



DIAGNOSTICO DE LA INTENCIONALIDAD ESTETICA
I.I FENOMENOLOGÍA DE LA CONCIENCIA

I.I
FENOMENOLOGÍA
DE LA
CONCIENCIA

José Luis de la Mata

Madrid, 1971





I.I

FENOMENOLOGÍA

DE LA

CONCIENCIA

Abordajes:

I.I.1

La estructura de la conciencia: sus niveles básicos. Las grandes líneas del progreso de la conciencia en el pensamiento occidental: W. James.

I.I.2

W. James.

I.I.3

H. Bergson

I.I.4

E. Husserl; influencias. El sistema. El problema central de la objetividad.

I.I.5

La intencionalidad: vivido, noesis y noema. El problema de las categorías. La intuición eidética. Esencialismo. La constitución del campo de actualidad: Sinngebung.

Hemos hablado de la conciencia y hemos mostrado cómo el problema se refería a sus relaciones con el ente, en la determinación del ser. Decíamos entonces que no se puede captar plenamente la conciencia si no reparamos en su estructura, ambigüedad, bilateralidad y multiplicidad. Con palabras de Ey, puede decirse que “la estructura de la experiencia



actual, el campo de la conciencia, constituye su vivido en el límite de un conflicto entre LO que se presenta y lo que YO capto, es decir, en una aparición positiva que implica una negación: la de los momentos del tiempo que excluye la actualidad de lo vivido”¹. Por otra parte, se ha visto cómo el Yo aparece como una construcción de sí mismo, por las negaciones sucesivas del otro, en la historia de su persona. Hemos mostrado también cómo se daban dos sentidos fundamentales de esa estructura, dos dialécticas, y cómo el punto de articulación se realizaba merced a esa operatividad esencial que consiste en la temporalidad. De esta manera se hablaría

- de una estructura temporal, o, mejor dicho, de la temporalidad esencial del campo de la conciencia
- de la reciprocidad constituyente Yo-mundo
- de la articulación de los dos momentos que implica la noción de ser consciente.

Todo mecanicismo es incapaz de captar la imposición de esa estructura dinámica de implicación, y no sólo en las líneas teóricas del sensualismo y del asociacionismo

- todas las psicologías atomistas o asociacionistas herederas o usurpadoras del cartesianismo
- el empirismo sensacionista, con sus desarrollos behavioristas
Watson
- extrapolaciones de la reflexología gestaltistas
Wertheimer
Köhler, Kafka

Cuando el behaviorismo se hace “molar” (Kantor, Tolmann), cuando la Gestalt vuelve a sus primitivas inspiraciones (Krüger, Meinong), este movimiento “empírico-sensacionista” se aproxima a la psicología estructural, aunque entonces se confunda con los fundamentos de la Fenomenología, a partir de la psicología intencional de Brentano o de la teoría de la forma de la escuela de Graz (sobre estos puntos puede consultarse con provecho A, Gurwitsch, “El campo de la conciencia”). En el origen, como primer podromo de la fenomenología, habrá que poner a Hegel, con sus indagaciones sobre el sentido de la experiencia de conciencia, por más que propiamente se trate de una dialéctica de la identidad. De él, y en filiación perfectamente esclarecida, nos encontramos con dos corrientes inmediatas:

- la primera que queda más arraigada en los “datos inmediatos”

1. H. Ey: “La Conciencia”; pág. 41.



de lo vivido, esto es, en la experiencia del sujeto

W. James

H. Bergson

- la segunda, que, arraigada también en la subjetividad, apunta a un principio superior, hacia la constitución de la conciencia como estatuto de conocimiento, fuente trascendental

E. Husserl

Hay quien ha considerado esto insuficiente y ha pretendido una analítica del despliegue de la existencia

M. Heidegger

no obstante lo cual, ha permanecido dentro de posiciones claramente idealistas. En lo que al tema concreto de la intencionalidad estética se refiere, con respecto a lo que provisionalmente podemos llamar “imagen artística”, los problemas que se originan son muy semejantes a los que veíamos estallar, a propósito de la percepción reflexiva, de intento secunda. Sin duda, sin embargo, conviene que nos refiramos a unos intentos de solución antes de examinar más en detalle lo referido a los primarios niveles de indagación de lo estético, en estricta correspondencia con la actividad artística.

Dejando momentáneamente a un lado a los empiristas ingleses, vamos a considerar las aportaciones y limitaciones de algunos autores modernos a la problemática de la conciencia y, por lo tanto, de la percepción. Nos referimos en primer lugar a W. James: el “pluralismo” de este autor es el punto de vista de la experiencia pura o del empirismo radical, que considera que la realidad no se muestra ni como finita ni como infinita, sino simplemente como indefinida: “pasa”, sin que siquiera podamos decir que en una dirección única. Hay una evolución muy lenta del pensamiento de W. James: en 1884 escribe su artículo “The stream of consciousness” y que se convertirá en el manifiesto de sus “Principies of Psychology”. Lo que hay de más rico y más vivido en la conciencia es ya flujo compuesto de hechos de conciencia. Todos estos estados se desarrollan complejos y heterogéneos y constantemente afectados por un índice de subjetividad, de tal manera que la conciencia se muestra a la introspección como un contenido sin forma, objeto solamente de un saber radicalmente empírico e intuitivo. Son estados que forman parte de una conciencia personal, pero sólo en el sentido de que están subordinados a la existencia y actividad de un yo personal, por lo que simplemente son propiedad de él y están subordinados a él. El flujo de esta conciencia no cesa de correr y es irreversible. Esta continuidad implica dos cosas: a) La conciencia que sigue a un “tiempo vacío” se siente solidaria del estado de conciencia que la precedió y en el que reconoce otra “parte” de su yo; b) Estos cambios cualitativos no son jamás bruscos. La realidad de la



