Comprendemos ahora la verdad interna del principio kantiano: el tiempo es la forma de la sensibilidad y, por ello, es la forma de todo mundo posible de realidad objetiva» (*Experiencia y juicio*, ob. cit., p. 180). Cabe aclarar que, en las «Lecciones de la conciencia del tiempo inmanente» (1905-07), Husserl parte de un análisis estático del tiempo que toma como hilo conductor a los objetos constituidos y que, en los «Manuscritos de Bernau» (1917-18) y los «Manuscritos del grupo C» (1929-34), Husserl parte de un análisis genético del tiempo centrado en la autoconstitución del sujeto.

por una unidad de la conciencia que constituye la duración originaria y, en general, la temporalidad en los modos de lo simultáneo y lo sucesivo»<sup>98</sup>.

A partir del análisis de la percepción del objeto que dura, se articulan los tres niveles del fluir temporal: la conciencia del tiempo responsable de la formación de la unidad de un objeto que dura o tiempo objetivo es, a su vez, una conciencia de una vivencia que dura o tiempo subjetivo, puesto que la conciencia de la duración implica una duración de la conciencia, suponiendo ambas instancias correlativas una conciencia absoluta que se autoconstituye como flujo absoluto. Husserl enumera estos niveles así:

Tras haber estudiado la conciencia del tiempo según algunas direcciones fundamentales y en diferentes estratos, corresponde ahora determinar y recorrer sistemáticamente los diferentes niveles de constitución en su estructura esencial. Encontramos: 1) las cosas de la experiencia en el tiempo objetivo; 2) las multiplicidades constituyentes del aparecer de diferentes niveles en el tiempo subjetivo; 3) el flujo absoluto de la conciencia constituyente del tiempo.<sup>99</sup>

La temporalidad que está en la base del presente viviente es la del protonivel del flujo absoluto, la cual se caracteriza por autoconstituirse como un curso vital *sui generis*; en palabras husserlianas: «un punto de actualidad, un punto fontanal originario, un presente viviente»<sup>100</sup>. El flujo absoluto constituye un permanecer y un transcurrir: es un ahora permanente (*nunc stans*) que funge como centro último de aparición de todo lo que aparece, aunque es también un ahora fluyente (*nunc fluens*) que se relaciona con los actos que pasan a través suyo en el aparecer. Andrés Osswald aclara esta cuestión diciendo que «el yo operante puede ser calificado, a la vez, como permanente, en referencia a la función de automanifestación que se mantiene constante, y como fluyente, en tanto en él

---

<sup>98</sup> *Idem*, *Experiencia y juicio*, ob. cit., p. 172.

<sup>99</sup> Hua X, 73. Los escritos husserlianos sobre el tiempo suelen dividirse en tres partes: 1) Los publicados en Hua X (1893-1917), que se pueden subdividir en los que son previos al descubrimiento de la conciencia absoluta del tiempo (antes de 1905) y en los que son posteriores a tal descubrimiento (después de 1905). 2) Los escritos reunidos en Hua XXXIII, llamados «manuscritos de Bernau» (1917-1918), que suelen profundizar y criticar ciertas temáticas de los escritos anteriores. 3) Los llamados «manuscritos del grupo C», publicados en su gran mayoría en Hua Mat VIII y algunos en Hua XV y Hua XXXIV (desde fines de los años veinte hasta mediados de los años treinta). Cabe destacar que uno de los puntos fundamentales de estos últimos manuscritos es la relación entre el flujo temporal y el yo en el nivel más básico de constitución, cuestión que no aparecía tematizada en los primeros escritos sobre el tiempo.

<sup>100</sup> Hua X, 74.

se da un contenido siempre cambiante»<sup>101</sup>. El presente viviente es, simultáneamente, el propio flujo que hace posible todo fluir y el lugar de mi automanifestación, es decir, el «desde donde» se abre la base misma de la fenomenalización de los fenómenos, punto fontanal fundante de la experiencia que jamás puede devenir pasado ni llegar a ser futuro. Pedro Alves sostiene al respecto que «la tríada retención-impresión-protensión es, por lo tanto, la estructura estacionaria e inmóvil de la conciencia por la que se constituye el flujo del tiempo inmanente. Es el presente vivo que no se modifica como futuro o como pasado»<sup>102</sup>. Si bien, como ya dijimos, el presente viviente es inexperienciable e inefable, Husserl lo describe de la siguiente manera:

El protofluir del presente viviente es la prototemporalización, en la cual yace el origen último del mundo espaciotemporal y su forma de espacio-temporalidad. Los tiempos, objetos y mundos tienen, en última instancia, su origen en el protofluir del presente viviente.<sup>103</sup>

Propiamente hablando y por paradójico que parezca, el mismo flujo no fluye y se mantiene permanente para que algo pueda fluir en su inmanencia. Por eso, más que como una temporalidad (*Zeitlichkeit*), se caracteriza al presente viviente como una pretemporalidad (*Vor-Zeitlichkeit*). En efecto, si el presente viviente fluyera, tendría una duración, lo cual representaría un serio problema, a saber: para que algo dure, se requiere del proceso de modificación retencional, el cual depende de la facultad del presente viviente de manifestarse a sí mismo. Así, entonces, lo que dura depende de lo que no dura, como sugiere Husserl cuando dice que «el yo no tiene, ciertamente, en este sentido, ninguna duración»<sup>104</sup>. Sin embargo, esto no debe llevar a entender al yo como una sustancia permanente que ejecuta actos accidentales, al modo en que lo concibe la filosofía aristotélica, sino más bien a entender al yo como la automanifestación permanente misma de las vivencias cambiantes. A diferencia del tiempo objetivo y del tiempo subjetivo, los cuales son tiempos relativos y temporalizados respectivamente en momentos percibidos y vivencias sentidas que pueden orientarse en términos de «pasado, presente y futuro», el flujo absoluto es temporalizante pero no temporalizado,

---

<sup>101</sup> Andrés Osswald, «Apodicticidad y automanifestación», *Revista de Filosofía*, 2011, vol. 67, pp. 215-231.

<sup>102</sup> Pedro Alves, «La reducción trascendental. Teoría y método», en *Guía Comares de Husserl*, Granada, Editorial Comares, 2021, p. 104.

<sup>103</sup> Hua Mat VIII, 4.

<sup>104</sup> Hua XV, 577.

es constituyente pero no constituido, representa ese punto de actualidad pura que entraña el origen del tiempo y que se identifica con lo que Husserl denomina, como hemos dicho, presente viviente (*lebendige Gegenwart*).

Esto implica que el acto del *hic et nunc* vivido por el yo es dado por la conciencia absoluta del tiempo, independientemente del contenido o del material de cada caso; es decir, el flujo se autoconstituye dándose su unidad y su continuidad de manera autoconsciente. Husserl señala lo siguiente:

... todas las vivencias de un yo poseen su unidad temporal: están constituidas en el fluir absoluto de la conciencia inmanente del tiempo y tienen en ella su situación y unicidad absolutas, su aparición única en el ahora absoluto, después de lo cual se desvanecen de manera retencional hasta sumirse en el pasado.<sup>105</sup>

Si bien este flujo absoluto de la conciencia tiene su epicentro en la protoimpresión, dado que representa la fase privilegiada de la predonación, esto es, la instancia en que la conciencia es afectada por el material originario que ingresa a ella, sin embargo, el esquema trifásico de la conciencia absoluta, distendido en retención, protoimpresión y protención, es «a una» constituyente en vez de constituido y pretemporal en vez de temporal. Por eso, puede decir Husserl que «la temporalidad inmanente, la vida que fluye y se constituye en sí y para sí misma, es la que siempre desempeña la función del fundamento más elemental»<sup>106</sup>.

Husserl considera, entonces, que en el presente viviente, por sobre la relatividad del tiempo objetivo de lo mundano y por sobre la relatividad del tiempo subjetivo de las vivencias, existe un flujo absoluto que da origen a todas las temporalidades y que determina el curso originario de la experiencia. Este flujo absoluto proporciona la forma de toda temporalización y de toda constitución, es decir, lo que hay de permanente en el constante cambio, a saber, que todo presente vivido se constituye mediante una protoimpresión, a la que se acopla una cola de retenciones y un horizonte de protenciones. En efecto, toda temporalización se lleva a cabo según este esquema trifásico, que es la forma invariable

---

<sup>105</sup> Edmund Husserl, *Experiencia y juicio*, ob. cit., p. 192. El material afectante que ingresa a la conciencia puede llamar la atención del yo en diversos grados, producir placer o displacer, despertar interés o desinterés. Y al pasar de la protoimpresión a la fase de la retención y, más tarde, a la retención de la retención, tal material va perdiendo paulatinamente intensidad de afección hasta hundirse en el inconsciente con una fuerza afectante igual a cero. Husserl afirma que «de la mano de la modificación retencional corre un debilitamiento progresivo que acaba finalmente en la inadvertencia» (Hua X, 31).

<sup>106</sup> *Idem*, *Meditaciones cartesianas*, ob. cit., p. 115.

del flujo absoluto y, por ende, el origen fenomenológico del tiempo, tanto trascendente como inmanente. Francisco Conde Soto apunta en este sentido que «este protopresente es la esfera de ser actual más originaria a partir de la cual se generan todos los otros tiempos: el tiempo temporalizado de mi yo, el tiempo temporalizado de los otros yoes y el tiempo temporalizado intersubjetivo»<sup>107</sup>. Al autoconstituirse en el presente viviente, entonces, la conciencia absoluta constituye el mundo, temporalizando tanto los objetos mundanos como las vivencias subjetivas<sup>108</sup>.

## 17. Conciencia temporal absoluta: intencionalidad transversal y longitudinal

La permanencia y la fluencia que caracterizan al presente viviente hacen que Husserl distinga en el flujo absoluto una doble orientación infinitamente abierta, a la que discrimina con los nombres de «intencionalidad transversal» e «intencionalidad longitudinal»<sup>109</sup>.

---

<sup>107</sup> Francisco Conde Soto, «Importancia y evolución del concepto de conciencia del tiempo en la fenomenología de Edmund Husserl» en *Contrastes*, Revista Internacional de Filosofía, 2010, Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga vol. XV, pp. 105-123.

<sup>108</sup> En varios lugares, Husserl manifiesta sus dudas con respecto a la posibilidad de una auténtica fenomenología del protofenómeno de la temporalización. En efecto, si la fenomenología es ciencia descriptiva del fenómeno, es decir, de aquello que aparece, ¿cómo podemos describir aquello que no aparece y que no es fenómeno, dado que es precisamente aquello a partir de lo cual es posible el aparecer mismo de los fenómenos? Una fenomenología de lo inaparente parecería estar vedada. Incluso, acá podría ocurrir algo análogo a lo que ocurre con el observador en la física cuántica: al dirigir su mirada sobre el protofenómeno de la prototemporalización (preintencional y pretemporal), el yo fenomenologizante lo transformaría *eo ipso* en fenómeno (intencional y temporal). De esta manera, sería imposible una fenomenología de lo inaparente, porque nunca experimentamos el flujo absoluto de la conciencia del tiempo, sino que, por el contrario, experimentamos el mundo, sus objetos, sus acontecimientos, e incluso a nosotros mismos en tanto sujetos, como fenómenos siempre ya temporalmente constituidos a partir del flujo absoluto. Esto marcaría un límite metodológico infranqueable para la fenomenología.

<sup>109</sup> Se hace evidente el uso analógico de la noción de «intencionalidad», dado que la referencia no es en esta cuestión a los actos en tanto constituyentes de un objeto. En efecto, en el nivel más básico de constitución de la temporalidad no hay ni actos ni objetos, puesto que las protoimpresiones acontecen con anterioridad a la aprehensión objetivante de los actos. Por ello, Husserl apelará en sus últimos escritos a la importante distinción entre intencionalidad del acto (*Aktintentionalität*) e intencionalidad del flujo (*Stromintentionalität*), siendo esta última la que nos interesa en los presentes desarrollos.

En primer lugar, la intencionalidad transversal (*Querintentionalität*) representa la dirección en virtud de la cual el dato hylético se constituye en el presente viviente como una protoimpresión imbricada con sus fases de retención y de protención. Esta intencionalidad implica la distención y la fusión de las tres fases del flujo y representa el núcleo del proceso de temporalización con respecto a las vivencias. Husserl señala al respecto que «a la conciencia de un presente concreto le corresponde no solo el lapso retencional del pasado, sino de igual modo el futuro protencional»<sup>110</sup>. Este modo de temporalidad se denomina así porque «atraviesa» el curso longitudinal en su dirigirse el yo perceptivamente hacia las cosas, reflexivamente hacia sí mismo y empáticamente hacia los otros en el presente viviente.

En segundo lugar, la intencionalidad longitudinal (*Längsintentionalität*) se refiere a la autoconstitución del flujo vital por medio de un proceso retencional que posibilita la unidad y la autopercatación de la conciencia. Recibe ese nombre por permitir el autodespliegue y la continuidad de la conciencia «a lo largo» de sus vivencias, siendo concomitante con la formación de las habitualidades y las capacidades que se sedimentan en la historia intencional.

Por un lado, entonces, hay un flujo «sincrónico» de la conciencia, en tanto es el ahora actual a partir de donde se abre trifásicamente la temporalidad (intencionalidad transversal); por otro lado, hay un flujo «diacrónico» de protoimpresiones que se fusiona con las impresiones retenidas y salvaguarda su unidad (intencionalidad longitudinal). Y esta predonación intencional transversal y longitudinal de la temporalidad, que constituye el orden de lo simultáneo y de lo sucesivo en la experiencia, propia de la síntesis pasiva en su aspecto formal, es condición de posibilidad de toda donación intencional de sentido, propia de la síntesis activa en su aspecto constitutivo.

## **18. Modificación retencional y automanifestación de la conciencia**

Resulta importante aquí destacar que la intencionalidad longitudinal de la conciencia absoluta posee una doble función. Por un lado, es la responsable de la síntesis temporal que produce el encadenamiento retencional que da unidad al flujo, recupera la conciencia para sí misma y hace posible la historia intencional. Por otro lado, es la responsable de la automanifestación de la conciencia a nivel protoyoico en el presente viviente. Cabe remarcar que esta segunda función

---

<sup>110</sup> Edmund Husserl, *Experiencia y juicio*, ob. cit., p. 120.

es condición de posibilidad de la primera, porque solo puede ser retenido un contenido que ha sido consciente en el presente; tal como lo plantea Husserl, «la retención de un contenido inconsciente es imposible»<sup>111</sup>. La síntesis que la intencionalidad longitudinal realiza de las fases de la conciencia absoluta requiere, entonces, no solo que algo nuevo se dé en el momento protoimpresional, sino que el contenido dado sea consciente para poder ser retenido. En efecto, esta función de automanifestación del presente no puede acontecer de forma retroactiva por obra de la retención, puesto que esto supondría que el presente permanece inconsciente y que solo *a posteriori* adquiere conciencia, lo cual se contradice con un principio husserliano: «la conciencia es necesariamente conciencia en cada una de sus fases»<sup>112</sup>.

Por eso, si la retención no puede ser la responsable de la autoaparición del presente, es preciso que exista una operación de conciencia en el mismo presente que no introduzca la duplicidad y la distancia propia de la intencionalidad. Husserl lo plantea en estos términos: «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 la modificación retencional»<sup>113</sup>. Dicho de otra manera, el automanifestarse del flujo es condición de posibilidad del proceso de modificación retencional y, por extensión, de la automanifestación de la subjetividad trascendental en su conjunto. No parece oportuno, entonces, identificar irrestrictamente la automanifestación de la conciencia en el presente viviente con la intencionalidad longitudinal como un todo, porque ella es intencional cuando se predica de la retención y es no intencional cuando opera en el presente viviente.

Ahora bien, la automanifestación o autopercatación de la conciencia a nivel protoyoico es la única que puede ser apodíctica en sentido estricto, por darse plenamente, esto es, autoafectivamente, sin escorzamientos temporales, es decir, sin horizontes y sin distanciamiento intencional. La automanifestación o autopercatación es la atestiguación o relación anónima de sí a sí que todo sujeto tiene de su propia existencia a nivel pasivo, prerreflexivo y no intencional. Se trata, en otras palabras, de un *cogito* pasivo que es condición de posibilidad del *cogito* activo. En este sentido, es importante distinguir entre

---

<sup>111</sup> *Idem*, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002, p. 119.

<sup>112</sup> *Idem*, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, ob. cit., p. 142.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 142.

automanifestación y autoconocimiento: la automanifestación prerreflexiva protoyoica en su donación originaria es anónima, simple y atemática (es un saber «*que soy*»); en tanto que el autoconocimiento del yo es personal, complejo y temático (es un saber «*qué soy*»). Husserl comenta tales ideas de esta manera: «Aquel polo que es en la reflexión objeto de reflexión no es el polo viviente, pero este puede mostrarse en la correspondiente reflexión como anónimo y operante»<sup>114</sup>.

De este modo, el nivel de la reflexividad intencional del yo se funda en una captación prerreflexiva no intencional del protoyo. Este punto de vista se impone porque, si la autocaptación del curso de conciencia implicara un acto de reflexión, se caería necesariamente en una regresión al infinito. En efecto, si para que un acto de conciencia pueda volverse consciente, debe convertirse en el correlato objetivo de un nuevo acto, entonces será siempre necesario un nuevo acto que garantice la identidad del acto-objeto y del acto-reflexionante inmediatamente anterior, lo cual presenta otro problema que ya hemos señalado oportunamente: plantear que el acto-objeto se vuelve consciente retroactivamente por mediación del acto-reflexionante. Andrés Osswald aclara esta cuestión diciendo que «solo porque la conciencia se manifiesta a sí misma es posible ulteriormente el volverse temático del yo sobre su curso y, con ello, la objetivación de aquello que en su forma primigenia no es objetivo»<sup>115</sup>.

Es decir, solo porque la conciencia es autoafectada por su propio fluir es que el yo encuentra motivos para reflexionar sobre sus propias vivencias. Husserl sostiene que «un acto es necesariamente afectante, y el yo, que hace su aparición como polo de recubrimiento, es justamente por tal razón también siempre afectante. No puede operar, sin afectarse a sí mismo como operante»<sup>116</sup>. De manera que la automanifestación que tiene lugar en el curso vital primigenio no es intencional, esto es, no es una conciencia objetivante que tenga la forma de

---

<sup>114</sup> Ms. A V 5, p. 2.