conciencia es siempre una perpetua transición y fluidez: este correr, sin embargo, admite fases, a las que James llama “estados substantivos”, en los que el pensamiento se detiene, y “estados transitivos”, a aquellos otros en los que el pensamiento vuela. Estos últimos no son sino intermediarios móviles que conducen de un término substantivo a otro y excluyen siempre todo problema de constitución, en beneficio de una pura intuición del sentido, de los “contenidos” o de los “datos”. Todo objeto pensado, sin embargo, posee una franja, de manera que sus armónicos psíquicos, sus “halos” pueden interferirse cuando se suceden y se introducen una pluralidad de contenidos simultáneos; pero, este orden es temático, lo que quiere decir que está centrado sobre un tema, en torno al cual se agrupan las ideas actualmente admitidas en la conciencia. Según esto, los hechos de conciencia se combinan entre sí mediante el efecto de una selección. Por otro lado, las relaciones de este stream of consciousness con el yo son dobles

- a.- Afectan al Yo (sujeto empírico y corporal afectado por los movimientos afectivos de la conciencia que refleja todas las modalidades subjetivas de los hechos de conciencia reconocidos como “míos”);
- b.- Al Yo o Ego trascendental, que constituye el principio mismo de la continuidad y unidad de la conciencia, mejor dicho, de la vida psíquica misma.

Ahora bien, estas divisiones consagran una división del ser, más que ligar los elementos empíricos del mismo en una organización de la conciencia. De esta manera, estos “datos concretos de conciencia” o estos “campos de conciencia” se nos presentan en una heterogeneidad caleidoscópica incompatible con la constancia de una estructura. James llegará, en este movimiento, a la negación de substantivación para la conciencia, considerándola únicamente como la “cualidad de ser consciente” y, con ello, simplemente quiere decir que se trata de la experiencia concreta de los hechos concretos. Las conclusiones que obtendrá serán entonces las siguientes:

- la conciencia, concebida al modo tradicional, no existe, como no existe la materia de que nos habla Berkeley;
- sólo existe la propiedad que tienen las partes de la experiencia de ser conocidas o descritas;
- esa propiedad o susceptibilidad consistiría, finalmente, en la relación que afecta a los contenidos de conciencia con relación unos a otros, aunque unos aparezcan desempeñando el papel de cosas conocidas y los otros como sujetos cognoscentes: de tal manera que la distinción entre sujeto y objeto no es ontológica y sí sólo funcional,



con lo que puede ser descrita sin salir para nada del terreno de la experiencia, sin recurrir, por tanto, a nada trascendente.

Sin embargo, lo que se cuestiona es la cuestión misma de “experiencia”. Su realidad, en W. James, queda diluida, se disuelve por momentos. La constitución de la experiencia “en cuanto que” está centrada por un tema -o tópico- queda descrita exclusivamente en términos espaciales.

Lo más interesante de esta concepción ha sido sistematizado por Gurwitsch, quien ha considerado que W. James se estaba refiriendo a una verdadera estructura de la conciencia. Las “franjas” serían, en ese caso, estados transitivos que tienen una relación de afinidad con el objeto y que, por decirlo así, son como un atributo de la parte “substantiva” de ese objeto, examinado por la conciencia. La importancia reside en la idea que hace que el objeto sea concebido dentro de un tópico o tema de significaciones, que se dispone como una penumbra en torno a él; es decir, la estructura misma de la conciencia aparece como proposicional, pues se trata de una proposición que emerge y se desarrolla como una experiencia. Se trata de un texto que posee un contexto, contexto noemático del que posteriormente hablará Husserl. Se trata, por consiguiente, de una presencia, de una simultaneidad, conforme a una significación que se presenta y se desarrolla. Esta “gestaltización” de la experiencia aparece ya indicada en los primeros trabajos de James, en los que se niega a considerar la conciencia como una discontinuidad o un agregado. Entonces escribía que un estado de conciencia era una totalidad “a single pulse of subjectivity, a single psychosis, feeling on state of mind”.

Es muy difícil, sin embargo, formular la teoría de la conciencia en James, pues su pensamiento ha oscilado entre la aceptación de un caos originario de los datos inmediatos, entre una abundancia intuitiva de lo vivido, y entre un orden selectivo de esas totalidades sensibles. Quizás, sin embargo, esa oscilación se deba al hecho de que dos han sido los temas que más le han preocupado en sus investigaciones: de un lado, en sus comienzos lo que le preocupa, fundamentalmente es la formación de la experiencia y éste es el objeto de sus primeros escritos; de otro, lo que constituye el motivo central de sus trabajos últimos es siempre el sentido, la significatividad de esa experiencia. Sea como fuere, la importancia de las intuiciones de W. James se hace manifiesta desde los intentos de un Gurwitsch, quien ha tratado de aproximar la teoría del campo de la conciencia de James a la de la Gestaltpsychologie e, incluso, a la estructura noético-noemática de Husserl. Aunque el propósito no haya pasado de simple intento ².