<sup>115</sup> Andrés Osswald, «Apodicticidad y automanifestación», *Revista de Filosofía*, 2011, vol. 67, pp. 215-231. Algunos intérpretes, como Ernst Tugendhat, consideran que la autocaptación primigenia del curso de conciencia debe recaer en un acto de reflexión, esto es, para que un acto de conciencia pueda volverse consciente debe convertirse en el correlato objetivo de un nuevo acto. Ahora bien, dado que la reflexión es ella también un acto, solo podría devenir consciente en virtud de un nuevo acto de reflexión de segundo grado. De aquí que, si la autocaptación del curso de conciencia supusiera un acto de reflexión, implicaría inevitablemente un regreso al infinito (Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretationen*, Berlin, Suhrkamp, 1997).

<sup>116</sup> Hua Mat VIII, 193.

una «conciencia de», sino que es una protoconciencia autoafectante en la cual no hay aún distinción entre el darse y aquello que es dado. Sobre esta protoconciencia Dan Zahavi sostiene lo siguiente:

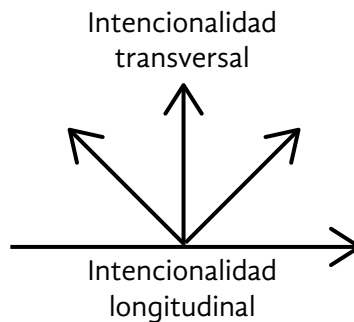
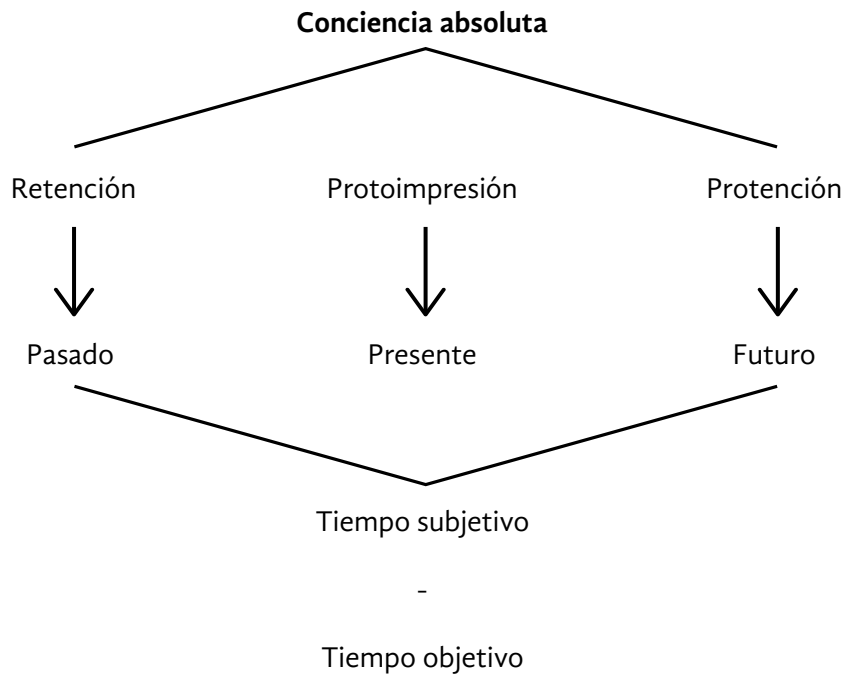
No hay distinción entre sujeto y objeto, ni entre el dativo y el genitivo del aparecer. Por el contrario, es un tipo de automanifestación, un resplandor fundamental, sin el cual no tendría sentido hablar del dativo del aparecer. Nada puede estar presente para mí al menos que yo sea autoconsciente.<sup>117</sup>

Pareciera necesario admitir entonces, como ha hecho Michel Henry, una doble fuente de manifestación: la de los objetos (heteroafección) y la de la propia conciencia (autoafección). De este modo, el ser consciente no es una prerrogativa de los actos objetivos, sino que también el curso mismo de conciencia es consciente en todo momento. La autoafección es la capacidad que tiene la conciencia de darse a sí misma, de manera puramente inmanente en el transcurso de sus operaciones, sin depender en principio de otra instancia reveladora que sí misma, esto es, sin depender de la heteroafección<sup>118</sup>.

---

<sup>117</sup> Dan Zahavi, *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston, Northwestern University Press, 1999, p. 72.

<sup>118</sup> La fenomenología de Michel Henry propone una doble teoría de la manifestación: aquella que es propia del mundo, de naturaleza intencional, y aquella que es propia de la vida, de naturaleza no intencional (Cfr. Michel Henry, «*La esencia de la manifestación*», Salamanca: Sígueme, 2015). Dan Zahavi, por su parte, recupera esta distinción y la utiliza para comprender el fenómeno de la autoaparición del curso que Husserl atribuye a la conciencia absoluta (Cfr. Dan Zahavi, «*Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation.*», Evanston, Northwestern University Press, 1999). Ahora bien, Husserl ha dado solo algunas indicaciones respecto al modo en que la conciencia interna del tiempo hace posible la automanifestación, puntualmente ha sugerido que se trataría de una operación no objetivante de carácter presente. Si bien el propio Henry concibió a su teoría de la autodonación como incompatible con la doctrina husserliana del tiempo, pareciera que, en gran parte, esta idea proviene de una comprensión insuficiente por parte de Henry sobre el pensamiento de Husserl y del desconocimiento de algunas temáticas de su fenomenología genética. Una lectura más comprensiva de la temporalidad, no solo parece acortar la distancia entre Husserl y Henry, sino que abre nuevos y fructíferos caminos para la interpretación de la fenomenología husserliana.



### 19. Asociación: indiferencia yo y no yo; la protohyle

Ahora bien, la temporalidad como orden de simultaneidad y sucesión alude a la forma de la organización pasiva de la experiencia; sin embargo, resta aún tratar el contenido de esta experiencia, que viene dado por la protohyle. En el enfoque estático, la hyle era considerada como un material informe no inten-

cional, análogo a los datos de sensación de la estética trascendental kantiana, a los cuales la conciencia debía interpretar y objetivar desde el lado noético de la correlación, donándoles una forma intencional a través de sus actos perceptivos. En el enfoque genético, en cambio, estos datos materiales se manifiestan ordenados de manera pasiva en virtud de procesos asociativos anteriores a toda captación activa por parte del yo, lo que constituye un protoobjeto que debe ubicarse del lado noemático de la correlación y que puede, eventualmente, despertar protointencionalmente la atención del yo. Luis Rabanaque se refiere a esta novedad diciendo que, «en contraste con la perspectiva estática, la hyle no es ya un contenido inmanente, sino un protoobjeto trascendente destacado de un trasfondo»<sup>119</sup>.

Si bien en este nivel de análisis aún no hay diferenciación explícita entre el polo del yo y el polo del no yo, por tratarse de una instancia originaria no intencional, se analiza a la protohyle en una triple articulación que remite funcionalmente del lado no yoico a un núcleo sensible, y del lado yoico a los sentimientos sensibles y a las cinestesis sensibles. En un fragmento de sus manuscritos, dice Husserl:

La constitución de objetos de diferentes niveles, de mundos y de tiempos, tiene dos protopresuposiciones, esto es, dos protofuentes: 1) mi «yo» primigenio como operante, como «protoyó» en sus afecciones y acciones, con todas sus estructuras esenciales en los modos pertinentes; 2) mi «no yo» primigenio como curso primigenio de la temporalización y él mismo como protoforma de la temporalización que constituye un campo temporal, el de la protomaterialidad. Pero ambos profundamentos están unidos, son inseparables y, por ende, abstractos cuando se los considera por separado.<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> Luis Rabanaque, «Roberto Walton, intencionalidad y horizonticidad», *Acta Mexicana de Fenomenología*, Revista de Investigación filosófica, febrero de 2016, año 1, n.º 1, p. 214. Así como en el nivel del presente viviente nos referimos al protoyó pasivo en lugar del yo activo, así también en vez de la hyle que interviene en las síntesis activas se debe hablar de la protohyle propia de las síntesis pasivas. Cabe aclarar que Edmund Husserl no llega a explicitar el traspaso del polo noético al polo noemático en la configuración de la protohyle. Es Donn Welton quien sostiene que la hyle se constituye noemáticamente a partir de los análisis genéticos (cfr. Donn Welton, «Structure and Genesis in Husserl's Phenomenology», en: F. Elliston y P. McCormick (Ed.), *Husserl. Expositions and Appraisals*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1977, pp. 54-69). Sin embargo, Ludwig Langrebe cita un manuscrito inédito en el que Husserl ya se preguntaba: «¿No es lo protoimpresional ya una unidad aperceptiva, algo noemático desde el punto de vista del yo?» (Ms. C 7 I, en Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, Hamburg, F. Meiner, 1982, p. 79).

<sup>120</sup> Hua Mat VIII, 199. El origen de la intencionalidad representa un eje para la constitución del

A pesar de analizar una instancia que implica una indiferenciación originaria, nuestro autor opone el polo yoico al polo no yoico en el nivel más básico de la constitución de la experiencia.

Una cara de la moneda es el no yo, que en este contexto es un modo abstracto de referirse al flujo absoluto, es decir, al proceso que, a través de sus retenciones, protoimpresiones y protenciones, constituye temporalmente la hyle fluyente. Husserl propone un triple nivel de análisis respecto del polo no yoico.

En primer lugar, la protohyle (*Urhytle*) se define como «núcleo de lo extraño al yo en el presente viviente» y constituye «el núcleo hylético de la esfera protoimpresional»<sup>121</sup>. Se trata de la hyle considerada en su máxima abstracción, esto es, por fuera de su relación con el yo. Husserl se refiere a esta instancia en estos términos: «El no yo protofluyente y protoconstituyente, el universo hylético que en cada caso se constituye y siempre ya se ha constituido, consiste en un protoacontecer temporalizante-temporalizado, que no tiene lugar a partir de las fuentes del yo»<sup>122</sup>.

En este sentido, la protohyle es la sensación que ha sido sintetizada únicamente por la temporalización; por ejemplo, una mancha azul que dura en el tiempo. En segundo lugar, Husserl habla de una hyle de sensación (*Empfindungshyle*), que refiere a la protohyle pero considerada ya en su relación con el yo. Es la hyle

---

mundo, convergente con una exteriorización progresiva a partir de la inmanencia. En el nivel del presente viviente «no hay lugar para un volverse-hacia, sino que más bien el ego y lo que le es extraño son inseparables» (Hua Mat VIII, 352). La inseparabilidad entre yo y no yo implica, en los hechos, que aquí ya no existe la duplicidad y la distancia que hacen posible al vínculo intencional. El vínculo intencional se establece, en un primer momento, dentro del curso vital inmanente como diálogo entre la afección y la acción, para, en un segundo momento, trascender la conciencia hacia el primer estrato de la naturaleza en la constitución del mundo. Este proceso responde a una diferenciación gradual teleológica que encuentra en la indistinción entre protoyó y protohyle su origen, en tanto que encuentra en la distinción entre nosotros trascendental y mundo objetivo su meta. De modo que, si la afección es para Husserl un fenómeno enteramente inmanente, entonces la trascendencia del mundo no está dada desde un comienzo, sino que implica un proceso gradual de exteriorización. Esto es, el «volverse hacia» del yo debe tener lugar necesariamente para que el aspecto no yoico de la vivencia sea aprehendido como aspecto de un objeto mundano trascendente. El lento camino hacia el reconocimiento de diferencias, es decir, hacia la fragmentación de la unidad originaria, entre los dos polos de la correlación y en relación con el reconocimiento de unidades hyléticas en el campo de lo «extraño al yo», está impulsado trascendentalmente por el protoinstinto (*Urinstant*) que Husserl llama «instinto originario de objetivación» (Hua Mat VIII, 258).

<sup>121</sup> Hua Mat VIII, 110.

<sup>122</sup> Hua Mat VIII, 200.

que, desde la perspectiva no yoica, opera como materia de la aprehensión y que, desde el punto de vista del yo, incide sobre él afectándolo; en nuestro ejemplo, la mancha azul en la medida que el yo se vuelve hacia ella.

En tercer lugar, la hyle de sensación deviene hyle natural (*naturale Hyle*), cuando la hyle de sensación es aprehendida por la percepción como aspecto de un objeto mundano. En la medida en que la capa más elemental del mundo constituye la naturaleza, la hyle aparece, primero, como su manifestación, tal como sugiere Husserl cuando dice que «la hyle-de-sensación opera como materia-de-aprehensión para la percepción de la hyle natural»<sup>123</sup>. En nuestro ejemplo, la mancha se nos da ahora como aspecto de la pared azul que nos hace frente.

Para reunir estos tres momentos dentro de la hylética, podemos citar a Husserl: «Lo primero de la constitución del mundo en la primordialidad es la constitución de la naturaleza a partir de la protonaturaleza hylética, o más bien a partir del protomaterial triple: núcleo sensible, sentimiento sensible, cinestesia sensible. A todo ello corresponde el protoinstinto»<sup>124</sup>. Sin embargo, la «hyle natural» es un aspecto del objeto percibido solipsísticamente; para que la hyle natural pase a ser hyle objetiva (*objektive Hyle*) se requiere de percepción intersubjetiva mediada por la empatía.

Otra cara de la moneda es el protoyó, punto cero desde el cual se abre toda experiencia posible. Husserl lo presenta así: «A la protopresentación del curso originario pertenece ya el protoyó en tanto yo-de-afecciones y yo-de-acciones»<sup>125</sup>. Por un lado, este protoyó tiene un carácter pretemporal y está anclado en el presente viviente: «El yo en su originaria originariedad no está en el tiempo, sino aquí y ahora, en el presente en tanto permanente protomodo viviente, esto es, el presente que se temporaliza y es temporalizado»<sup>126</sup>.

Por otro lado, a esta permanencia en el presente le está asociado el anonimato y el carácter de polo idéntico, motivo por cual el yo debe ser calificado como «operante anónimo»<sup>127</sup>, tesis que insta una opacidad definitiva en el núcleo mismo de la vida subjetiva. El anonimato del yo sugiere que el yo no debe ser definido por la capacidad de reflexionar que habilita su personalización. Sin embargo, este anonimato no implica que el yo sea inconsciente ni que no pueda adscribirse un determinado curso de conciencia. Ya dijimos que, en este nivel

---

<sup>123</sup> Hua Mat VIII, 111.

<sup>124</sup> Ms. B III 9, 67 a.

<sup>125</sup> Hua Mat VIII, 183.

<sup>126</sup> *Ibidem*, 197.

<sup>127</sup> *Ibidem*, 183.

último de la fundamentación genética de la experiencia, el vínculo entre el yo y el no yo no tiene aún la forma de la intencionalidad que correlaciona sujeto y objeto. Siendo así, no se corre el riesgo idealista de reducir el no yo al yo, ni tampoco el riesgo realista de reducir el yo al no yo, puesto que la fundamentación última de la experiencia es bilateral (*zweiseitig*), y ambos polos emergen de un fondo común indiferenciado.

Para referirse a esta bilateralidad, el filósofo moravo utiliza la metáfora del casamiento entre ambos polos: «El protoyó se casa con el estrato hylético primigenio, conformando un estrato yoico materializado, material-temporalizado, de las afecciones y acciones temporalizadas»<sup>128</sup>. En este sentido, Husserl no se cansa de repetir que «toda vivencia, tomada concretamente, tiene dos lados, el lado del yo y el lado de lo extraño-al-yo»<sup>129</sup>.

De ambas consideraciones, es decir, de la consideración de los polos yoico y no yoico, se sigue que sea irreductible la distinción entre autoafección y heteroafección como modos originarios de manifestación en la fenomenología husserliana. Andres Osswald lo plantea de la siguiente manera: «No cabe para la fenomenología de Husserl ningún intento de reducción, en ninguna dirección, entre la autoafección y la heteroafección, ambas se suponen mutuamente y en-

---

<sup>128</sup> Hua Mat VIII, 200. Se puede considerar aquí la posición de Michel Henry. Dado que Husserl afirma que la temporalidad es condición de posibilidad de toda donación mundana y que, para el fenomenólogo francés la hyle se manifiesta por la autodonación de la conciencia del tiempo inmanente, la hyle termina caracterizándose como archidonación: condición última de posibilidad y fenómeno trascendental absoluto. Según el fenomenólogo francés, en nuestra experiencia existen dos tipos distintos de manifestación: 1) la autoimpresión de la hyle, en virtud de la cual la vida es dada a través de la fase protoimpresional de la conciencia absoluta (autoafección); 2) la percepción de los objetos sensibles, entendida como donación intencional y extática del mundo (heteroafección). La propuesta henryana que identifica hyle y archidonación responde a una lectura crítica de la obra de Husserl centrada en los análisis estáticos. Esta lectura requiere, por un lado, afirmar la naturaleza no intencional de la hyle y, por otro, que la hyle sea considerada un componente noético y no un protoobjeto noemático. Sin embargo, si bien esto aplica a los tópicos de la fenomenología estática, ninguna de las dos cosas ocurre desde el punto de vista de la fenomenología genética (Michel Henry, *Fenomenología material*, Madrid: Encuentro, 2009).

<sup>129</sup> Hua Mat VIII, 183. En la tercera investigación lógica, Husserl distingue entre fundamentación unilateral y fundamentación bilateral: en la primera, el elemento fundante puede manifestarse sin el elemento fundado (por ejemplo: el objeto percibido puede aparecer sin las formaciones categoriales en las que puede ser articulado), y en la segunda, ambos elementos necesariamente están dados en conjunto (por ejemplo: no puedo pensar el color sin la superficie en la que el mismo inhiere) (cfr. Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza, 2009).

tre ambas tiene lugar el todo de la experiencia fenomenológica»<sup>130</sup>. El carácter bilateral de la vivencia implica una irreductibilidad entre una autoafección (por la cual la conciencia se autoconstituye —intencionalidad longitudinal en su aspecto no intencional—) y una heteroafección (por la cual la conciencia es afectada por la materia de la sensación que hace posible la percepción de objetos).

Corresponde ahora, entonces, encarar el análisis de las síntesis asociativas del material sobre el que se ensambla la síntesis formal de la temporalidad que da unidad de contenido a los objetos. Estas síntesis materiales se dividen en tres tipos en virtud de las tres dimensiones de la temporalidad: 1) protoasociación (síntesis que explicita la formación de la sensación y habilita la percepción en el presente viviente); 2) reproducción (síntesis evocativa orientada pasivamente hacia el pasado que habilita la rememoración y el recuerdo); 3) anticipación (síntesis pasiva predelineante de la experiencia futura a partir de la experiencia pasada que habilita la inducción y la expectativa).

## 20. Protoasociación temporal

En la percepción de un objeto mundano, la síntesis que unifica los diferentes aspectos percibidos es una síntesis pasiva dentro de una síntesis activa, porque los escorzos captados activamente no se perciben al modo de una secuencia discreta uno detrás de otro, sino que se funden pasivamente a través de síntesis materiales asociativas y síntesis formales temporales en un solo objeto percibido que cobra identidad perceptiva. Husserl dice al respecto:

... la unidad del objeto percibido es unidad de síntesis, no es un enlace continuo de cogitaciones, pegadas exteriormente, por así decirlo, la una a la otra, sino un enlace de la conciencia única en la que se constituye la unidad de una objetividad intencional.<sup>131</sup>

Incluso, si interrumpimos por un instante la percepción del objeto, por ejemplo, cerrando los ojos y volviéndolos a abrir en su dirección, puede darse una disociación fenomenológica en las síntesis activas, aunque el objeto sigue manteniendo su identidad y continuidad por el entrelazamiento de las síntesis pasivas, siempre y cuando no sea quitado de su posición originaria o alterado en algún otro sentido. El filósofo moravo señala que, «si consideramos la forma

---

<sup>130</sup> Andrés Osswald, «Tres regresos al infinito en torno a la noción de afección», *Revista Filosofía UIS*, Santander, Colombia, 2009, vol. 8, p. 44.

<sup>131</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ob. cit., p. 88.

fundamental de la síntesis, a saber, la de la identificación, vemos que ella se nos presenta como una síntesis que todo lo domina y que transcurre pasivamente»<sup>132</sup>.

Husserl ejemplifica muy bien este proceso sintético de identidad perceptiva a través de la observación de una vasija de cobre:

Contemplamos, por ejemplo, una vasija de cobre que se encuentra frente a nosotros. Nuestra mirada la recorre, se detiene ahora un momento en la curvatura y ahí, a su vez, en un lugar que resalta, que se desvía de la curva regular. Salta después hacia una ancha porción brillante y avanza otro poco, siguiendo el brillo cambiante. Luego llaman la atención las protuberancias, las recorremos una por una. Durante todo este proceso nos dirigimos continuamente al objeto entero, lo hemos aprehendido y lo conservamos como sustrato temático. Mientras aprehendemos los detalles en particular, realizamos siempre nuevos actos de orientación y aprehensión particulares, que hacen que se destaque en forma preferente lo aprehendido. Pero las aprehensiones parciales coinciden con la aprehensión global en tal forma que en cada aprehensión parcial aprehendemos el todo.<sup>133</sup>

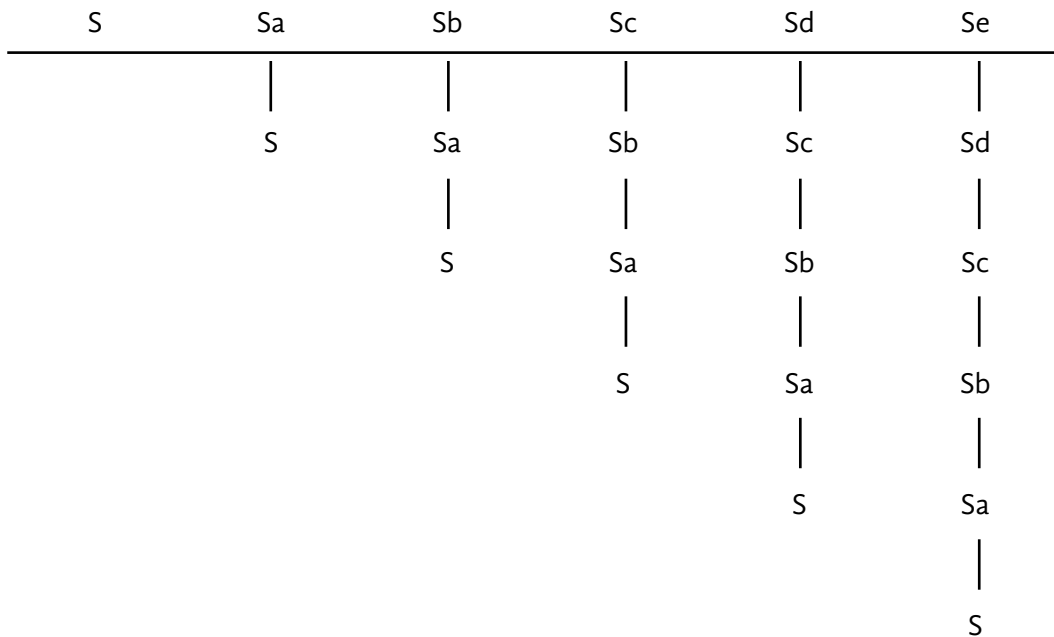
Durante el acto perceptivo y en virtud de las síntesis pasivas, la parte se funde en el todo, como lo discreto en lo continuo. Por ejemplo, si del objeto «S» se explicita la determinación «a», el objeto «S» pasa a ser en acto «S(a)», si se explicita luego la determinación «b», pasa a ser en acto «Sa(b)», más tarde si se explicita la determinación «c» pasa a ser en acto «Sab(c)», y así sucesivamente. El diagrama de esta temporalización puede esquematizarse así<sup>134</sup>:

---

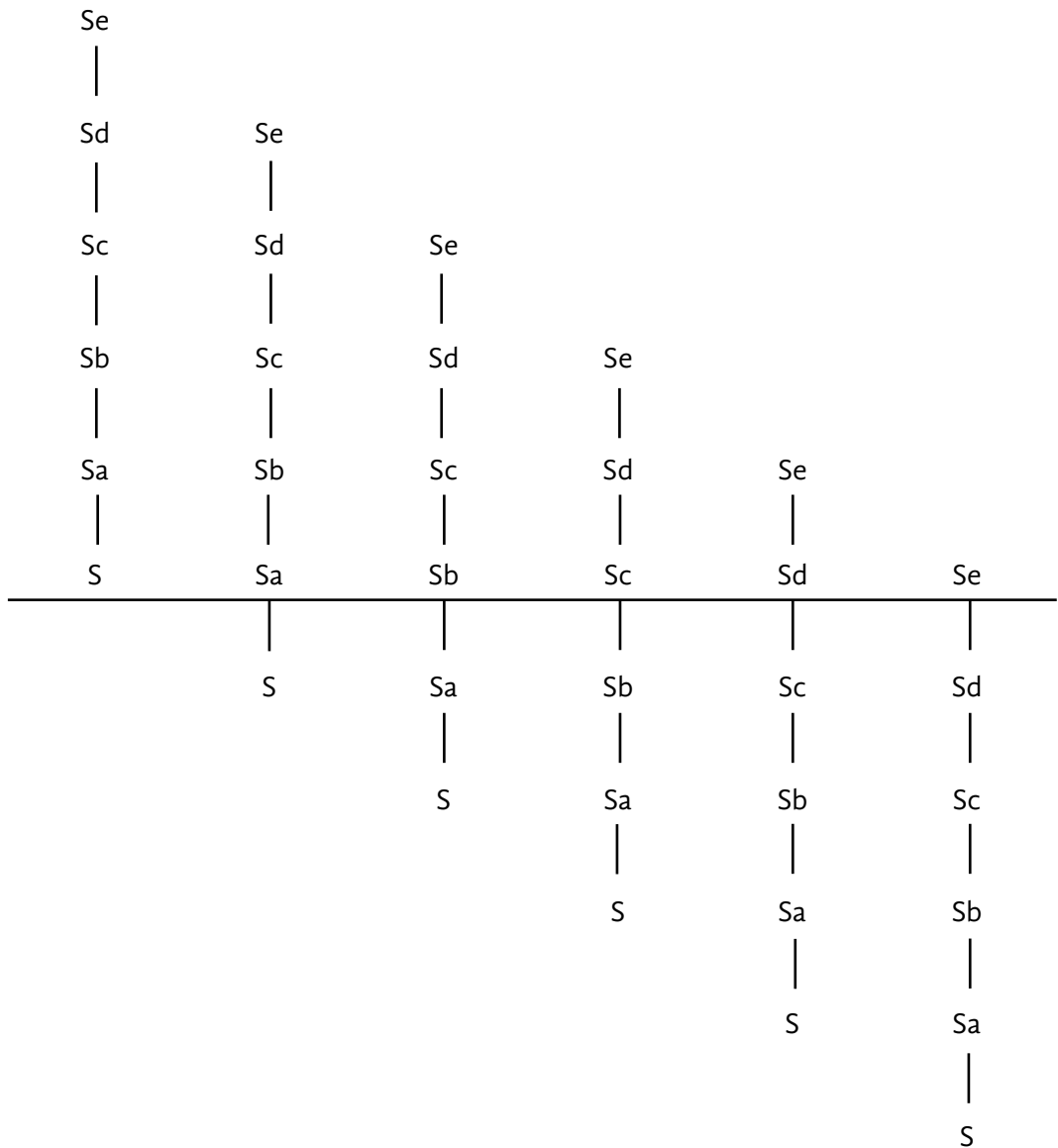
<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 87. A diferencia de lo que ocurre en la crítica kantiana, donde se relega la pasividad a la sensibilidad y la actividad al entendimiento, en la fenomenología husserliana, como puede apreciarse, la sensibilidad se desdobra en una dimensión pasiva y otra activa.

<sup>133</sup> Edmund Husserl, *Experiencia y juicio*, ob. cit., p. 127.

<sup>134</sup> La serie horizontal (S→Se) indica la serie de protoimpresiones a través de las cuales aparece un objeto. A cada una de esas protoimpresiones se acopla una serie vertical como cola retencional correspondiente a cada protoimpresión transcurrida. Cfr. Raúl Sassi, «Husserl y la experiencia del tiempo», *Tarea*, 1972, n.º 3, pp. 91-110, [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.1143/pr.1143.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1143/pr.1143.pdf).



Ahora bien, la constitución del objeto inmanente se efectúa no solo a través de la percepción actual y las retenciones correspondientes, sino también mediante las protenciones. En efecto, en el mismo instante en que percibe algo, la conciencia se abre para recibir la percepción siguiente, a la cual anticipa tendiéndose expectativamente hacia delante. El diagrama de la temporalización, en consecuencia, debe completarse de la siguiente manera, teniendo en cuenta que las series ascendentes representan las protenciones:



De manera que, a medida que se explicitan las determinaciones del objeto, estas se funden en su totalidad objetiva y se retienen gracias a un proceso asociativo de sedimentación. Ahora bien, la formación de las unidades hyléticas por medio de procesos asociativos reconoce dos tipos de condicionamientos: 1) las formas omniabarcadoras de la simultaneidad y la sucesión que establecen los

criterios de síntesis formal; 2) las leyes de asociación por semejanza, contraste y contigüidad que establecen los criterios de síntesis material.

Por un lado, el núcleo sensible se presenta como un dato hylético que se destaca dentro del campo hylético que integra, al modo en que algo en primer plano (*Vordergrund*) cobra relieve por sobre un trasfondo (*Hintergrund*). Husserl menciona un «destacarse de lo desigual a partir de un suelo de lo igual»<sup>135</sup>. La constitución de los datos hyléticos discretos y de los campos hyléticos continuos en que esos datos aparecen tiene su fuente primaria, por un lado, en el contenido impresional y en las asociaciones de otros contenidos impresionales en el horizonte de lo «simultáneo», por otro lado, en el contenido impresional y en las asociaciones de otros contenidos retencionales y protencionales en el horizonte de lo «sucesivo», esto es, en «la protoasociación en la esfera de la prototemporalización»<sup>136</sup>. Esta protoasociación que enlaza lo presente con lo presente en el eje de lo simultáneo y lo presente con lo no presente en el eje de lo sucesivo es el presupuesto para todos los otros tipos de asociaciones. La protohyle, entonces, es constituida en el flujo de la temporalidad, mediante la asociación de lo que mantiene cierta continuidad a través de fases adyacentes, por lo cual puede sostener Husserl que «el principio universal de la génesis pasiva para la constitución de todas las objetividades, en cuanto previamente dadas al configurar activo, lleva el título de asociación»<sup>137</sup>.

Por otro lado, esta fusión temporal de protoimpresiones, retenciones y protenciones en la simultaneidad y la sucesión acontece junto con la asociación pasiva del contenido hylético por medio de las leyes de semejanza, contraste y contigüidad. En efecto, el mundo espacial que experimentamos se constituye conforme a ciertas leyes de conciencia, puesto que no puede estar allí para nosotros en la trascendencia más que por medio de síntesis que transcurren en la inmanencia. Sin embargo, la síntesis asociativa inmanente que sintetiza el espacio trascendental de las sensaciones y sus campos es bidimensional, siendo condición de posibilidad del espacio de objetos trascendentes tridimensional, el cual recibe la tercera dimensión del movimiento proveniente de las síntesis cinestésicas corporales. De esta manera, el modo de presentación de los datos hyléticos en la conciencia condiciona la constitución de los objetos espaciales trascendentes sobre los que se vuelca la mirada del yo. Husserl resume lo que venimos diciendo del siguiente modo:

---

<sup>135</sup> Edmund Husserl, *Experiencia y juicio*, ob. cit., p. 76.

<sup>136</sup> Hua Mat VIII, 345.

<sup>137</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ob. cit., p. 137.

Encontramos las unificaciones particulares por homogeneidad dentro de las formas omniabarcantes de la simultaneidad y la sucesión. Todo lo destacado y a la vez homogéneo en un presente enlazado. Por eso, cada ámbito sensible es unitario por sí: todo lo visual está enlazado mediante la homogeneidad visual, todo lo táctil mediante la homogeneidad táctil, todo lo acústico mediante la homogeneidad acústica. Y en un sentido más amplio hablamos de campos sensibles unitarios. Uno y otro son heterogéneos y, por tanto, están unidos tan solo por medio de la temporalidad del presente viviente. Junto a esta unilateralidad formal posee cada campo en sí una unidad material de contenido, la cual precisamente es la de la homogeneidad en cuanto al contenido.<sup>138</sup>

## 21. Campos hyléticos

Existen trasfondos de diferentes órdenes de sensaciones que se estructuran pasivamente y que se denominan «campos hyléticos»: campo visual, campo auditivo, campo olfativo, campo gustativo y campo táctil. Husserl sostiene que «no solo están pre-dados los objetos individuales aislados por sí, sino que siempre existe un campo de lo pre-dado, a partir del cual se destaca algo individual»<sup>139</sup>. Nuestros sentidos externos se orientan a datos que son homogéneos entre sí y que se unifican en su respectivo campo: la vista se orienta a los colores; el oído, a los sonidos; el olfato, a los olores; el gusto, a los sabores; y el tacto, a las texturas.<sup>140</sup> Cada campo hylético preafectante se conforma en virtud de la «homogeneidad» de los datos hyléticos que lo integran y se despega de otros

---

<sup>138</sup> Hua XI, 140.

<sup>139</sup> Edmund Husserl, *Experiencia y juicio*, ob. cit., p. 78. Que estos campos son premundanos, Husserl lo confirma repetidamente: «En la pregunta retrospectiva construimos como comienzo el precampo, que todavía no es mundano, y al protoyó, que ya es centro, pero no todavía persona» (Hua Mat VIII, 352).

<sup>140</sup> Adviértase que la vista y el oído son sentidos que operan en la lejanía, en tanto que el gusto, el olfato y el tacto son sentidos que operan en la cercanía. En nuestros días las neurociencias han ampliado el panorama sobre esta cuestión, distinguiendo tres tipos de sensaciones corporales: 1) sensaciones interoceptivas: informan sobre los procesos internos del organismo (cenestesias); 2) sensaciones propioceptivas: informan sobre la situación del cuerpo propio en el espacio (cinestesias); 3) sensaciones exteroceptivas: informan sobre los objetos del medio externo (vista, oído, gusto, olfato y tacto). Dentro de este marco epistemológico, es clave la noción de «transducción», la cual denota la transformación de un tipo de energía en otra de distinta naturaleza, en nuestro caso el proceso por medio del cual una célula convierte un estímulo externo o interno al cuerpo propio en impulsos eléctricos que viajan por el sistema nervioso central hacia la zona del cerebro encargada de su decodificación para la habilitación de la sensación respectiva.

campos hyléticos por la «heterogeneidad» de los datos hyléticos que los conforman, estando todos estos campos íntegramente colmados y sin fisuras internas. Nuestro autor aclara que «homogeneidad y heterogeneidad son el resultado de dos diferentes modos fundamentales de unión asociativa, en donde lo semejante es evocado por lo semejante y contrasta con lo desemejante»<sup>141</sup>. En tanto que la relación de contraste hace posible la diferencia entre diversos campos sensoriales, una fusión de semejanza constituye la consistencia interna de cada campo, tanto en el horizonte de la simultaneidad como en el de la sucesión. Así, por ejemplo, los colores que veo que conforman mi campo sensorial visual son semejantes entre sí y contrastan con los sonidos que escucho que conforman mi campo sensorial auditivo y que son semejantes entre sí.

Frente a esta multiestratificación de campos sensoriales sintetizados por asociaciones homogéneas, la conciencia interna del tiempo efectúa una síntesis pasiva de los datos de los múltiples campos sensoriales que da lugar a un campo perceptivo unificado por asociaciones heterogéneas que habilita la experiencia intencional propiamente dicha. En este sentido, la correspondencia entre los datos visuales, auditivos, olfativos, gustativos y táctiles que se presentan como escorzos de un mismo objeto está garantizada por la coexistencia temporal simultánea y sucesiva. Husserl se refiere a esta síntesis de los campos sensoriales de la siguiente manera:

Lo que designamos como «campo de percepción», como el campo de los predatos pasivos al que se dirige la aprehensión perceptiva para captar algo particular como objeto de percepción, constituye sin duda ya un campo de estructura mucho más compleja, constituido ya por la unificación sintética y la acción concurrente de varios «campos de sensación».<sup>142</sup>

---

<sup>141</sup> *Ibidem*, ob. cit., p. 82.

<sup>142</sup> *Ibidem*, p. 82. Para considerar la correlación de lo que ocurre entre las vivencias de la conciencia y los hechos del mundo que dan lugar a aquellas, Husserl habla de cierta unidad concreta «físico-estesiológica». Según esta unidad, a lo que acontece en los campos inmanentes de sensación en la conciencia le correspondería en paralelo una serie de eventos trascendentes que acontece en los campos materiales del mundo físico. Este paralelismo está pensado sobre la base de una relación «si... entonces...»: si hay un evento físico-real de tipo «x», entonces habrá una modificación sensible-conciencial de tipo «y». Esta unidad «físico-estesiológica» constituye para nuestro autor lo «concreto» de la experiencia; considerar separadamente el estrato físico del conciencial es «abstracto». Por este motivo, el cuerpo propio, gracias a que es algo del mundo físico (*Körper*) puede experimentar lo que ocurre en el mundo físico por medio de sensaciones (*Leibkörper*) (cfr. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II, ob. cit., § 40).