2. Véase: A. Gurwitsch “El campo de la conciencia”.



Algo, en ese sentido, hizo H. Bergson, aunque los resultados sean de todos conocidos. Nos encontramos de entrada con el equívoco que tantas veces hemos venido señalando en estas páginas: la trascendentalización inmediata de uno de los términos. El Ser es para mí, espectador, como yo soy para el Ser. Del choque del mundo con el yo, de la vida con su conocimiento, surge la conciencia; el ser, que no se constituye sino con relación a una negatividad necesaria, es el objeto mismo del cogito temporal, que capta la conciencia como un intervalo de actualidad y, en suma, de acción. El cogito temporal hace de la vida misma el ser de la conciencia, en cuanto que todavía “puede recogerse, reflejarse y detenerse en una duración, en la que la memoria, la acción, el interés y la libertad son las estructuras dinámicas, los movimientos que pasan por el cuerpo y su cerebro y los sobrepasan en y por esta temporalidad, que es disposición y disponibilidad del Yo”. La conciencia es coextensiva con la vida, pero no es un fenómeno puramente vital e instintivo, ya que hay una desviación esencial en la evolución, aunque no se valore, por la que inteligencia e instinto se hacen ramas divergentes, dando origen a la conciencia. El instinto, por su demasiada determinación orgánica, es una conciencia que su determinación reduce a la nada, puesto que se trata de una determinación sin representación. La representación nace cuando el instinto choca con la realidad, cuando se establece un límite de suspenso: la conciencia del ser viviente se define como una diferencia aritmética entre actividad virtual y actividad real; mide, por tanto, la separación entre la representación y la acción. Pero este intervalo es lo que hace que, en el fondo, la conciencia deje de ser un fenómeno vital puro, puesto que se construye sobre el modelo espacial de la inteligencia. Con una importancia que constataremos a la hora de tratar la imaginación, la conciencia aparece como el punto de articulación de la duración y del espacio, como una construcción de la “atención de la vida”, cuyo órgano es el cerebro. Hay que retener este punto.

En la determinación de esa conciencia, en el estilo excesivamente literario de Bergson, se realiza sobre la pretensión de una mínima base dialéctica: la conciencia se instituye como una realidad que se hace en la medida en que y a través de lo que deshace: la conciencia es haciéndose, pues la conciencia es esa forma de vida que no es precisamente un punto, sino la estructura de articulación de cuerpo y espíritu. Es el centro de indeterminación en el que se describen los movimientos que comprometen a la acción. La conciencia es exigencia de acción, hasta el punto de que cuando la acción, que pertenece a la libre decisión, cesa, la conciencia se retira. Esta libertad de la conciencia no es otra cosa que su temporalidad, la posibilidad de hacer facultativo el tiempo, de poder anticipar sobre el futuro y de volver sobre el pasado. Por ello, la Memoria es lo que constituye esa facultad. En este sentido, Bergson asimila la conciencia a la posibilidad de constituir el recuerdo puro; conciencia significa en primer lugar Memoria, porque toda conciencia es atención y espera y su despliegue en el tiempo es



lo que la caracteriza, ya que, como diría Leibniz, la materia es un espíritu consagrado a la instantaneidad.

En este mismo movimiento que arranca al ser a la sucesión de una instantaneidad que se desenfila en el tiempo, para hacer de él un desarrollo en la duración, reside la esencia de la conciencia: “ésta retiene el pasado, lo enrolla sobre sí mismo, a medida que el tiempo se desenrolla”. Por lo menos, así ocurre con la conciencia que deja de ser rudimentaria, como la del instinto y la del animal, para llegar a ser, en el curso de la evolución creadora, la que profundiza en su propia duración el acto de conciencia. Este acto mismo es actualización y, en algún modo, reduplicación, ya que implica el desdoblamiento del presente.

Una vez considerada la conciencia como actualización de la experiencia objeto de atención, Bergson la asimila inmediatamente al Yo. Y dice de éste lo que también puede ser dicho de la conciencia, especialmente en “Les Donnes inmediates” o cuando dice que el Yo es algo que parece, con razón o sin ella, desbordar por todas partes al cuerpo al que está unido, sobrepasarlo tanto en el espacio como en el tiempo. Así, la conciencia en Bergson, y a pesar de su primera intuición fundamental, engloba la vida, la memoria, la percepción y la inteligencia del Yo. En les Donnes, y a propósito de la percepción, se encuentran los análisis más penetrantes sobre la constitución del espacio y del tiempo simbólicos, es decir, sobre la simultaneidad. Si W. James había renunciado a la noción de estructura por parecerle ésta incompatible con la fluidez de su contenido vivido, Bergson ha sentido, en el nivel de la articulación misma del instinto y de la inteligencia, la necesidad de organizar ese encuentro, para el ser consciente. Por este medio, ha fundado la realidad del campo del presente o del campo de la conciencia, realidad sobre la que está fundada su filosofía, de la que aquí daremos un breve resumen:

- Quien dice espíritu, dice ante todo conciencia.
- ¿Cómo definimos a ésta? Por la memoria, que es retención del pasado y anticipación del futuro. Recuerdo y atención son las dimensiones de esa memoria; y mientras el recuerdo es la retención del pasado, la atención es “esa atracción ininterrumpida que nos hace avanzar por la ruta del tiempo”.
- La primera función de la conciencia es, pues, la retención de lo que ya no es y, al tiempo, la anticipación de lo que todavía no se ha dado.
- Por principio, la conciencia es coextensiva de la vida. Mas el órgano de ella, el cerebro, es una estructura altamente organizada que produce una serie de movimientos organizados



entre sí. Este órgano está. encargado de las funciones de elección. Cuando interviene el cerebro es porque a éste le corresponde accionar un mecanismo elegido y no impuesto. La médula posee una serie de posibilidades de respuesta, entre las que el cerebro elige una, precisamente la más conveniente. Esto nos da idea de un esquema rudimentario de intencionalidad.