Estos análisis concernientes a la ordenación de las sensaciones en un campo por semejanza y contraste coinciden con la génesis trascendental del espacio. Este espacio concienzial es bidimensional porque en la conciencia no puede haber cuerpos tridimensionales: la conciencia no tiene profundidad extensiva, aunque sí tiene profundidad intensiva en función del relieve afectivo de la experiencia. La tercera dimensión del espacio, es decir, la de la profundidad, la introduce el movimiento cinestésico de la propia corporalidad. Cabe destacar también que, en la génesis trascendental del espacio, ni el campo sensible preexiste a los datos sensibles ni los datos sensibles preexisten al campo sensible; por el contrario, se da entre los mismos una articulación correlativa *sui generis*. Sin embargo, entre la formación del campo y la formación de los datos, existe una gradualidad que va de lo general a lo singular: las sensaciones son agrupadas por la conciencia en virtud de su semejanza genérica y, sobre la base de esta generalidad, se constituyen progresivamente unidades específicas destacadas. Como puede apreciarse, entre campo sensible y dato sensible, existe una relación análoga a la que existe entre el todo y la parte.

Y dado que todo dato hylético ocupa un lugar en el espacio y un momento en el tiempo, se sigue el carácter único e irrepetible de cada uno de estos datos. Dicho de otro modo, la «haecceitas» (*Diesheit*) de toda unidad hylética de conciencia presupone la irrepetibilidad de su donación espacial y temporal. Más específicamente, el principio de individuación que opera en la pasividad depende de tres factores interconectados: 1) la duración temporal del fenómeno considerado en sí mismo; 2) la duración temporal del fenómeno considerado dentro del tiempo universal; 3) el lugar espacial o tópico del fenómeno. Husserl se expresa al respecto diciendo lo siguiente:

Cada objeto no solo tiene necesariamente su «to on», su esencia comparable, o sea específica, por la cual puede ser enlazado en forma conceptual y general con otros objetos según el género y la especie. Tiene también constituida y como presupuesto de todas las síntesis de homogeneidad de este tipo y de comparaciones fundadas en ellas ya de antemano, su individualidad, su «haecceitas», esto es, es el mismo, constantemente reconocible, y en cuanto tal inherente a la conexión determinada de la vida originariamente constituyente.<sup>143</sup>

A nivel pasivo existe, entonces, una individuación del fenómeno, fruto de síntesis temporales y asociativas, que es previa a la individuación perceptiva y categorial.

---

<sup>143</sup> Hua XI, 145.

## 22. Datos hyléticos

Como insinuamos líneas más arriba, dentro de un mismo campo hylético, acontecen asociaciones de datos hyléticos por « semejanza », tanto en el horizonte de la simultaneidad como en el de la sucesión, que pueden destacarse por « contraste » del trasfondo. Por ejemplo, manchas rojas sobre un fondo blanco pueden generar ciertas unidades temporalizadas que pueden adquirir el carácter de primeras individuaciones preobjetivas. Husserl recuerda que, « en cuanto a su contenido, las síntesis más generales de datos sensibles destacados son las que se establecen por semejanza (homogeneidad) y contraste (heterogeneidad) »<sup>144</sup>. Estas leyes funcionan estableciendo un nexo entre un dato evocante (*weckendes*) y otro dato evocado (*gewecktes*); las relaciones de semejanza tienen una gradualidad intrínseca que va desde la igualdad total hasta la completa disimilitud. De acuerdo con esto, si la semejanza entre el dato evocador y el dato evocado alcanza un nivel máximo, entonces los elementos asociados se fusionan en una nueva unidad como resultado de su homogeneidad.

Existe, entonces, una doble dependencia de los datos hyléticos respecto de otros datos y del trasfondo para poder cobrar cohesión, relieve y capacidad afectante. La fusión por semejanza explica la conformación del horizonte interno de la sensación en virtud de la cohesión de sus componentes, y la relación de contraste explica la conformación del horizonte externo de la sensación en virtud de su despegarse respecto del trasfondo. Husserl se pronuncia al respecto del siguiente modo:

A una pluralidad grupal homogénea pertenecen tanto la fusión concreta como el contraste: todos los elementos de una pluralidad existen separadamente por medio del contraste, pero unos no están en oposición a otros, ya que unos y otros están especialmente unidos mediante una fusión sin contraste, por ejemplo, las manchas rojas sobre un fondo blanco. Por eso, en cada contraste, que por cierto sigue siendo un fenómeno de homogeneidad, se encuentra de otro modo un cierto elemento de fusión, algo que unifica homogéneamente los datos concretos y a la vez perturba la concreción en la ruptura de su continuidad.<sup>145</sup>

---

<sup>144</sup> Edmund Husserl, *Experiencia y juicio*, ob. cit., 80. Pareciera que, en las leyes asociativas de semejanza y contraste, reside el origen pasivo de los principios lógicos de identidad y no contradicción. En efecto, estas leyes explican el origen de la identidad y la diferencia a nivel perceptivo, en tanto que los principios citados habilitan esto mismo en el terreno de la lógica.

<sup>145</sup> Hua XI, 139.

La asociación por semejanza y contraste genera dos tipos posibles de síntesis: síntesis de cercanía (*Nahverschmelzung*) entre datos hyléticos contiguos, o síntesis de lejanía (*Fernverschmelzung*) entre datos hyléticos no contiguos. La primera remite a la síntesis que enlaza los distintos momentos de una unidad temporal de conciencia que se destaca en el campo sensible, es decir, la síntesis que compete al horizonte interno del dato sensible en su duración temporal. En este caso, interviene también la ley de asociación por contigüidad, puesto que la proximidad espacial constituye una condición de posibilidad para la fusión por homogeneidad. La segunda permite comprender las relaciones de semejanza que se pueden establecer entre unidades destacadas, aun cuando no haya contigüidad entre ellas; en este sentido, esta síntesis remite al horizonte externo de los datos sensibles. En ambos casos, por supuesto, se trata de enlaces inmanentes de datos hyléticos y no de vínculos causales entre objetos reales.

### **23. La afección**

Ahora bien, el núcleo sensible de la protohyle representa un contenido fáctico bruto proveniente del polo extraño al yo, del cual proviene aquello que se da y en el orden en que se da. Sin embargo, la capacidad de afección hylética no implica que en la protoimpresión hagan su ingreso unidades atómicas dotadas de un sentido en sí por fuera de su relación con la conciencia. Por el contrario, como sugerimos más arriba, pareciera que la afección es un fenómeno diferencial, puesto que lo que afecta a la conciencia no lo hace atomística, sino relacionamente, en virtud de la diferencia entre intensidades de lo que está en un primer plano y en un trasfondo.

En este sentido, es posible aseverar que no existen átomos de conciencia y que tampoco existen unidades no constituidas. Respecto a lo primero, el campo de lo preafectante es un ámbito de afecciones relativas y graduales, donde lo que se destaca y afecta lo hace siempre respecto a un trasfondo constituido por otras unidades afectivas o capaces de afectar. Las unidades resultantes de las síntesis pasivas no son átomos de conciencia, no equivalen a identidades sustanciales cerradas y dotadas de límites precisos, poseedoras de un sentido intrínseco y relacionables desde un punto de vista externo. Por el contrario, las individuaciones hyléticas son el diferencial entre sensaciones múltiples y cambiantes que se agrupan hasta constituir un elemento que afecta como una unidad dentro del campo de lo afectante. Respecto a lo segundo, aceptar unidades afectantes por fuera de un vínculo intencional sencillamente atentaría contra el principio fenomenológico de la correlación.

Ahora bien, los datos hyléticos diferenciados pasivamente cobran relieve, ganan fuerza afectiva y pueden, en primera instancia, afectar al protoyó, convirtiéndose en protoobjetos, y, en segunda instancia, provocar que el yo portador de una conciencia activa pueda dirigirles intencionalmente la mirada, donándoles un centro noemático de inteligibilidad y elevándolos así a la condición de objetos, puesto que, como sostiene Husserl, «orientarse aprehensivamente hacia esta unidad significa repetir en una disposición modificada el proceso de convertir una síntesis pasiva en una síntesis activa»<sup>146</sup>.

Nos parece importante en este punto realizar dos aclaraciones. Por un lado, podría parecer que se cae en un razonamiento circular cuando se sostiene, a la vez, que los datos hyléticos son condición de posibilidad de los objetos y que para obtener los datos hyléticos debo antes contar con un objeto. Aquí Husserl recurre al apotegma aristotélico de «no confundir lo primero en sí y lo primero para nosotros»<sup>147</sup>. En efecto, lo primero para nosotros es siempre la experiencia de un objeto y, por este motivo, la investigación genética es necesariamente regresiva, porque investiga la conformación de las sensaciones como lo primero en sí. Ya tempranamente distingue nuestro autor que «las sensaciones, e igualmente los actos que las aprehenden o las aperciben, son vividos, pero no aparecen objetivamente. Los objetos, por otra parte, aparecen, son apercibidos, pero no son vividos»<sup>148</sup>. Por otro lado, afirmar que el noema posee en su capa nuclear una «x vacía» hacia la que apuntan todos los escorzos del fenómeno y que, por tanto, ella da unidad al objeto, no implica sostener que la síntesis del sentido sea únicamente la que emana de un acto aprehensor, porque los análisis de las síntesis pasivas ponen en evidencia que el sentido brota tanto de un nivel de actividad como de un nivel de pasividad: la génesis de la sensación explicitada en la fenomenología genética contribuye a la génesis del sentido noemático explicitada en la fenomenología estática.

---

<sup>146</sup> Edmund Husserl, *Experiencia y juicio*, ob. cit., 228. Andrés Osswald comenta muy atinadamente que «para la formación de una unidad hylética es necesario: (1) que las fases que la componen sean sucesivas; (2) que aparezcan dentro de un campo sensible determinado (visual, táctil, etc.) y, con ello, ocupen un lugar en el espacio fijo, distinto de otras unidades en el mismo campo y en el mismo tiempo; (3) que sus momentos, tanto en la sucesión como en la simultaneidad, sean semejantes entre sí y que, por tanto, puedan ser objeto de un enlace de homogeneidad; (4) que las unidades se diferencien del trasfondo y que, en consecuencia, sean heterogéneas respecto tanto a otras unidades como al trasfondo» («Fenomenología de la sensación», *Thémata*, Revista de Filosofía, julio-diciembre, 2017, n.º 56, p. 76).

<sup>147</sup> Hua XI, 120.

<sup>148</sup> Hua XIX/I, 399.

Dentro de los campos sensitivos, entonces, existen unidades explícitas que se destacan del trasfondo y afectan al protoyó, así como también unidades implícitas que no lo afectan aquí y ahora, pero pueden hacerlo en circunstancias favorables, por lo cual los niveles hyléticos actualmente preafectantes deben ser pensados como potencialmente afectantes. En este sentido, Husserl afirma que «el dato que afecta se destaca de entre una pluralidad de datos que no afectan»<sup>149</sup>.

Nuestro autor ha advertido también un posible regreso al infinito en la relación que se establece entre el dato y el campo hylético. En efecto, para que ciertos datos hyléticos cobren relieve y se destaquen, deben ser asociados por semejanza, contraste y contigüidad en los procesos de las síntesis pasivas. Pero, para que esos elementos puedan ser sintetizados, ya deben haberse destacado ellos también antes de ser sintetizados. De manera que habría aquí una circularidad que hace que el destacarse no solo sea el producto de tal síntesis pasiva, sino también su condición de posibilidad. Análogamente al modo en que ha procedido con el problema recientemente citado de la prioridad entre objetos y datos hyléticos, para sortear esta dificultad Husserl denomina «ser-en-sí» a las unidades hyléticas sin llamatividad y «ser-para-mí» a las unidades hyléticas con llamatividad. Las primeras componen un campo hylético preafectante de lo «en-sí» y las segundas conforman un conjunto de datos hyléticos afectantes «para-mí». De este modo, el orden de la afección no supondría la misma afección, sino el orden de la preafección<sup>150</sup>.

Ahora bien, se da una gradualidad en la capacidad de afección de las unidades hyléticas dentro de un trasfondo que va desde un grado cero incapaz de afección hasta un grado que provoca una afección sobre el protoyó y una posible reacción de parte del yo. En rigor, existen tres umbrales respecto de la afección: 1) un umbral mínimo para que pueda haber afección; 2) un umbral diferencial para que pueda percibirse un contraste entre el dato y el campo; 3) un umbral máximo tolerable por la afección. En este sentido, puede decirse, metafóricamente, que los «estímulos» del entorno compiten pasivamente por ganar llamatividad, afectar al protoyó y así despertar la atención del yo portador de una conciencia activa, que puede volcarse hacia ellos y dar intencionalmente una respuesta. Es decir, la sensación llama (*anrufet*) la atención del yo, el que, por su parte, responde (*antwortet*) con una acción si decide volverse (*zuwendet*) hacia lo que lo afecta. Husserl señala al respecto:

... los estímulos sensibles luchan por su existencia, a saber, una existencia en la forma que produce la dirección del yo que responde. Toda afección tiene algo así

---

<sup>149</sup> Edmund Husserl, *Experiencia y juicio*, ob. cit., p. 83.

<sup>150</sup> Cfr. Edmund Husserl, «Analysen zur passiven Synthesis», *Husserliana XI*. Den Haag: M. Nijhoff, 1966.

como un modo de fuerza, no solo toca al yo, sino que, por así decirlo, le importa, lo despierta y lo atrae.<sup>151</sup>

Se denomina «afección», entonces, al impacto que produce el dato hylético sobre el protoyó al haberse destacado de un trasfondo predado. Se trata de un fenómeno de conciencia, es decir, no nos afecta algo causalmente a nivel físico, sino que lo que nos afecta ya está predeterminado por las síntesis pasivas de la conciencia. En este sentido, si la afección es un fenómeno enteramente subjetivo, entonces no cabe confundirla con una acción del mundo sobre el sujeto psicofísico. Husserl parece apuntar en esta orientación cuando comenta: «Afección y acción no deben separarse una de la otra demasiado. ¿No es la afección un mero premodo de la acción, el modo del despertar de la acción?»<sup>152</sup>. Se trata también de un fenómeno intersticial que hace de puente entre la pasividad y la actividad, porque es anterior a los actos del yo, los condiciona y los predelinea.

El término «afección», en rigor, tiene dos acepciones que revelan sus dos sentidos fenomenológicos: la recepción pasiva de estímulos y la resonancia emotiva correlativa. Husserl relaciona esta doble acepción de la afección con los polos noético-noemáticos de la conciencia y sostiene que «la afección es noéticamente un modo de la intencionalidad constituyente y noemáticamente un modo de la unidad intencional»<sup>153</sup>. Nuestro autor también aclara que «la fuente originaria de toda afección se encuentra y solo puede encontrarse en la protoimpresión y su mayor o menor afectividad. De ahí parten las líneas de la evocación afectiva, esto es, de la conservación y propagación de la afectividad»<sup>154</sup>.

## 24. Los sentimientos

Hemos mencionado recién que la afección presenta una doble cara fenomenológica: la que despliega la receptividad y la que despliega la afectividad. Habiendo visto el primer aspecto de la afección en el apartado anterior, corresponde ahora encarar el estudio del segundo aspecto. Pues bien, los protosentimientos que intervienen en la receptividad protohylética pueden ser reducidos al placer (*Lust*) y al displacer (*Unlust*) que las afecciones provocan sobre el protoyó sintiente. Husserl apunta así la cuestión: «Sentimiento como "atrayente" o "rechazante". El contenido destacado es una mera condición de la afección, pero no

---

<sup>151</sup> Hua XLII, 34.

<sup>152</sup> Hua Mat VIII, 350.

<sup>153</sup> Hua Mat VIII, 193.

<sup>154</sup> Hua XI, 168.

afecta verdaderamente. El sentimiento sí afecta a la manera de la "atracción" o del "rechazo"»<sup>155</sup>. Toda afección motiva instintivamente una atracción hacia lo que se muestra como agradable y una repulsión hacia lo que se muestra como desagradable, activando cinestesis a través de las cuales se satisfacen intenciones instintivas o se repelen estímulos amenazantes, lo que condiciona el modo en que el polo yoico se relaciona con el polo no yoico. Roberto Walton expresa la misma idea en estos términos: «Los sentimientos condicionan los datos hyléticos y motivan cinestesis por medio de las cuales se satisfacen intenciones impulsivas»<sup>156</sup>.

La afección hylética, en consecuencia, varía en intensidad no solo de acuerdo con su mayor o menor relieve respecto del trasfondo, sino también en virtud del grado de impacto placentero o displacentero capaz de provocar; repercute en una mayor o menor atracción o repulsión instintiva por parte del protoyó afectado e, intencionalmente, en la atención interesada o desinteresada del yo portador de una conciencia activa, dado que, en palabras de nuestro autor, «cuanto más intensa es la afección, tanto más fuerte es la tendencia hacia la entrega, esto es, hacia la aprehensión»<sup>157</sup>. Queda claro, entonces, que el núcleo sensible del contenido protohylético no afecta al protoyó inmediatamente, sino mediatamente, es decir, que el núcleo sensible del contenido protohylético es condición necesaria pero no suficiente para que haya afección, porque, sin la mediación de los protosentimientos, no es posible despertar la atracción o el rechazo. Es una firme tesis husserliana, en consecuencia, que «el contenido es lo extraño al yo, pero el sentimiento es ya yoico»<sup>158</sup>.

---

<sup>155</sup> Hua Mat VIII, 351.

<sup>156</sup> Roberto Walton, «Prolegómenos a la correlación intencional y a la lógica trascendental», I Jornadas Nacionales de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, 2014.

<sup>157</sup> Edmund Husserl, *Experiencia y juicio*, ob. cit., p. 84. Esta variabilidad afectiva explica por qué un recuerdo de un evento importante de hace muchos años puede ser más nítido y más vívido que un recuerdo de algo trivial acontecido hace un par de días: la fuerza afectiva del evento importante fue mucho mayor y por eso fue retenido con mucha mayor atención que el evento trivial. Los intereses dirigen la atención en nuestra vida, respondiendo a motivaciones activas y pasivas, conscientes e inconscientes, actuales y habituales. La atención acompaña todo aquello que nos interesa en nuestros actos y dispone de un foco nuclear en lo intencionado y de un contorno periférico de gradual difuminación. La atención puede compararse con una fuente lumínica: el foco luminoso proporciona el grado de claridad máxima alrededor del cual se extiende un margen de penumbra creciente que culmina en la oscuridad completa.

<sup>158</sup> Hua Mat VIII, 352. Husserl rescata en clave fenomenológica la idea escolástica de que todo lo que se recibe se recibe al modo del recipiente: «Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur». Esta famosa sentencia de inspiración aristotélica se puede hallar en las

## 25. Las cinestesis

Ahora bien, el núcleo sensible y los sentimientos sensibles se vinculan funcionalmente con las cinestesis sensibles, es decir, con las sensaciones de movimiento del cuerpo propio, las cuales responden a instintos protoyoicos y de las cuales depende, en gran medida, el modo de la afección y la acción. En rigor, las cinestesis son sensaciones por medio de las cuales el sujeto es consciente de los movimientos de su cuerpo. Como sensación, no se localizan en el espacio, como lo están los movimientos corporales mismos, sino más bien en el flujo de la vida de la conciencia. Roberto Walton recapitula la cuestión que venimos tratando así:

Solo cuando comienza a organizarse en virtud de fusiones asociativas de semejanza, la motivación del movimiento corporal y la complacencia del sentimiento, la hyle puede afectar en el modo de protoobjetos a los que se vuelve el sujeto dando lugar a la relación intencional en que se constituyen objetos.<sup>159</sup>

En rigor, la síntesis cinestésica es de índole mixta: es activa porque es responsable de la percepción de los objetos a través de los movimientos corporales, y es pasiva porque provoca la organización asociativa de los datos hyléticos que destacan en los campos hyléticos. O sea, las cinestesis sensibles son motivantes respecto a la percepción intencional y, a la vez, son motivadas por instintos, al igual que los sentimientos sensibles. Por esta ambivalencia, las cinestesis poseen un carácter mediador entre las síntesis activas y pasivas, lo cual favorece la continuidad de la experiencia. Husserl dice, genéricamente, que «la conciencia presupone esencialmente el curso continuo de los complejos de sensaciones cinestésicas correspondientes que entran en juego en el trasfondo de la atención»<sup>160</sup>. Y Luis Rabanaque agrega, específicamente, que «con cada complejo cinestésico se da, conjuntamente, un cierto campo de sensación impleccionado de tal o cual manera, y con cada cambio de dicho complejo cinestésico se verifica una transformación determinada del campo de sensación»<sup>161</sup>.

---

siguientes obras: Proclo *Liber de causis*, q. 24, a. 8, arg. 6; Dionisio Areopagita: *De divinis nominibus*, cap. 4, § 1, Boecio: *De consolacione philosophiae*, V, § 4; Tomás de Aquino: *In II Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 1, arg. 3.

<sup>159</sup> Roberto Walton, «Prolegómenos a la correlación intencional y a la lógica trascendental», I Jornadas Nacionales de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, 2014.

<sup>160</sup> Hua IV, 128.

<sup>161</sup> Luis Rabanaque, «Campo de trasfondo y dato hylético», en *Revista Ágora*, España, Universidad Santiago de Compostela, 1993, vol. 12, n.º 2, pp. 7-22.

Por una parte, Husserl plantea que el cuerpo propio no es solamente un objeto constituido por la conciencia trascendental en su autoobjetivación mundana (*Körper*: cuerpo propio objetivo), sino que tiene una dimensión constituyente junto al propio ser de la conciencia trascendental, a través de las cinestesis y los sentimientos que posibilitan la percepción y los demás actos intencionales (*Leib*: cuerpo propio subjetivo). Por otra parte, para que la experiencia sea posible, el dato impresional debe estar dado de antemano, a fin de que acontezcan los procesos de temporalización y asociación que dan origen a la correlación protohylética entre el polo yoico y el polo no yoico del curso vital. Y la conciencia trascendental debe estar configurada de tal manera que esos datos hyléticos puedan ingresar en ella impresionalmente, lo cual requiere de la receptividad del cuerpo propio, a través de los sentidos externos y los órganos corporales asociados que lo hacen posible. De allí que Ludwig Landgrebe considere que la corporalidad queda incorporada a la dimensión profunda de la subjetividad trascendental «como condición trascendental de posibilidad de todo nivel superior de la conciencia y de su carácter reflexivo»<sup>162</sup>.

A diferencia de las sensaciones representativas de los objetos, las cinestesis, como sensaciones de movimiento del cuerpo propio, están siempre a nuestra disposición: podemos activarlas, desactivarlas, repetirlas o variarlas libremente. Sostiene Husserl que «yo puedo cambiar mi posición de tal manera que podría transformar todo allí en un aquí, es decir, que yo podría ocupar corporalmente cualquier lugar espacial, mediante la libre modificación de mis cinestesis y, en particular, del andar»<sup>163</sup>. Y dado que el cuerpo propio es el órgano de la voluntad, ya que el yo puede moverlo inmediatamente, a diferencia del resto de los objetos, a los que mueve mediatamente, las cinestesis transcurren bajo el modo del «yo puedo», «yo obro» o «yo hago», con su horizonte de libres posibilidades de movimiento. De allí que Luis Rabanaque sostenga lo siguiente:

... las cinestesis constituyen sistemas parciales que se reúnen en un sistema total al que puede describirse como un horizonte vacío de libertad práctico, en

---

<sup>162</sup> Ludwig Landgrebe, «Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte», en *Phänomenologische Forschungen*, 3, 1976, p. 35. Si el cuerpo propio es constituyente, entonces también es un sustrato de habitualidades y capacidades, lo cual parece constatarse a través de ciertas formas típicas de actuar como caminar, hablar, escribir, tocar el piano o andar en bicicleta. Sin embargo, no es lícito equiparar conciencia y corporalidad, porque esta última es condición necesaria pero no suficiente para la experiencia de la conciencia. Autores como Maurice Merleau-Ponty, Mikel Dufrenne, Michel Henry y Jean-Luc Marion han profundizado y matizado la fenomenología de la corporalidad en variadas direcciones.

<sup>163</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ob. cit., p. 184.

el cual están implicadas todas las posibles posiciones del cuerpo con sus órganos y asimismo todas sus capacidades.<sup>164</sup>

## 26. Reproducción y anticipación

Junto a la protoasociación que tiene lugar entre los datos hyléticos coexistentes, hay un despertar asociativo que va más allá de la protoimpresión en dirección hacia el pasado en una asociación retrospectiva (reproducción) y en dirección hacia el futuro en una asociación prospectiva (anticipación). En este sentido, el recuerdo y la espera, como actos intencionales, son posibles, respectivamente, gracias a la síntesis pasiva de la reproducción y de la anticipación.

En la reproducción, una semejanza entre algo acaecido en el presente y algo hundido en el olvido del pasado, habilita la posibilidad asociativa del recuerdo. Husserl explicita esta cuestión de la siguiente manera:

Esta relación o, como podríamos decir sin más, esta síntesis presupone un «eslabón-puente» que extiende su arco como una síntesis especial por medio de la semejanza. Mediado de este modo, un presente se da con otro presente del pasado y, correlativamente, toda la conciencia de presente se vincula con otras conciencias ya hundidas en la síntesis universal, que proporciona el marco para síntesis evocativas particulares y reproducciones particulares.<sup>165</sup>

Esto explica, como sostiene nuestro autor, de qué modo se realiza una evocación determinada, esto es:

... lo que da preeminencia a una semejanza en la multiplicidad de semejanzas, para construir un puente, y cómo cada presente puede finalmente entrar en relación con todos los pasados, cómo más allá de la retención viviente puede entrar en relación con el ámbito total de los olvidos. Es evidente que solo de este modo puede ser resuelto completamente el problema de cómo el yo puede obtener conciencia de que posee detrás de sí un infinito campo de vivencias pasadas como vivencias propias.<sup>166</sup>

En la anticipación, la experiencia sedimentada con cierto estilo y cierta coherencia proyecta a futuro otra experiencia que converge con ese estilo y esa

---

<sup>164</sup> Luis Rabanaque, *Roberto Walton, intencionalidad y horizonticidad*, ob. cit., p. 220.

<sup>165</sup> Hua XI, 123.

<sup>166</sup> Hua XI, 123.

coherencia, siendo esta proyección pasiva lo que habilita la posibilidad de la espera. En este sentido, Husserl asevera:

... se espera que el devenir ulterior sea análogo al devenir anterior, según el mismo estilo continuo de transcurso: si hay una no modificación de este o aquel contenido cualitativo y configurado, entonces hay una no modificación de un contenido igual, y si hay una modificación, entonces estará predelineada precisamente una modificación, pero del mismo estilo de modificación que hasta ahora.<sup>167</sup>

Como puede apreciarse, esta síntesis pasiva habilita fenomenológicamente a la inducción como metodología científica, tal como nuestro autor lo explicita cuando dice:

... la inducción no es en su origen primario un proceso de deducción lógica y, por tanto, ni pertenece a la esfera del juicio predicativo ni es el nombre de un tipo de demostración, sino que pertenece al ámbito de la experiencia misma y al proceso de predelineamiento, en relación con la remisión o, sencillamente, la inducción, a partir de la experiencia adquirida de la certeza de ser.<sup>168</sup>

## **27. Racconto de pasividad primaria**

Haciendo un *racconto* de lo expuesto, podemos decir que, solo cuando comienza a estructurarse en el horizonte de lo simultáneo y de lo sucesivo en virtud de fusiones asociativas de semejanza, de la fruición del sentimiento y de la motivación de las cinestesis con base en impulsos instintivos, puede el dato hylético ganar llamatividad respecto del campo hylético de trasfondo; así se organiza en unidades temporales diferenciadas que pueden llegar a afectar al prototyó al modo de protoobjetos pasivamente constituidos, a los que ulteriormente puede llegar a dirigir la mirada interesada el yo portador de una conciencia activa, lo cual da lugar a la correlación que permite constituir objetos trascendentes a través de actos estrictamente intencionales.

---

<sup>167</sup> Hua XI, 186.

<sup>168</sup> Ms. A VIII II, 109.

Conviene citar aquí un texto husserliano que sintetiza magistralmente los tópicos de la fenomenología genética que hemos recorrido:

La operación de la pasividad, y en ella como nivel inferior la operación de la pasividad hylética, es producir sin cesar para el yo un campo de objetividades «pre-dadas» y eventualmente «dadas» con ulterioridad. Lo que se constituye, se constituye para el yo y debe constituirse finalmente un mundo circundante plenamente real, dentro del cual vive y opera el yo, y por el cual, por otro lado, es constantemente motivado. Lo que se constituye en el modo de la conciencia solo está ahí para el yo en la medida en que lo afecta. Algo constituido está «pre-dado» en la medida en que ejerce un estímulo afectante y está «dado» en la medida en que el yo ha seguido al estímulo y se ha vuelto hacia él prestándole atención y captándolo. Estas son formas fundamentales de la objetivación: las unidades afectantes deben constituirse a fin de que pueda constituirse en el sujeto un mundo de objetos.<sup>169</sup>

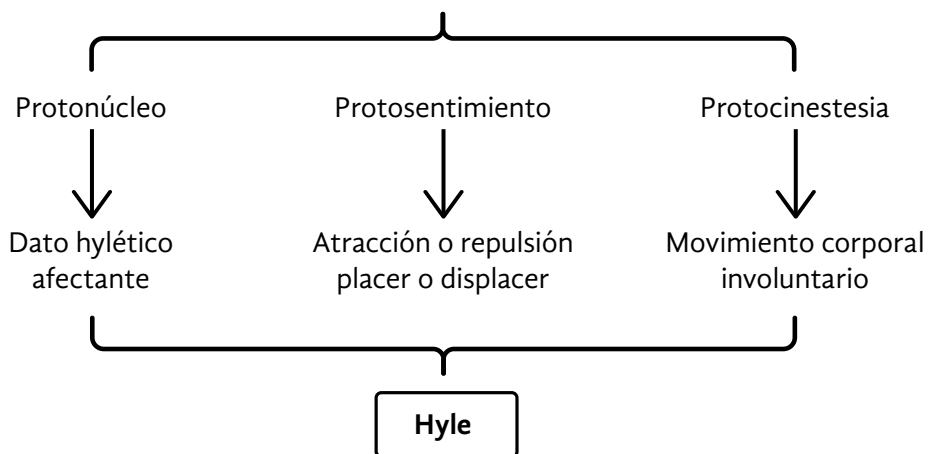
Resumimos los desarrollos de la síntesis pasiva asociativa en el siguiente esquema:

---

<sup>169</sup> Hua XI, 162.

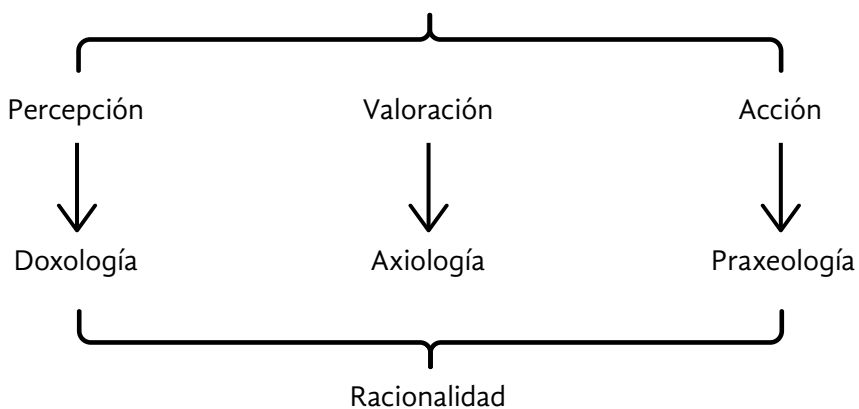
**Protohyle**

(Flujo indiferenciado del presente viviente: indiferenciación originaria entre yo y no yo)



(Correlación intencional: diferenciación originaria entre yo y no yo)

Da lugar a



## 28. Pasividad secundaria: génesis de la historia intencional

El yo no solo es afectado en una pasividad primaria por los datos hyléticos en el presente viviente, sino también en una pasividad secundaria por la sedimentación de sus propios actos, en cuanto adquisiciones que se conectan asociativamente con el presente viviente. Si bien la adquisición de habitualidades y capacidades que densifican su vida presupone los actos, el proceso de su formación escapa a la dimensión yoica y corresponde a la esfera de la pasividad. En este contexto, Husserl sostiene:

... el ego se constituye para sí mismo en la unidad de una historia. Y si hemos dicho que en la constitución del ego están incluidas todas las constituciones de todas las objetividades inmanentes y trascendentes, ideales y reales, que existen para él, entonces hay que agregar ahora que los sistemas constitutivos, por medio de los cuales estos y aquellos objetos y categorías de objetos existen para el ego, solo son a su vez posibles dentro del marco de una génesis histórica.<sup>170</sup>

Husserl ofrece, entonces, otro nivel de análisis preegológico, a fin de comprender la intencionalidad de la conciencia y todas sus objetivaciones como el resultado de un proceso constituido pasivamente que se forja a partir de la temporalidad y la historicidad. Nuestro autor afirma que «toda vivencia particular de la conciencia, al presentarse temporalmente, tiene su propia historia, es decir, su génesis temporal»<sup>171</sup>. Este análisis de la pasividad secundaria puede retrotraerse desde el nivel de la emergencia de un yo dotado de conciencia activa que se dirige interesadamente hacia los objetos del mundo, en virtud de una historia intencional, hasta el fluir primigenio de un preyo que presenta habitualidades y capacidades instintivas heredadas de manera generativa y que debe ser metódicamente reconstruido en la reflexión fenomenológica.

---

<sup>170</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ob. cit., p. 131. Adviértase el modo en que la doctrina del yo evoluciona en el pensamiento de Husserl. Mencionamos tres momentos: 1) Yo empírico: «El yo, fenomenológicamente reducido, no es nada peculiar que flote sobre sus múltiples vivencias, es simplemente idéntico a la unidad sintética propia de estas» (Hua XIX, 363). 2) Yo puro: «Prescindiendo de sus modos de relación o de sus modos de comportamiento, está completamente vacío de componentes esenciales, no tiene absolutamente ningún contenido desplegable, es en sí y para sí indescriptible: yo puro y nada más» (Hua III, 180). 3) Yo como sustrato de habitualidades y capacidades: «El yo, en virtud de la conformidad con la legalidad de la génesis trascendental, gana con cada uno de los actos irradiados por él una nueva propiedad inmanente» (Hua I, 179).

<sup>171</sup> Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, México, UNAM, 2012, p. 278.

## 29. Preyó, protoniño y pecho materno

El preyó es un centro no reflexivo de irradiación de operaciones instintivas, vinculado a la corriente temporal pasiva que se muestra en un horizonte de pasado lejano. En tanto el protoyó (*Ur-Ich*) «me es próximo», puesto que es el suelo en que se funda la manifestación del presente viviente, el preyó (*Vor-Ich*) «me es distante», puesto que se trata de un nivel del pasado que no coincide con el yo que soy actualmente, sino que está profundamente oculto en la historia de mi conciencia. Husserl lo denomina también «yo-impulsivo», «yo de los instintos», «polo de los instintos originarios» y «polo de los instintos aún indeterminados»<sup>172</sup>. Si el protoyó, como vimos, opera en el presente viviente como automanifestación prerreflexiva de la vida, el preyó, en cambio, remite a la subjetividad germinal que inicia de modo instintivo su vida temporalmente considerada. En este sentido, Husserl asevera que «en mi presente trascendental está implícito mi pasado trascendental y todos los niveles de mi ser infantil trascendental con mi mundo en cada caso correlativamente constituido»<sup>173</sup>.

Ahora bien, para pensar el preyó que opera en la pasividad secundaria, es necesario recurrir a un método reconstructivo, puesto que no tenemos acceso directo a nuestra experiencia infantil, aun cuando tenemos certeza de haber sido niños y, previamente, bebés. Este método tiene una doble vertiente: desde adentro (rememoración como auxiliar metodológico para la consideración de la segunda infancia, esto es, los acontecimientos de la infancia que pueden ser recordados), y desde afuera (empatía como auxiliar metodológico para la consideración de la primera infancia, esto es, los acontecimientos de la infancia que no pueden ser recordados). Por medio de la primera, yo puedo rememorar las primeras experiencias recordables de mi infancia y reflexionar sobre ellas, aunque choco inexorablemente con el límite de un olvido esencial, más allá del cual, sin embargo, se extiende un campo vital que remite a mi nacimiento y, antes aún, a mi vida intrauterina. Por medio de la segunda, yo puedo percibir a un bebé en mi presente, empatizar con él y, mediante una transferencia analogizante de sentido, imaginarme como portador del cuerpo propio del bebé. Para que esto sea posible, debo reconstruir a través de la imaginación mi estado psicofísico, porque no puedo parificar empáticamente con un bebé tal como lo hago con otro adulto.