- Si la conciencia es dominio del tiempo, es porque necesita o es capaz de elección. En las formas vivas no móviles, la conciencia queda como adormecida; por lo tanto, y supuesto que la conciencia es coextensiva de la vida, no se manifiesta sino en aquellas formas capaces de actividad.

-Resultando que más y más se manifestará a medida que esa actividad sea más libre. Cuando las acciones se cumplen mecánicamente, allí hay un grado mínimo de conciencia; ésta se manifestará en todo su esplendor cuando las posibilidades sean más numerosas, lo que quiere decir que la conciencia en esencia es elección.

- Pero la materia es necesidad, inercia, geometría: el ser vivo escoge o tiene que escoger. “Con la vida aparece el movimiento imprevisible y libre... En un mundo en que todo el resto es indeterminado, una zona de indeterminación rodea [al ser vivo]. Como para crear el porvenir es preciso preparar alguna cosa suya en el presente y como la preparación de lo que será no puede verificarse sino por utilización de lo que ya ha sido, la vida se emplea desde el principio en conservar el pasado, anticipando el porvenir en una duración, en la que pasado, presente y futuro se invaden uno a otro para formar una unidad indivisa: esta memoria y esta anticipación son la vida, la conciencia misma”³.

- Mas si la conciencia es tanto más pura cuanto más amplio es su repertorio de posibilidades, habremos de concluir que la conciencia es actividad viva, temporal y libre.

Respecto al voluntarismo que Scheler reprochó a Bergson, creemos que en general estuvo

3. H. Bergson: “La energía espiritual”, pág. 784.



en lo cierto Scheler, aunque desaprovechó algunos materiales que perfectamente pueden ser encajables en el seno de una concepción activa de la intencionalidad. Así, en algunos momentos cuando se refiere a la distinción cuerpo-conciencia [espiritual], si bien se pierden elementos muy valiosos considerados aisladamente, por no saber Bergson prescindir del mecanicismo y de su intuitivismo místico. Alguno de estos textos son como los que a continuación sugerimos.

Al hablar del cuerpo como de algo sometido a las mismas leyes que el resto de la materia y, por tanto, como algo sometido a las relaciones de causalidad mecánica -en lo que no podemos estar de acuerdo-, señala que hay movimientos que “parecen venir de dentro y que marcan su diferencia con respecto a los procedentes por su carácter imprevisto: se les llama “voluntarios”. ¿Cuál es su causa? Lo que cada uno de nosotros llamamos yo”. ¿Y qué es el yo? Algo que parece, con razón o sin ella, desbordar por todas partes al cuerpo a que está unido y sobrepasarlo tanto en el tiempo como en el espacio. En primer lugar, en el espacio, porque el cuerpo de cada uno de nosotros se detiene en los contornos precisos que lo limitan, en tanto que, por nuestra facultad de percibir, y, más particularmente, de ver, irradiamos mucho más allá de nuestro cuerpo: llegamos a las estrellas. Seguidamente, en el tiempo, porque el cuerpo es materia, la materia está en el presente y, si es verdad que el pasado deja en ella sus huellas, éstas no son huellas del pasado sino para una conciencia que las percibe e interpreta lo que percibe a la luz de lo que recuerda; la conciencia recuerda ese pasado, lo envuelve en sí misma, a medida que el tiempo se desarrolla, y prepara con él un porvenir que ella misma contribuirá a crear”⁴. Se está jugando aquí con el equívoco de un tiempo subjetivo-objetivo, lo que hará más dudosos los análisis.

“Crea [la conciencia] fuera de ella, ya que dibuja en el espacio movimientos imprevistos, imprevisibles. Y crea también de nuevo en el interior de sí misma, porque la acción voluntaria actúa a la vez sobre el que la quiere, modifica en una cierta medida el carácter de la persona del que ella emana y realiza, por una especie de milagro, esa creación de sí por sí que tiene todo el aire de ser el objeto mismo de la vida humana”⁵. “Esto que desborda al cuerpo por todas partes y que crea actos, al crearse de nuevo a sí mismo, es el yo, es el “alma”, es el “espíritu” espíritu que es precisamente una fuerza que puede sacar más de sí misma de lo que contiene, devolver más de lo que recibe, dar más de lo que tiene”⁶.

4. *Ibidem*.

5. H. Bergson: *o.c.* pág. 785.

6. G. Gurvitch: “*Les tendances actuelles de la Philosophie allemande*”; pág. 80.



Se ha pretendido de aquí despejar todo rastro de irracionalidad del tiempo, para que resultara la vida misma de la conciencia en el movimiento que pone en acción nuestra trascendencia. Si el hombre es el ente al que cumple ordenarse a lo otro y esta salida de sí mismo implica un reencuentro consigo mismo, un reconocimiento, esta ordenación no puede efectuarse si no es sobre la base de un desarrollo de la trascendencia; la trascendencia es el movimiento mismo de dirección hacia lo otro, porque constitutivamente somos con-lo-otro. Trascenderse no es sólo vincularse a lo otro, es testimoniar sobre el movimiento, es recalcar que el trascender y aún el “Ser” sólo son posibles porque hay ente. El hombre se proyecta y hace un mundo, haciéndose a sí mismo. La temporalidad es la posibilidad actualizada y es la historia de esa proyección. Pero es historia en un doble sentido:

- a.- Trascendente, porque me realiza como “prójimo”, objeto de una intencionalidad comunicativa, ética, etc.
- b.- Immanente, porque realiza los rasgos caracteriológicos que definirán mi actividad personal, realizando esa “segunda naturaleza”.