Esta transferencia analogizante de sentido es, entonces, problemática porque no se hace a partir de un cuerpo propio de un sujeto adulto, sino de un cuerpo propio de un bebé recién nacido, o de un pequeño infante que gatea, o de un

<sup>172</sup> Hua Mat VIII, 257; Hua Mat VIII, 254; Ms. E III 9 18a; Hua Mat VIII, 49.

<sup>173</sup> Hua XV, 583.

niño que comienza a dominar paulatinamente la marcha erguida. En esta instancia, interviene la imaginación para posibilitar no solo que me represente como si ocupara el lugar del otro, sino también para volverme accesible la experiencia de su corporalidad y, por su mediación, la presentificación concomitante de su mundo. Husserl plantea esta dificultad de la siguiente manera:

Si retrocedo ahora a los estadios más tempranos de mi desarrollo, entonces se modifica mi ego primigenio y en él mi intencionalidad referida a los otros y a la constitución intersubjetiva. Todo esto se modifica retroactivamente y, entonces, se trata de modificaciones que no puedo hacer intuitivamente reproductivas a partir del recuerdo de mi infancia, al menos en parte, y tampoco por medio de la empatía en el bebé que veo exteriormente y no comprendo mejor que a los gatitos. Comprender al niño en su explicitación, comprender mi propia infancia en su primer estadio de desarrollo, significa comprender la marcha originaria de la intencionalidad constitutiva, marcha por medio de la cual pude convertirme en el yo que soy como el yo que ahora experiencia el mundo.<sup>174</sup>

En síntesis: puedo representarme, a partir de la empatía presente de bebés (vía externa), cómo fue mi infancia temprana. Al hacerlo, reconstruyo un pasado al que no puedo acceder inmediatamente por completo por medio de la rememoración, pero que puedo imaginar como si lo hubiera vivido efectivamente (vía interior).

Dado que se refiere al traspaso de la etapa en la que no es posible la rememoración a la etapa en la que esta es posible, el pasaje de la primera a la segunda infancia implica el desarrollo de las estructuras trascendentales que son condición necesaria para la constitución de la experiencia y su respectiva posibilidad de recuerdo. En efecto, la imposibilidad del recuerdo está asociada con el hecho de que el acto rememorante no logra dar con la cadena de retenciones que lo hacen posible. Y si no es posible el proceso de modificación retencional ligado a la temporalidad longitudinal, se puede pensar que la temporalidad transversal que posibilita las vivencias con sus fases de retención, impresión y protensión no se encuentra disponible desde el comienzo de la vida. El recuerdo presupone, por un lado, como condición necesaria, que el flujo temporal se organice y posibilite el proceso de modificación retencional, y, por otro lado, como condición suficiente, que lo dado esté dado perceptivamente. En este sentido, sostiene Husserl que «el ser del yo en la pretemporalidad significa que el comienzo ya presupone

---

<sup>174</sup> Hua XXXIX, 479.

al yo como lo que puede ser despertado a la vida temporalizante»<sup>175</sup>. El preyo, por lo tanto, es un yo del pretiempo (*Vor-Zeit*), el cual está asociado a un fluir indiferenciado que todavía no está articulado según las fases de la conciencia inmanente del tiempo, motivo por el cual no se puede hablar aquí propiamente de un antes o de un después.

El preyo con el que empatizo cuando realizo la transferencia analogizante de sentido es el sujeto infantil de los instintos, entendidos estos como habitualidades y capacidades filogenéticamente adquiridas. Estos instintos favorecen la protoobjetivación y la constitución del protomundo desde la condición del protoniño en el seno materno, mediante un sistema de datos sensibles, asociaciones afectivas y movimientos cinestésicos. Sobre esta cuestión Husserl sostiene lo siguiente:

Estamos obligados, pues, a suponer para el inicio de la primera infancia ya un sistema de impulsos siempre operante al que se le ha de atribuir toda la proto pasividad intencional que está presupuesta por todo desarrollo. El preyo con su sistema impulsivo en la protoforma y en el protocontenido repercute en la pasividad y luego en la actividad.<sup>176</sup>

En efecto, el mundo adulto, según Husserl, es el correlato de la intersubjetividad trascendental desarrollada, es decir, de la «experiencia comunalizada de los adultos»<sup>177</sup>. Por este motivo, el rol que desempeñan los infantes, tanto los que atraviesan la primera infancia como los que transitan la segunda, es periférico respecto de la constitución del sentido y las vigencias que rigen en el mundo. Comenta respecto del mundo ya constituido:

A este mundo pertenecen los niños, pero no como cosujetos, como si a través de su vida experienciante coconstituyeran este mundo en su estructura de ser, sino, de manera similar a los animales, en cierta manera secundaria, en cierta manera como cosujetos y, sin embargo, como no contando.<sup>178</sup>

Sin embargo, sostiene que la actividad del niño en el mundo infantil se orienta teleológicamente a la constitución del mundo adulto:

El mundo mismo tiene una infancia y crece hacia el mundo maduro —en el niño humano y en su crecimiento—, pero por cierto la constitución del mundo no es

---

<sup>175</sup> Hua XXXIX, 473.

<sup>176</sup> Hua XLII, 102.

<sup>177</sup> Hua Mat VIII, 243.

<sup>178</sup> Hua Mat VIII, 243.

asunto de este hombre individual que crece, sino de la intersubjetividad de los hombres que maduran y ya han madurado —con lo cual, el juego, dicho analógicamente, se repite—. <sup>179</sup>

Dado que la primera infancia implica una indiferenciación originaria en la que no hay propiamente hablando un vínculo entre el sujeto y el mundo, puede decir Husserl que «antes del mundo reside la constitución del mundo, reside mi autotemporalización en el pretiempo y reside la temporalización intersubjetiva y reside la temporalización intersubjetiva en el pretiempo intersubjetivo»<sup>180</sup>. El vínculo originario, entonces, lo constituye una protorrelación que se establece entre el sujeto y el otro, y no entre el sujeto y las cosas. Se trata de una intersubjetividad originaria en la que, más que relación (*Beziehung*) con el otro, hay una suerte de fusión (*Verschmelzung*) con el otro que establece la base sobre la que se asienta la constitución del mundo. Esta fusión originaria se ve paradigmáticamente en la relación que se da entre madre e hijo, lo cual implica que no es posible separar en esta instancia el cuerpo del niño del cuerpo de la madre. Escribe Husserl:

Lo primero en materia de intención del yo y plenificación es la intención que tiene lugar en el estado de seguridad vital proporcionado por la madre. Así con ello es regulada también a partir de ahí la constitución del primer mundo circundante.<sup>181</sup>

La protorrelación madre-hijo proporciona el estado de seguridad vital de donde emerge el «volverse-hacia», que da lugar a la constitución del mundo. De esta manera, el vínculo con las cosas y el mundo está mediado, desde el comienzo, por el otro. En efecto, la vida instintiva no vuelve al ser humano, en primer lugar, hacia el mundo y sus objetos, sino hacia el cuerpo carnal de su madre. En esta protorrelación madre-hijo, apunta Husserl, más que de una explícita empatía (*Einfühlung*), hay que hablar de una implícita protoempatía (*Ur-Einfühlung*): «En lugar de empatía, que es explicitante, hay que hablar aquí de una proto-intencionalidad de la manifestación de una continuidad con los otros»<sup>182</sup>.

---

<sup>179</sup> Hua Mat VIII, 75.

<sup>180</sup> Hua XV, 597.

<sup>181</sup> Hua XXXIX, 474.

<sup>182</sup> Hua Mat VIII, 437.

### 30. Los instintos y la teleología

Entre los protoinstintos que regulan las reacciones originarias preyoicas, Husserl alude especialmente al instinto de autopreservación, aunque también menciona otros de vital importancia: de objetivación, de mundanización, de nutrición, de protección y de sexuación. Valga aclarar que las nociones de «protoinstintos» e «instintos» remiten a lo mismo, aunque la primera lo hace desde una dimensión no intencional (indiferenciada), y la segunda, desde una dimensión intencional no objetivante (diferenciada). Estos protoinstintos son habitualidades y capacidades filogenéticamente sedimentadas a nivel comunitario que se corroboran de forma ontogenética en el comportamiento atávico de todo individuo. El filósofo moravo sostiene que «los instintos, en sentido habitual, se relacionan con metas lejanas, originariamente ocultas, impulsando hacia ellas a través del encadenamiento de impulsos parciales que sirven a la preservación de la especie o a la autopreservación del individuo de la especie»<sup>183</sup>.

Husserl entiende que la dinámica de la instintividad trascendental, la cual involucra el impulso, el cumplimiento y la plenificación, prefigura de manera pasiva la teleología que regirá en la esfera cognitiva, valorativa y volitiva de la vida activa, y deja en claro lo siguiente:

... la unidad del proceso de intención-cumplimiento es el telos, esto es, que se cumplimenta la intención instintiva, que se dirige desde el principio a este uno-en-otro de la intencionalidad y su relajación, y que se cumple como proceso unitario, no en una fase, sino en el hacer continuo.<sup>184</sup>

En líneas generales, la impleción impulsiva es la protoforma del acto y de los procesos de cumplimiento entre intenciones vacías e intuiciones significativas

---

<sup>183</sup> Hua XLII, 93. Cabe aclarar que para Husserl no es lo mismo instinto (*Instinkt*) que pulsión (*Trieb*): el primero es estable y permanente, en tanto que la segunda es transitoria y cambiante. Con todo, sedimentándose y habitualizándose, la pulsión puede adquirir cierta estabilidad y permanencia similar a la del instinto (cfr. Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1993).

<sup>184</sup> Hua Mat VIII, 326. Javier San Martín es taxativo cuando dice que «la teleología es, según Husserl, la forma de la conciencia misma, la forma de todas las formas. La noción de intencionalidad husserliana equivale a esa forma tendencial: los actos humanos tienen o proyectan una meta, un fin, un telos, son teleológicos.» (Javier San Martín, «La fenomenología de Husserl como utopía de la razón», ed. cit, p. 57). Repárese en que esta teleología no se despliega en torno a la necesidad de sus procesos, como acontece con el carácter dialéctico de la teleología hegeliana, sino en relación con la contingencia de su transcurso, respetando la libertad y la responsabilidad de los actores intencionales.

que acontecen en la vida activa. En efecto, Husserl sostiene que «en el proto-nivel opera el yo de los instintos con metas instintivas no desveladas. El instinto recorre diversos modos, se plenifica y con ello vuelve ahora patente la meta de plenificación»<sup>185</sup>.

Ahora bien, desde el pasaje del dirigirse indeterminado hacia el dirigirse determinado de los actos, opera una especie de tanteo en el cual el instinto, ciego originariamente en cuanto a sus metas, adquiere determinación de forma paulatina cuando se produce la primera impleción o cumplimiento. Para esclarecerlo, Husserl reconstruye el modo en que, mediante ciertos protoinstintos, el protoniño se orienta por primera vez hacia el pecho materno como protoobjeto pasivamente constituido de un protomundo que comienza a predelinearse. A la indiferenciación inicial de la vida intrauterina, le sigue el nacimiento y la escisión originaria entre el preyo del protoniño y el no yo del cuerpo materno. Impulsado por el instinto de nutrición, el tanteo inicial de la boca del lactante hacia el pecho materno puede manifestar ciertos intentos fallidos antes de lograr la primera impleción. Por este motivo, el instinto solo confirma lo que busca cuando efectivamente lo encuentra, tomando esta primera plenificación como punto de partida para la repetición del comportamiento eficaz. Andrés Osswald aclara lo que sigue:

... el criterio que permite distinguir en el tanteo entre los comportamientos eficaces y los ineficaces, *i.e.* entre los que conducen a la plenificación y los que no, depende de la obtención de placer. En efecto, el yo se vuelve hacia lo que, al afectarlo, le produce placer y, de manera concomitante, no se vuelve hacia lo displacentero.<sup>186</sup>

De este modo, el binomio afectivo de atracción (*Anziehen*) y rechazo (*Abstossen*), enraizado en los protosentimientos originarios de placer (*Lust*) y displacer (*Unlust*) que templan nuestra protoexperiencia, constituye la clave para comprender el modo más elemental del volverse yoico hacia el ámbito originario de lo no yoico.

De modo que todo el proceso del desarrollo de la subjetividad, desde el nacimiento hasta la vida adulta, puede ser descrito como un pasaje de la indiferenciación a la diferenciación progresiva, tanto entre yo (niño) y tú (madre) como entre yo (niño) y no yo (mundo), diferenciación posibilitada por la emergencia

---

<sup>185</sup> Hua Mat VIII, 253.

<sup>186</sup> Andrés Osswald, «Afección y mundo en los Manuscritos-C de Edmund Husserl», *Revista de Filosofía*, 2014, vol. 39, n.º 2, pp. 101-119.

de ciertas cinestesis activas frente a las cinestesis puramente pasivas de la vida instintiva. Este proceso de desarrollo presupone, al menos, tres estratos en la constitución de las estructuras pasivas de la subjetividad: 1) la formación de la estructura temporal y asociativa; 2) la formación de las estructuras que están a la base de la generación de las habitualidades; 3) la formación del sujeto como persona libre y responsable propiamente dicha.

### 31. El inconsciente fenomenológico

Dentro del análisis genético de la pasividad secundaria, también aparece de manera explícita la temática del «inconsciente» en la fenomenología. Cabe decir de entrada que para Husserl el inconsciente es uno de los modos de la misma conciencia: «La intencionalidad constituyente es aquí entendida en general como conciencia en el sentido más amplio, incluso desde el cero de la conciencia, el inconsciente, el cual es uno de sus modos»<sup>187</sup>. En efecto, la separación entre un plano consciente y un plano inconsciente en la fenomenología husserliana responde a un esquema gradual, donde la emergencia y el hundimiento de las representaciones, desde y hacia al inconsciente, depende de su fuerza afectiva.

Husserl distingue dos acepciones para el término «inconsciente»: por un lado, el inconsciente operando dentro de la conciencia activa, vinculado a la sedimentación de habitualidades y capacidades que se constituyen como convicciones permanentes y habilidades disponibles; por otro lado, el inconsciente operando fuera de la conciencia activa, vinculado a fenómenos como dormir, soñar, desmayarse o estar en coma. Si bien en ambos casos el inconsciente representa un límite infranqueable para la vida consciente, en el caso del inconsciente dentro de la conciencia, al estar el yo despierto y sus intereses activos, su horizonte de latencia tiene fuerza afectiva y puede pasar a la patencia por evocaciones voluntarias o involuntarias. En cambio, en el caso del inconsciente fuera de la conciencia, al estar el yo dormido y sus intereses inactivos, la fuerza afectiva resulta nula. Es fundamental en esta cuestión la noción de evocación (*Weckung*), la cual refiere a una articulación entre un componente evocante (*weckendes*) y un componente evocado (*gewecktes*), siendo la naturaleza del vínculo que asocia uno y otro la relación de semejanza.

---

<sup>187</sup> Hua Mat VIII, 193.

### 32. El inconsciente en la conciencia activa: habitualidades y capacidades

En primer lugar, nos ocupamos del inconsciente operando en la conciencia activa porque, como dice Husserl, «la actividad presupone por necesidad como grado ínfimo una pasividad»<sup>188</sup>. En este contexto, el inconsciente designa el estadio último de regresión de las retenciones en un fondo de no intuitividad absoluto y radical. Nuestro autor recurre a la metáfora geológica de la sedimentación (*Sedimentation*), la cual refiere a una dimensión inconsciente de la experiencia conformada por un acervo de conocimientos, sentimientos y movimientos que combinan aspectos dóxicos, afectivos y pragmáticos que se han hecho habituales en el sujeto a partir de sus vivencias. Estos sedimentos son vestigios de la constitución pretérita del mundo, erigido epocalmente en multicapas de sentido. Indagar en estos estratos históricos, según el filósofo moravo, implica lo siguiente:

[un] remontarse desde estas sedimentaciones de sentido a la pregunta por las fuentes subjetivas de las cuales han emanado y, con ello, a una subjetividad operante que no es la del sujeto que reflexiona y se encuentra frente a este mundo ya hecho y terminado.<sup>189</sup>

El resultado del proceso de sedimentación se plasma en un «horizonte de latencia» en el presente viviente, que opera a modo de un entramado inconsciente de vasos comunicantes y que repercute en los dos polos de la correlación intencional, ya que sedimenta tanto los actos noéticos como los objetos noemáticos en «habitualidades y capacidades» y en «tipos empíricos», respectivamente. En efecto, todo aquello que abandona el ámbito primigenio del presente viviente entra en el reservorio de lo sedimentado, para conformar un horizonte de latencia que, sin embargo, puede ser desedimentado mediante una evocación voluntaria o involuntaria, tornándose patente lo que hasta entonces estaba latente.

Desde el polo noético de la conciencia, los actos intencionales que se reiteran análogamente son sedimentados por el yo; así se generan habitualidades y capacidades que permiten anticipar el modo en que aparecerán, se apreciarán y se comportarán los objetos en la experiencia futura, en función de las experiencias pasadas, así como el modo en que percibirá, valorará y se comportará el sujeto en el futuro, en función de las percepciones, las valoraciones y los comportamientos pasados. Esto quiere decir que, en el proceso de la constitución intencional de sentido de los objetos percibidos, opera concomitantemente un esquema

---

<sup>188</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ed. cit, p. 122.

<sup>189</sup> *Idem*, *Experiencia y Juicio*, ed. cit, p. 51.

de implicación que permite no solo la unificación sintética de los escorzos del objeto percibido, sino también la consideración del conjunto de experiencias posibles que corresponden al objeto en cuestión en determinado contexto. Estos esquemas perceptivos se tornan habituales y apriorísticos, haciendo posible la ordenación y la constitución de nuestra experiencia, brindándonos familiaridad en nuestro trato con los objetos y favoreciendo su tipificación mundana. De este modo, gracias a las habitualidades y a las capacidades generadas, se reconoce explícitamente la historicidad constitutiva del yo. En palabras husserlianas, «el yo no es un polo vacío de identidad, sino que, en virtud de una legalidad propia de la génesis trascendental, con cada acto de un sentido objetivo nuevo que irradia de él, gana una propiedad nueva y permanente»<sup>190</sup>.