En esta ascensión precisiva que estamos ahora realizando, nos cumple encararnos con la fuente teórica de gran parte de la psicología filosófica actual. Nos referimos a Husserl, del que mostraremos los rasgos más característicos.

Tiene la Fenomenología por objeto el ir a las cosas mismas, a esa constitución del ente que le hace mostrarse como núcleo de significado. La consideración se pretende metódicamente ahistórica, pues el fundamento de la aprehensión de ese núcleo significativo -aprehensión por parte del sujeto humano existente- implica una intuición de esencias, quiere decir, del hecho cristalizado, una reflexión sobre los actos que lo constituyen, en esa relación recíproca de la subjetividad y de la “objetividad”. Pretende, pues, captar la intencionalidad, más como ésta no se manifiesta sino en la relación recíproca sujeto-objeto, la Fenomenología se ofrece como movimiento teórico sobre el estatuto eidético de ambos términos de la relación.

Ni “naturalista” ni “empirista” ni “lógica” o “psicológica”, la Fenomenología pretende definirse como un paso específico del Espíritu, como un regreso reflexivo sobre sí, regreso sobre el que no acaba la polémica sobre si se trata de un movimiento puramente idealista o no, por más que se mantenga más cerca de una filosofía trascendentalista, por su método mismo de reducción de la actitud natural, con todas las polémicas a que esto da lugar. Levinas la ha querido caracterizar del modo siguiente:

- lucha contra el psicologismo, sin confundir la vida psíquica con su objeto intencional. Se sitúa, pues, como una filosofía de la



trascendencia, aunque para Husserl al dirigirse el movimiento de la conciencia hacia su objeto, disimula otro movimiento que se quisiera llamar subjetivo, pero que no puede ser llamado así, ya que no es un simple movimiento de la masa psíquica, sino que permanece intencional, concerniendo a esa esfera distinta del sí mismo del sujeto, en la que, según Husserl, acaban situándose finalmente los objetos. Se dibuja como el horizonte de los objetos o como su trasfondo ⁷.

Hemos visto en ocasiones anteriores cómo la reducción trascendental se planteaba el modo de ser del mundo real y cómo la actitud natural se caracterizaba por la “tesis” general de ese mundo real. Afirmábamos entonces que el carácter de ese modo de ser del mundo no podía ser buscado directamente, sino sólo y en cuanto se daba por oposición al ser de la conciencia. Decíamos que en tanto que la conciencia podía existir y existía absolutamente, el mundo real se daba en una absoluta relatividad. Veíamos ya entonces que la distinción podía establecerse en cuanto al modo mismo de darse: lo real se da en una multiplicidad de perfiles, a través de los cuales es preciso buscar su identidad; la conciencia pura, por el contrario, es dada directa e inmediatamente. Como con respecto a la distinción entre conciencia refleja y sentimiento, la conciencia es vivida sin necesidad de intermediario, aquí, no dada por “perfiles”, sino en su totalidad. Pero además cabe otra distinción entre el ser del mundo y el ser de la conciencia tal como la plantea Husserl: lo real, es decir, lo trascendente es contingente porque es “puro ser intencional”, como dado a una conciencia, por lo que carece de auténtica independencia; la conciencia pura, es decir, lo inmanente es un ser necesario, absoluto, porque no tiene necesidad de ninguna otra cosa para ser. Pero, más tarde y con más precisión y, a nuestro modo de ver, con más razón, la distinción se establece cargando más el acento sobre los momentos de “constitución”, es decir, el cumplimiento significativo del trascendente por actos de conciencia, de suerte que la constitución puede entenderse como cumplimiento de la objetivación de eso trascendente en la conciencia.

Veíamos entonces unas citas de Ingarden y del propio Husserl en donde quedaba perfectamente establecida esa contingencia esencial del ser real, por oposición, consecuentemente, a la absolutidad de la conciencia. Citábamos: “Es, pues, claro que aquello que en el mundo de las cosas está allí para mí, no es, por principio, sino una realidad presumida; lo contrario sucede con mi yo-mismo, absolutamente necesario para que el mundo esté allí... .., la actualidad

7. Este tema se desarrollará a lo largo de toda la tesis.



de mi vivido es una realidad absoluta: esa actualidad me es dada por medio de una posición incondicionada y absolutamente irrecusable”⁸. “La tesis del mundo, que es una tesis “contingente”, se opone a la tesis de mi yo puro y de mi vivido personal, que es “necesario” y absolutamente indubitable. Toda cosa dada corporalmente puede igualmente no ser: tal es la ley de esencia que define tanto a esa necesidad como a esa contingencia”⁹.

“[Por consecuencia] ningún ser real, ningún ser para la conciencia que se figure y se legitime por medio de apariencias, es necesario para el ser de la conciencia misma... Por tanto, el ser inmanente es indudablemente un ser absoluto, en el sentido de que por principio nulla res indiget ad existendum. De otro lado, ese mundo de res trascendentes se refiere enteramente a una conciencia, no a una conciencia concebida lógicamente, sino a una conciencia actual... Vemos, por tanto, que la conciencia -lo vivido- y el ser real no son absolutamente especies de ser coordinadas, que cohabiten pacíficamente y que entran ocasionalmente en “relación” o en “unión”. Tomando las palabras en un sentido rigurosamente verdadero, sólo se unen y forman un todo las cosas que están emparentadas por esencia, las cosas que tienen una esencia propia en un sentido idéntico. Sin duda, tanto al ser absoluto o inmanente como al ser trascendente se les puede aplicar las palabras “ente” u “objeto”: uno y otro tienen su propio estatuto de determinación; pero es evidente que aquello que se nombra de parte y de otro objeto y determinación objetiva no llevan el mismo nombre si no es por referencia a categorías lógicas vacías. Entre la conciencia y la realidad se abre un abismo de sentido. De un lado tenemos un ser que se dibuja, que no puede jamás darse de un modo absoluto, un ser puramente relativo y contingente; por otro, tenemos un ser necesario y absoluto, que, por principio, no se da por bosquejo o apariencia”¹⁰.

“Desde entonces, y si las palabras, su sentido, permiten ciertamente hablar de ser real del yo humano y de su vivido de conciencia en el mundo... ... a pesar de todo eso, es claro que en lo sucesivo la conciencia, considerada en su “pureza”, debe ser tenida como un sistema de ser cerrada sobre sí misma, por un sistema de ser absoluto, en el que nada puede penetrar y del que nada puede escapar, que no tiene de fuera orden espacial o temporal, que no puede habitar ningún sistema espacio-temporal, que no puede sufrir la causalidad de ninguna cosa ni ejercerla sobre ninguna. [... ...] Por otra parte, el conjunto del mundo espacio-temporal en el que el hombre y el yo humano vienen a insertarse a título de realidades individuales

8. E. Husserl: “Ideen”; pág. 86.

9. *Ibidem*.

10. H. Ey: o. c. pág. 24.



subordinadas, tiene en su virtud el sentido de un ser puramente intencional; tiene, por consecuencia, el sentido puramente secundario, relativo de un ser para la conciencia. Es un ser que la conciencia pone en sus propias experiencias y que, por principio, no es accesible a la intuición y no es determinable sino como aquello que permanece idéntico en la diversa motivación de las apariencias, un ser que más allá de esta identidad es Nada. [...] La realidad, tanto la realidad de una cosa tomada separadamente como la realidad del mundo tomada en su conjunto, no comporta por esencia (en el sentido estricto que tomamos) ninguna autonomía. No es en sí mismo ninguna cosa que se vinculara secundariamente a un ser absoluto; es, en sentido absoluto, estrictamente nada; no posee ninguna “esencia absoluta”; su título de esencia es el de alguna cosa que, por principio, es solamente intencional, solamente conocido, representado de manera consciente y que aparece”¹¹.

Ingarden nos avisa que Husserl no ha explotado suficientemente el concepto de “intropatía”, sino que cada vez se va inclinando con más intensidad al idealismo trascendental, pasando de la constitución significativa -en lo que podríamos estar de acuerdo- a una verdadera producción. Ya en sus lecciones de Göttingen llegó a la conclusión de que si se tachaba la conciencia pura, se tacharía, al mismo tiempo y de manera radical, el mundo. Pero es que, y señalando la contradicción, el mayor énfasis puesto en la temporalidad de esa conciencia pura viene a incidir sobre esta problemática realismo-idealismo, pues no se comprende qué sentido tenga hablar de tiempo, respecto de una conciencia trascendental. Pero no queremos llevar aquí a cabo la crítica, sino que deseamos limitarnos a exponer esquemáticamente el concepto de conciencia en Husserl, junto con todas aquellas notas que puedan servirnos positivamente, a la hora de caracterizar la experiencia, en sus niveles de significación, sobre todo.

Como se sabe, Husserl definió la Fenomenología como una “descripción pura del dominio neutro de lo vivido -la experiencia como tal- y las esencias que allí se presentan”. Sin embargo, qué significaba concretamente la originalidad del movimiento nos exige algunas notas. En primer lugar, “fenomenología” no ha querido en ningún momento confundirse con “fenomenismo” (pueden consultarse en los Apéndices de esta Tesis las concomitancias y divergencias que respecto de la Fenomenología y su fundador señalábamos en nuestra Memoria de licenciatura y que hemos incorporado): se entendería por este último término la oposición entre lo que aparece -Blosse Srscheinung- frente a lo que es en sí. Kant no había querido referirse con la utilización de este término sino a lo que es característico

11. *Ibidem*.



del fenómeno: su aparición en o a una conciencia humana: el fenómeno como opuesto al noúmeno. En la fenomenología, “fenómeno” se designa a lo que se muestra y se muestra por sí mismo, como elemento originario e irreductible.

Pero como el fenómeno que se muestra en el juicio no es posible tomarlo en toda su integridad, se hace preciso intervenir la dirección natural del pensamiento, superar el dominio de conceptos y juicios y regresar a esa esfera en la que se da en toda su pureza el flujo del vivido como tal (reiner Erlebnisstrom Erleben). El flujo puro del vivido es una esfera neutra, no una realidad psíquica o física, ni una substancia espiritual; es un flujo anterior a la conciencia misma, la cual solamente es una parte o una especie particular de ese vivido. La Fenomenología esté llamada a describir, según Husserl, el flujo puro del vivido tal como se presenta a la intuición: “Ninguna teoría podrá hacernos dudar del principio de los principios: que toda intuición conduce a los datos inmediatos y originarios y es una fuente de conocimiento válido; que todos los datos inmediatos deben ser pura y simplemente aceptados tal como se presentan a la intuición”. Más tarde, añadiría: “Lo que nos une es una convicción común, a saber, que la única manera posible de explotar los tesoros legados por la tradición filosófica..., es profundizar hasta las fuentes primordiales de la intuición, para extraer de ahí las evidencias de orden esencial”.