Desde el polo noemático de la conciencia, la explicitación de las determinaciones de los objetos de la experiencia sedimenta en forma de un horizonte de conocimientos adquiridos que da lugar a tipos empíricos y a una tipificación articulada del mundo siempre abierta a nuevas determinaciones. Sobre este tema, Husserl sostiene que «nuestro mundo en torno está "pre-dado" ya como un mundo multiforme, está formado de acuerdo con sus categorías regionales y tipificado de acuerdo con múltiples géneros y especies»<sup>191</sup>. De esta manera, lo ya adquirido anticipa lo que puede tener sentido y vigencia en la orientación intencional del yo en su apertura al mundo. Roberto Walton sintetiza con claridad estas cuestiones diciendo:

... las habitualidades en el plano noético y, correlativamente, los tipos empíricos de los objetos del lado noemático fijan un sistema de menciones o intenciones permanentes que están sujetas a un devenir y configuran, en su conjunto, el mundo que existe para el sujeto.<sup>192</sup>

Puede verse, entonces, que los horizontes indeterminados de la etapa de la fenomenología estática se transforman en esta etapa de la fenomenología genética en horizontes predeterminados. Por un lado, el sujeto deja de ser tan solo un polo idéntico de los actos y de las afecciones para transformarse en un sustrato de habitualidades y capacidades. Por otro lado, el objeto deja de ser solamente un polo idéntico de los sentidos para convertirse en un sustrato de tipos sedimentados dentro de un mundo histórico tipificado.

---

<sup>190</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ob. cit., p. 119.

<sup>191</sup> *Idem*, *Experiencia y juicio*, ob. cit., p. 40.

<sup>192</sup> Roberto Walton, *Introducción al pensar fenomenológico*, ob. cit., p. 126.

### 33. El inconsciente por fuera de la conciencia activa: dormir y soñar

En segundo lugar, nos ocupamos del «inconsciente fuera de la conciencia», tal como acontece en el dormir y el soñar. Se trata de fenómenos vitales que la descripción fenomenológica no puede dejar de abordar por ser parte esencial de la vida del yo. En efecto, la vida comprendida holísticamente, como un autodespliegue del yo que se inicia con el nacimiento y culmina con la muerte, acontece bajo la forma de una sucesión periódica de tramos de vigilia y de sueño, siendo los momentos de transición entre ambos el dormirse y el despertarse, umbrales que simultáneamente unen y separan ambas esferas vitales. Por un lado, el quedarse dormido es un «desligarse de sí», desconectándose y hundiéndose el yo en el horizonte oscuro del inconsciente sin posibilidad de intervención en el mundo real. Por otro lado, en el despertar acontece un «volver en sí», reasumiendo y retomando los intereses vitales en el plano consciente con posibilidad de intervención en el mundo real. Mientras que en el dormirse crece el nivel de sueño y disminuye el estado de vigilia, en el despertarse crece el estado de vigilia y disminuye el nivel de sueño: ambas transiciones admiten una gradualidad que va desde un traspaso paulatino y suave hasta uno abrupto y raudó.

En tanto centro de irradiación de los actos y de incidencia de las afecciones, el yo se encuentra siempre despierto, pero cuando deja de operar activamente y no reacciona ante las afecciones puede también encontrarse dormido. Tenemos, pues, dos modos básicos en que el yo autodespliega su vida; en palabras de Husserl:

- 1) El yo consciente, el yo en la intencionalidad en sentido propio, el yo que se dirige mediante actos, que tiene un horizonte de objetos que son objetos para él, un horizonte de mundo en cuanto mundo de sus intereses dados en niveles.
- 2) El otro modo es el yo inconsciente, o sea, el yo durmiente, que en ese modo no tiene ningún interés. Pero el yo interesado que despierta es el mismo yo que el yo desinteresado, y en esta mismidad se interesa también por el mundo que previamente se había convertido en un mundo carente de interés. El despertar del yo es despertar del centro de los intereses, es decir, de la genuina intencionalidad.<sup>193</sup>

A diferencia de lo que acontece en su estado de vigilia, mientras duerme el yo está «hundido» o «sumergido» por debajo de la línea de la conciencia lúcida y del punto cero de afección que da lugar a la vida intencional. Nuestro autor asevera

---

<sup>193</sup> Hua XLII, 14.

que «el estar sumergido total es el límite opuesto de la plena intuitividad»<sup>194</sup>. Al despertar del sueño, en cambio, el yo pasa del estado inconsciente al consciente, de la inactividad a la actividad, a veces de modo repentino y otras veces de manera paulatina, en una reapertura al mundo de las fuerzas afectantes y de los intereses atencionales. Al despertar, como sostiene Luis Rabanaque, «se abren los sentidos corporales, irrumpen los estímulos sobre los campos de sensación y motivan la reactivación de los intereses mundanos»<sup>195</sup>.

### 34. Dormir sin sueños y dormir con sueños

Respecto del dormir y del soñar, Husserl advierte que se imponen dos modalidades: la del dormir sin sueños y la del dormir con sueños, lo cual habilita dos estrategias en el análisis: una directa, que examina los umbrales conscientes del dormir, y otra indirecta, que se ocupa de reflexionar sobre el recuerdo del sueño.

Por un lado, en el dormir sin sueños, la vida del yo está hundida en estado de inconsciencia y cerrada a todo estímulo, sin posibilidad del ulterior recuerdo de lo que acontece durante su curso y, sin embargo, fluyente desde una temporalización sin fuerza afectante de los estímulos internos o externos. Husserl se pronuncia sobre este estado del yo en los siguientes términos:

El yo sin conciencia se halla en «estado de nirvana», su voluntad y su hacer son un sucumbir del interés, nada lo mueve, es decir, nada suscita su interés. En su condición de desinteresado no se mueve, no hace nada, no experimenta nada, no ve nada, no oye nada, no realiza acción alguna. La constitución del mundo y sus adquisiciones no se han perdido, pero han caído en el modo del hundimiento como carencia total de interés.<sup>196</sup>

Se dan diversos niveles de profundidad en este dormir vacío de representaciones oníricas: desde el sueño profundo, difícil de interrumpir, incluso ante violentos estímulos del mundo real, hasta el sueño ligero, fácil de suspender ante mínimos incentivos del ámbito extraonírico.

---

<sup>194</sup> Edmund Husserl, *Experiencia y juicio*, ob. cit., p. 196.

<sup>195</sup> Luis Rabanaque, «Un fenómeno elusivo: el dormir y los sueños», en «*¿Hacia las cosas mismas? Discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno*», Santiago de Chile, Universidad de la Frontera, 2018, p. 172.

<sup>196</sup> Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, Dordrecht, Springer, 2013, pp. 14-15, citado por Luis Rabanaque, *Un fenómeno elusivo: el dormir y los sueños*, ob. cit., p. 172.

Por otro lado, en el dormir con sueños, la vida del yo, aunque hundida por debajo de la línea de la conciencia despierta, atraviesa una suerte de cuasi vigilia más o menos lineal, hasta cierto punto recordable mediante un acto de rememoración posterior sobre el contenido de lo soñado. En el soñar con sueños, se hace patente una secuencia imaginativa involuntariamente dirigida por el yo, motivada y ejecutada por síntesis pasivas asociativas. Dado que el yo se haya abandonado al dominio de la pasividad, el protagonista del sueño es, en verdad, un cuasi yo con sus cuasi actos dirigidos hacia cuasi objetos dentro de un cuasi mundo motivado por cuasi intereses y cuasi metas, muchas veces distorsionados y hasta contrapuestos respecto de los intereses y las metas del mundo de la vigilia.

A pesar de transcurrir en la modalidad presentificativa del «como si», tal como sucede en los casos del recuerdo y la imaginación, la experiencia onírica respeta modalizadamente la correlación intencional que rige en la vida de la vigilia junto a sus dimensiones horizontales. En efecto, comenta Luis Rabanaque, «en el soñar la constitución de los objetos y las acciones sigue los mismos tipos que gobiernan nuestra vida perceptiva diurna»<sup>197</sup>. El cuasi yo que protagoniza el sueño dispone de un cuasi cuerpo que puede percibirse objetivamente desdoblado en tercera persona (como *Körper*) o subjetivamente en primera persona (como *Leib*). Este cuasi yo se reconoce como sujeto de múltiples cuasi actos, enfrentado desde cierta perspectiva a cuasi objetos que le salen al encuentro. Estos cuasi objetos revelan ciertos aspectos y esconden otros, se encuentran situados en un cuasi tiempo y en un cuasi espacio, integrados en un cuasi mundo junto a otros cuasi yoes que pueden interactuar de un modo cuasi empático. De manera modalizada, en el mundo onírico siguen operando también las tres dimensiones de la racionalidad que rigen la vida despierta: la perceptivo-cognitiva, la afectivo-valorativa, la volitivo-pragmática.

Existen muchos tipos de sueños, los cuales pueden clasificarse fenomenológicamente de acuerdo a distintos criterios, por ejemplo:

1. Según la unidad y la multiplicidad de los sueños:

- simples: se sueñan una única vez;
- recurrentes: se repiten con cierta regularidad;
- iterativos: se encajan unos dentro de otros.

---

<sup>197</sup> Luis Rabanaque, «Un fenómeno elusivo: el dormir y los sueños», ed. cit, p. 163.

2. Según la coherencia lógica:
  - consistentes: presentan coherencia interna;
  - inconsistentes: no presentan coherencia interna.
3. Según el contenido soñado:
  - productivos: crean una situación onírica novedosa;
  - reproductivos: replican acontecimientos de la vida despierta o de sueños anteriores.
4. Según la temporalidad:
  - del pasado: sueños sobre acontecimientos pasados o con personas muertas;
  - del presente: sueños de prolongación de la vigilia;
  - del futuro: sueños de anticipación de la experiencia, premonitorios o proféticos.
5. Según la corporalidad:
  - sueños eróticos;
  - sueños cinéticos;
  - sueños de angustia;
  - sonambulismo.
6. Según el estado del yo que sueña:
  - hundidos: sueños en que el yo se encuentra en estado de inconsciencia total;
  - lúcidos: sueños en que el yo se encuentra en estado de inconsciencia parcial;
  - inducidos: sueños que se han predeterminados recurriendo a alguna técnica mental.<sup>198</sup>

En este mundo del dormir con sueños, es especialmente importante la distinción que establece Husserl entre el yo soñante, dormido en el mundo de la vigilia, y el yo soñado, despierto en el mundo del sueño. Sea que se trate del mismo yo tomado en actividad o en pasividad, sea que se trate de un desdoblamiento en el

---

<sup>198</sup> Hemos elegido la clasificación del ensayo de una tipología general de los sueños presentado por Luis Rabanaque en *Un fenómeno elusivo: el dormir y los sueños*, ob. cit., pp. 188-190.

que un yo desplaza al otro en un juego de latencia y patencia, en cualquier caso, se constata que los estímulos provenientes del cuerpo propio del yo soñante pueden afectar al cuasi cuerpo del yo soñado, y análogamente los cuasi estímulos del mundo del yo soñado pueden afectar al cuerpo propio del yo soñante, lo cual pone en evidencia cierta continuidad entre el estado de vigilia y el estado de sueño en la experiencia total de la vida del yo<sup>199</sup>.

De esta manera, la fenomenología del inconsciente, ligada al dormir y a los sueños, bosquejada por Husserl sobre las huellas de Leibniz y continuada por sus seguidores, parece establecer cierta continuidad entre la vida del yo despierto-consciente y la vida del yo dormido-inconsciente. En este sentido, existen notorias diferencias con la concepción que establece el psicoanálisis de Freud, donde el inconsciente se considera en tercera persona como lo absolutamente «otro», sin verse afectado por las síntesis temporales, resguardado mediante mecanismos represivos y en situación de conflicto respecto del yo consciente considerado en primera persona. De ahí que Luis Rabanaque pueda decir sobre el inconsciente fenomenológicamente considerado:

... a diferencia del psicoanálisis freudiano, no se plantea como lo completamente otro de la conciencia, sin conexión directa con ella, sino como un modo de conciencia que traspone el umbral afectivo en dirección a una preservación de lo consciente en la esfera de la pasividad.<sup>200</sup>

---

<sup>199</sup> Las neurociencias actuales nos dicen que nuestra memoria borra entre el 90 % y el 99 % de los sueños y que, incluso diez minutos después de despertar, recordamos solamente el 10 % de eso que habíamos logrado conservar. Las razones de este fenómeno no están completamente claras y existen varias teorías al respecto. Se sabe también que soñamos varias veces mientras dormimos y que cada sueño es más largo que el anterior. Es un lugar común la idea de que solo soñamos en las fases REM (*rapid eye movement*), porque es el momento del sueño en que nuestro cerebro está más activo, aunque se ha demostrado que, en verdad, soñamos durante todas las fases. En una sola noche podemos llegar a tener hasta una docena de sueños y, promediando, se estima que la mayoría de la gente tiene más de cien mil sueños durante toda su vida.

<sup>200</sup> Luis Rabanaque, *Un fenómeno elusivo: el dormir y los sueños*, ob. cit., p. 177.

## Consideraciones finales

La fenomenología husserliana pone de relieve que una filosofía trascendental de la conciencia propuesta en primera persona tiene que tener prioridad epistemológica por sobre cualquier disciplina fáctica mundana planteada en tercera persona. Este criterio se impone porque todo intento de derivar la conciencia de una instancia anterior implica necesariamente la conciencia de la derivación. En efecto, por ser nuestro medio de acceso al mundo, la conciencia tiene total preeminencia: es el «dativo ontológico», la meta última a la que todo fenómeno remite y el origen primero del que brota todo sentido y vigencia.

Sin embargo, según hemos visto a lo largo de estas páginas, la conciencia presenta dos dimensiones operativamente entrelazadas: una activa y otra pasiva. Consta de un yo activo que conoce intencionalmente al mundo con sus cosas, empáticamente a los otros con los que convive y reflexivamente a sí mismo a partir de sus propias vivencias. Pero este yo activo supone un prototipo operante, afectado de manera no reflexiva y no intencional en la pasividad primaria; así como un preyo predeterminado por habitualidades y capacidades adquiridas en la pasividad secundaria que remiten, en última instancia, a habitualidades y capacidades instintivas manifiestas ya en la temprana generatividad.

Husserl reconoce, entonces, que la vía de la primera persona es la que abre el camino hacia el verdadero ámbito trascendental: «El camino que lleva necesariamente a un conocimiento absolutamente fundamentado en el más alto sentido o, lo que es lo mismo, a un conocimiento filosófico, es el camino del conocimiento universal de sí mismo, primero monádico y luego intermonádico»<sup>201</sup>. Hemos visto que el filósofo moravo llega a comprender la conciencia intencionalmente en términos de «ego-cogito-cogitatum» a través de la epojé y la reducción, es decir, poniendo entre paréntesis la tesis de la actitud natural de la creencia en la existencia independiente del mundo con sus cosas y atendiendo al residuo fenomenológico que resulta de tal experiencia. Hemos visto también que la subjetividad trascendental husserliana constituye al otro yo, a la par que se constituye a sí mismo y, como constituyente de un mundo único, objetivo y universal, es subjetividad trascendental solo comprendida en términos de intersubjetividad trascendental.

De modo que el sujeto trascendental fenomenológico es un ego puro transmundano constituyente de las objetividades y del propio ego mundano dotado de

---

<sup>201</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ob. cit., p. 233.

una configuración psicofísica. La subjetividad trascendental contiene la conciencia y la corporalidad como dimensiones constituyentes en reciprocidad operativa y continuidad teleológica. El hiato cartesiano desaparece en la fenomenología, donde las esferas pasivas y activas de la vida del ego se conectan en un proceso teleológico que orienta los impulsos instintivos hacia metas racionales. A raíz de esto, el sujeto fenomenológico no es pensado solamente en términos de sujeto racional, consciente y reflexivo, sino que incorpora la pasividad en la actividad, una dimensión que tiene en cuenta las síntesis temporales, asociativas y cineséticas que remiten a una dimensión irracional, inconsciente e instintiva. En este sentido, las especulaciones husserlianas achican la distancia entre el reino de los humanos y el de los animales, por considerar a estos seres vivos como sujetos trascendentales modalizados, portadores de un prototipo operante en el presente viviente. Dice Husserl al respecto:

... los animales no tienen vigencia para nosotros como seres psíquicos solo de un modo vacío, sino que nos son dados de un modo evidente como tales en un comportamiento egoico respecto de las cosas. Está claro que los animales tienen ojos para ver, oídos, patas, está claro que están erguidos, echados, que corren, levantan y llevan, comen y se comprenden unos a otros en cuanto tales, y que también nos comprenden en ese sentido.<sup>202</sup>

Hemos visto que, para el sujeto husserliano, la temporalidad es la forma misma de su autodeterminación, y la historicidad se forja en virtud de las habitualidades que desarrollan un estilo y una tipificación tanto individual como colectiva. Hemos visto también que Husserl revalora variadas manifestaciones vitales, ampliando el rango de la experiencia del yo, no solo a la del prototipo de la pasividad primaria y a la del preyo de la pasividad secundaria, sino también incorpora a su análisis de la subjetividad al cuasi yo protagonista del sueño. De esta manera, la racionalidad a la que aspira la fenomenología es perspectivista y situada, es decir, una racionalidad vitalmente enraizada que, además de la dimensión dóxica, incorpora el aspecto afectivo y pragmático que caracteriza a nuestra experiencia integral como existentes en el mundo.