Se trata de un movimiento profundamente intuicionista que, en ciertos momentos, puede aproximarse al bergsonismo, aunque con peculiaridades propias; las concomitancias pueden establecerse, por ejemplo, sobre la base de una conciencia no continente, dirigida esencialmente a contenidos heterogéneos a ella -la intencionalidad- y que presenta un haz que se extiende al infinito. Hay fenomenólogos que no ocultan estar en coincidencia con puntos esenciales del bergsonismo -Scheler, por ejemplo-; por otro lado, este parentesco profundo puede verse en los análisis que sobre el tiempo han hecho un Heidegger o un Husserl, Pero, en fin, hagamos una exposición sucinta de las principales posturas husserlianas. Nos referiremos muy especialmente a “Ideas”.

La reducción operada a partir de la meditación fenomenológica fundamental sobrepasa en principio la actitud natural; después, a lo largo de la aprehensión de los momentos hiléticos, sobrepasa enseguida la “capa” (Schicht) material y noética del flujo del ser fenomenológico (“Ideen” I, 175) para alcanzar, por fin, el más allá de la configuración eidética: las estructuras noemáticas de la conciencia trascendental. Para la Fenomenología el flujo del vivido es el tejido o la trama de los actos puros, en los que se presentan las esencias extratemporales (Wesenheiten) y la intuición es, ante todo, la visión de esas esencias (Wesenschau) y a la que conduce el método; para Bergson, el vivido inmediato coincide con la realidad absoluta del



élan vital, en el que participa, y la intuición, opuesta a la inteligencia, es sola y exclusivamente la intuición de la duración.

Ateniéndonos a las fases de la ascesis fenomenológica, cabe preguntarse si la Fenomenología es una filosofía de la trascendencia o de la inmanencia realista o idealista. Ya hemos contestado en parte a esta cuestión, pero aún es posible decir que la actitud fenomenológica apunta, en su esquema básico, a “separar el conjunto del mundo natural del campo de la conciencia”, como para hacer de la “conciencia pura” esta región del ser en la que se entrelazan (verflechten) los objetos, los “data”, los vividos, los significados de toda realidad constituida. La conciencia es ese entrelazamiento.

La reducción -epojé- es una conversión del sujeto mismo que se emancipa de la actitud natural. Es un paso de “purificación” que se desembara de todas las determinaciones empíricas, que ocultan el sujeto a sí mismo, haciendo de él una “parte”, una “cosa” del mundo, mientras que él es realmente el “fundamento” de ese mundo; y se desembara de esas determinaciones poniéndolas “entre paréntesis”(Entklämmerung). Lo que debe descubrirnos esta puesta entre paréntesis es que el mundo es un correlato de la conciencia, pero de la conciencia absoluta, es decir, en la cumbre de esta ascesis que considera esta suprema trascendencia, en la que la intencionalidad es creadora, a la vez, del Yo y del Mundo.

Se trata de ampliar la noción habitual de experiencia, añadiendo a la experiencia fundada sobre una serie de observaciones inductivas, que no pueden ser jamás cerradas, una “experiencia fenomenológica” -según la expresión de Scheler-, experiencia que apunta a los datos aprióricos y que se impone con necesidad y evidencia. Esta experiencia fenomenológica, accesible después de que se ha llegado a ella más allá del dominio de los juicios y los conceptos, se distinguirá de la experiencia habitual en que en ella se da, sin intermediario de un símbolo, de un signo, la esencia en sí misma; se trata de una experiencia inmediata y, al mismo tiempo, de una experiencia puramente inmanente, en el sentido de que no sobrepasa lo que esté dado en la visión y se funda en una coincidencia absoluta entre lo que es apuntado (Gemeintes) y lo que es dado (Gegebenes), es decir, entre la significación y su efectuación intuitiva.

La reducción se encamina hacia una forma de conciencia cada vez más pura, más alejada, por tanto, de la actitud natural, pero sin que suprima ni la realidad de lo vivido ni la realidad de las cosas o de la naturaleza. Para fundar esta ascesis se trata, en primer lugar, de demostrar que es posible edificar una ciencia no empírica, sino eidética -de eidos, esencia-. Por ello, Husserl ha afirmado que el error del positivismo y del empirismo consiste no en lo que ellos



afirman de atenerse rigurosamente a los datos de la experiencia, sino en que reducen de una manera inaceptable y puramente dogmática esos datos y esa experiencia a los límites más arbitrarios de los elementos sensibles: “Si la palabra positivismo, dice Husserl, no quiere decir otra cosa que el principio según el cual toda ciencia debe, sin ninguna presuposición, estar fundada sobre el positivo mismo, es decir, sobre lo que puede ser aprehendido de una manera original, entonces nosotros somos los únicos positivistas. No consentiremos, en efecto, en abdicar ante ninguna autoridad el derecho de ver en todas las especies de intuición fuentes originarias y equivalentes de conocimiento”¹².