Esta disciplina, propuesta por su fundador como una tarea intergeneracional infinita, consiste en la autoexplicitación del sentido del yo como sujeto constituyente de toda experiencia posible y, al mismo tiempo y de manera correlativa,

---

<sup>202</sup> Hua XV, 625.

como una explicitación del sentido del no yo en tanto objeto constituido de toda experiencia posible. Husserl lo dice de manera contundente:

La fenomenología es, en primer lugar, una explicitación de sí mismo en sentido estricto, que muestra de una manera sistemática cómo el ego se constituye a sí mismo respecto de su propia esencia como siendo en sí y para sí, y luego, en segundo lugar, en una explicitación de sí mismo en sentido lato, que a partir de ahí muestra cómo el ego constituye en virtud de esa su propia esencia, en él mismo, al otro, lo objetivo y así en general, todo lo que para él tiene, en cada caso, validez de ser como no yo en el yo.<sup>203</sup>

---

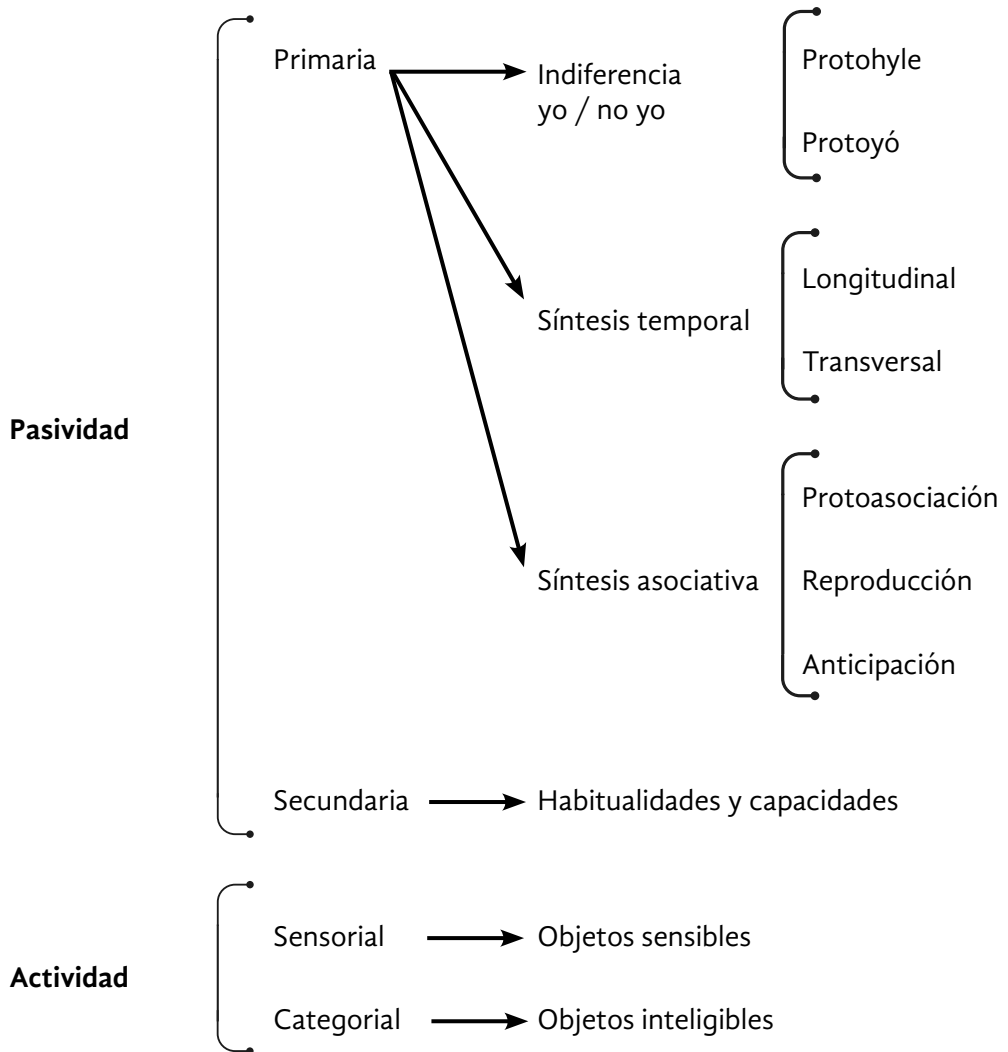
<sup>203</sup> Hua XV, 143. Rosemary Rizo-Patrón comenta lo siguiente: «La “conciencia absoluta” de Husserl, tan criticada por filósofos posmodernos como Derrida, Rorty y muchos otros, es en verdad un “absoluto” que hunde sus raíces en un “absoluto más definitivo y verdadero”, a saber, la identidad y la diferencia del estante-fluyente presente viviente que pertenece a un ser finito, temporal, perspectivista, encarnado, intersubjetivo y de vivencias abiertamente ilimitadas. Criticando la explicación moderna, racionalista, de una razón desencarnada, los filósofos posmodernos desacreditan a la razón misma, vaciando así la bañera junto con el bebé. La defensa de la razón y de un “discurso fundacional”, como Kant hizo a su manera en el siglo dieciocho, es para Husserl una cuestión que tiene que ver con la “supervivencia de la humanidad” y su salvaguarda de caer en la barbarie. Pero esta no es una “adquisición permanente”, sino la responsabilidad de una “tarea infinita”» (*Husserl, lector de Kant*, ob. cit., p. 382).

## ANEXOS

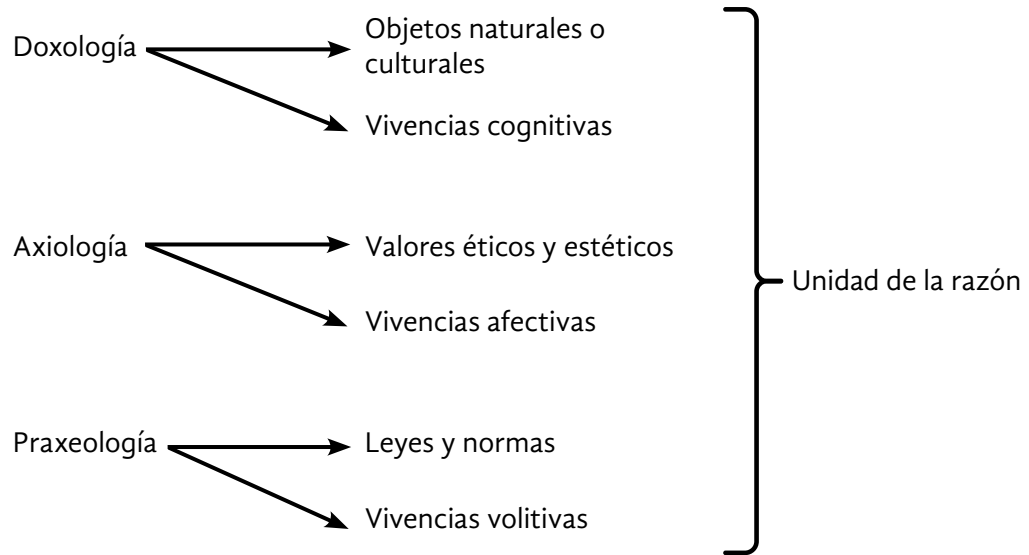
### *Anexo I – Periodización de la obra husserliana*

Prefenomenología	Feno descriptiva	Feno Trascendental		
		Estática	Genética	Generativa
1890	1900	1907	1917	1930
<i>Psicologismo</i>	<i>Exclusión del yo</i>	<i>Epoje Reducción</i>	<i>Análisis Genético</i>	<i>Mundo de la vida</i>
<i>Filosofía de la aritmética</i>	<i>Investigaciones lógicas</i>	<i>Ideas I</i>	<i>Meditaciones cartesianas</i>	<i>Crisis</i>

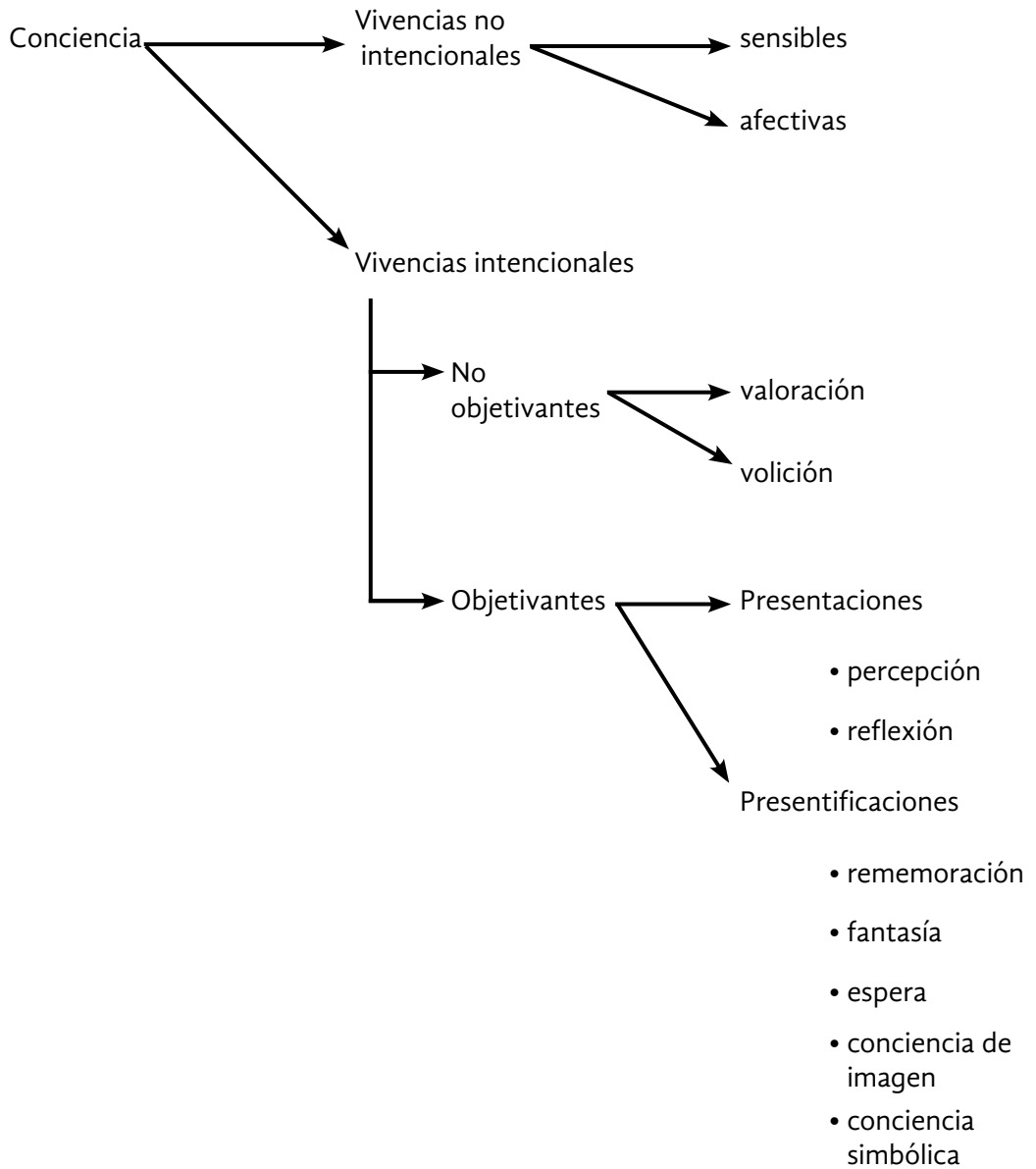
Anexo II – Niveles trascendentales de la conciencia



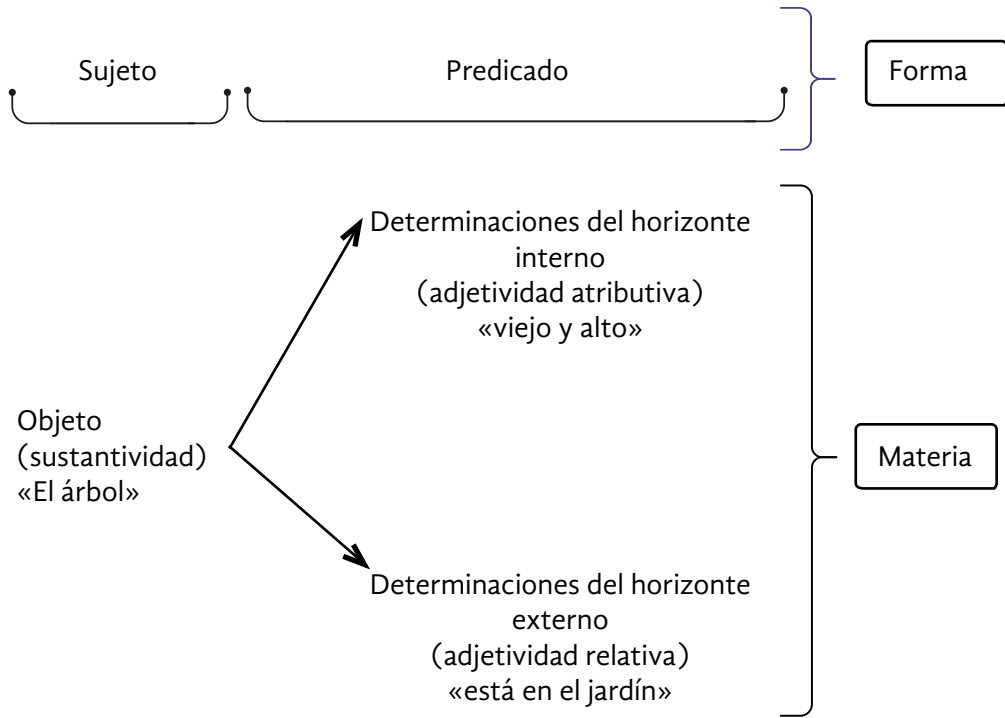
*Anexo III – Racionalidad fenomenológica*



Anexo IV – Tipos de vivencias



Anexo V – Sintagma proposicional



## BIBLIOGRAFÍA

- Alves, Pedro, «La reducción trascendental. Teoría y método», en *Guía Comares de Husserl*, Granada, Editorial Comares, 2021.
- Conde Soto, Francisco, «Importancia y evolución del concepto de conciencia del tiempo en la fenomenología de Edmund Husserl», en *Contrastes, Revista Internacional de Filosofía*, España, Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga, 2010, vol. XV, pp. 105-123.
- Cruz Vélez, Danilo, *Filosofía sin supuestos*, Buenos Aires, Sudamericana, 1970.
- Frege, Gottlob, *Sobre el sentido y la referencia*, Madrid, Siglo XXI, 1973.
- Henry, Michel, *Fenomenología material*, Madrid, Encuentro, 2009.
- Henry, Michel, *La esencia de la manifestación*, Salamanca, Sígueme, 2015.
- Henry, Michel, *Encarnación*, Madrid, Sígueme, 2018.
- Herrera Restrepo, Daniel, «El "yo" en la fenomenología husserliana», en *América Latina y la fenomenología*, México, Universidad Pontificia de México, 1998, pp. 70-85.
- Herrera Restrepo, Daniel, «Fenomenología y hermenéutica», en *Revista Folios*, Colombia, Universidad Pedagógica Nacional, 2003, n.º 17, pp. 167-180.
- Husserl, Edmund, «Gesammelte Werke-Husserliana», en Biemel, W. y otros (Eds.), Dordrecht, Springer (con anterioridad, Kluwer Academic Publishers y Martinus Nijhoff), 1950-2009.
- Husserl, Edmund, «Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur», en Marvin Farber, *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, Harvard University Press, 1940, pp. 307- 326.
- Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979.
- Husserl, Edmund, *Experiencia y juicio*, México, UNAM, 1980.
- Husserl, Edmund, *VI. Cartesianische Meditation*, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002.
- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II, México, F.C.E., 2005.
- Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

- Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza, 2009.
- Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental*, México, UNAM, 2012.
- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro I, México, F.C.E., 2013.
- Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología*, México, F.C.E., 2015.
- Husserl, Edmund, *Método fenomenológico estático y genético*, Hua XI, «Analysen zur passiven Synthesis», Kluwer Academic Publishers, 1966, pp. 336-345 (traducción Ignacio Quepons Ramírez, en *Acta mexicana de fenomenología*, Revista de Investigación filosófica y científica, México, Universidad Veracruzana, vol. 3, abril 2018).
- Kern, Iso, *Husserl und Kant*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964.
- Landgrebe, Ludwig, «Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte», en *Phänomenologische Forschungen*, Freiburg/München, 1976, n.º 3, pp. 42-68.
- Landgrebe, Ludwig, *Faktizität und Individuation*, Hamburg, F. Meiner, 1982.
- Lee, Nam-In, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1993.
- Osswald, Andrés, «Tres regresos al infinito en torno a la noción de afección», *Revista Filosofía UIS*, Colombia, Santander, 2009, vol. 8, pp. 27-45.
- Osswald, Andrés, «Apodicticidad y automanifestación», *Revista de Filosofía*, 2011, vol. 67, pp. 215-231.
- Osswald, Andrés, «Afección y mundo en los Manuscritos-C de Edmund Husserl», *Revista de Filosofía*, 2014, vol. 39, n.º 2, pp. 101-119.
- Osswald, Andrés, «El concepto de pasividad en Edmund Husserl», en *Areté*, Revista de Filosofía, 2014, vol. XXVI, n.º 1, pp. 33-51.
- Osswald, Andrés, «Fenomenología de la sensación», *Thémata, Revista de Filosofía*, n.º 56, julio-diciembre, 2017, pp. 61-82.
- Rabanaque, Luis, «Campo de trasfondo y dato hylético», *Revista Ágora*, España, Universidad Santiago de Compostela, 1993, vol. 12, n.º 2, pp. 7-22.
- Rabanaque, Luis, «Roberto Walton, Intencionalidad y Horizonticidad», *Acta Mexicana de Fenomenología, Revista de Investigación filosófica*, febrero de 2016, Año 1, n.º 1, pp. 211-238.
- Rabanaque, Luis, «Un fenómeno elusivo: el dormir y los sueños», en *¿Hacia las cosas mismas? Discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno*, Santiago de Chile, Universidad de la Frontera, 2018, pp. 159-192.

- Rizo-Patrón, Rosemary, «Husserl, lector de Kant», *Areté*, Revista de Filosofía, vol. XXIV, n.º 2, 2012, pp. 351-386.
- San Martín, Javier, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- Sassi, Raúl, «Husserl y la experiencia del tiempo», en *Tarea*, Buenos Aires, UNLP, 1972, n.º 3, pp. 91-110.
- Tugendhat, Ernst, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretationen*, Berlin, Suhrkamp, 1997.
- Walton, Roberto, *Introducción al pensar fenomenológico*, Buenos Aires, Biblos, 2013.
- Walton, Roberto, «Prolegómenos a la correlación intencional y a la lógica trascendental», I Jornadas Nacionales de Filosofía, UBA, 2014.
- Walton, Roberto, *Intencionalidad y horizonticidad*, Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, Universidad de San Buenaventura Cali, 2015.
- Walton, Roberto y Pirk, Andrés, «Asociación y síntesis pasiva», en *Cuadernos de Filosofía* de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, 1973, n.º 20.
- Welton, Donn, «Structure and Genesis in Husserl's Phenomenology», en F. Elliston y P. McCormick (Eds.), *Husserl. Expositions and Appraisals*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1977, pp. 54-69).
- Zahavi, Dan, *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston, Northwestern University Press, 1999.