La región conciencia es la de las esencias. Es decir, que justamente se trata de un positivismo de esencias extratemporales, por lo que se trata de un apriorismo empírico, una llamada a la descripción y a nada más que la descripción de los datos aislados e irreductibles de la intuición pura. En ser un positivismo de esencias, la Fenomenología pretende distinguirse del platonismo; un trazo particular de este platonismo es que las ideas son para él modelos perfectos e ideales -paradigmata- que los objetos reales deben imitar como puedan: el mundo real es inferior al mundo de las ideas, pues éste representa la perfección suma. En la Fenomenología 1a, esencia posee el carácter de modelo perfecto, están directamente presentes al mundo real y, en general, a todo dato de la imaginación y de la percepción. Los objetos reales, los datos empíricos, en general, participan inmediatamente en la cualidad de las esencias como sus partes integrantes y no puede ser cuestión la subordinación del mundo real al mundo inteligible.

Es decir, la cuestión de la región conciencia no está coordinada a la región “naturaleza”, que se incluye más bien en ella, de suerte que no sólo la incluyen, sino que, además, la sobrepasa. Lo “dado” por la intuición eidética es una esencia pura y esta intuición implica necesariamente algo que viene del sujeto (Sichtigkeit). La tesis empírica que identifica la experiencia a los “actos donadores originarios”(es decir, que restringe la intuición a la experiencia sensible) y la tesis idealista que no advierte que la intuición pura también implica un dato, son igualmente insostenibles y Husserl llega a llamarlas absurdas.

A la Fenomenología no le preocupa guardarse las espaldas por cuestión de prejuicio criticista: ningún criticismo les es impuesto, sencillamente porque ninguna preocupación de tipo epistemológico les inquieta. Ellos se sitúan más allá o más acá de los problemas epistemológicos, por lo que comienzan por borrar toda diferencia entre el objeto verdadero

12. E. Husserl: “Ideen”; pág. 38.



y el objeto imaginario, renunciando también, desde ese mismo momento, a preguntarse por la trascendencia real de la conciencia: “La esencia pura puede ejemplificarse tanto en los simples datos de la fantasía como en los datos de una percepción real o de un recuerdo. Si por nuestra libre fantasía producimos una manifestación cualquiera del espacio o un hecho social o incluso si nos abandonamos a una alucinación cualquiera..., podemos, sin embargo, cumplir sobre esta base el acto de ideación y realizar la intuición original de esencias que corresponden a esos datos imaginarios”¹³. Esto es, el sentido último de la reducción -que es el acto previo de toda *Wesenschau* y de toda descripción de sus datos, correspondiente a la exigencia de intervenir la dirección natural del pensamiento- es justamente- abstenerse de todo juicio sobre la existencia, de renunciar desde el comienzo a toda afirmación positiva o negativa que concierna al carácter verdadero o negativo o imaginario de sus objetos. Esta emancipación de todo juicio previo, de toda presuposición (*absolute Voraussetzungslosigkeit*) es la condición suprema del método.

[*]

Cuando Husserl toma en consideración este tema está haciendo, sin embargo, matizaciones que lo sitúan en una posición que ni el mismo Ingarden puede negar. En efecto, la relación entre el mundo real y la conciencia pura resulta en Husserl de una doble decisión que afecta a los miembros de esa relación:

1º). El mundo real -y los miembros de ese mundo, las cosas, los animales, etc.- es una unidad intencional que pertenece como correlato a multiplicidades - determinadas en cuanto a la especie- de vividos, del yo puro. Fuera de esto, el mundo es nada, como hemos visto en citas anteriores. Con lo que podemos decir que es perfectamente válida la siguiente igualdad

Cosa = noema de cosa = puro fenómeno.

2º). Esta apariencia correlativa puede ser interpretada como “constitución” a favor de la multiplicidad de los vividos correspondientes. Pero, ¿cómo debe ser interpretada esa constitución? Como dice Ingarden, o se trata simplemente de conexiones esenciales de sentido en teoremas -apariencias- de diferentes capas constitutivas, de manera que se establezca un orden de dependencia en la determinación del sentido

13. E. Husserl: “*Ideen*”; págs. 13 y 132.

[(*)Falta una página en el texto original]



(cada noema de la capa constitutiva superior dependería, en esta consideración, de una multiplicidad de noemas correspondientes de la capa “inferior” y de tal manera que se admite para cada “noema” una dependencia de sentido hacia los actos de estatuto correspondiente, siendo tomado el todo en el sentido de relaciones “estáticas”¹⁴.

3º). La conciencia pura (en particular, la multiplicidad de los actos, sin que parezca que se deban excluir los “data hilética” de grado y especie diferentes) es aprehendida por relación al mundo real o a los miembros del mundo real

- como determinando o confirmando el sentido,
- como formando, llamando al ser de manera productiva; es decir, creadoramente.

Pero si esto es así, el mundo real es un “producto” que, en su ser y en su estatuto constitutivo, está formado creadoramente por la conciencia pura, lo que puede entenderse tanto en un sentido puramente eidético como en un sentido metafísico. Ingarden no duda de que con el tiempo, Husserl se inclinaba a esta última dirección. Pero, procedamos con orden y veamos cuáles son las principales aportaciones de “Ideen”, en donde considera los actos, así como sus correlatos, como unidades constituidas y constitutivas totalmente dispuestas.

¿Qué es lo que se da y se toma en la intuición? Digamos, primeramente que el análisis debe captar cómo se articulan los niveles estructurales constitutivos de la reflexión la cual es donadora de sentido y engendra, a través de sus conexiones y desnivelaciones, las configuraciones de la conciencia. Desde el momento en que la “tesis natural” queda reducida, nos lanzamos en un movimiento ascendente, que inicia las consideraciones fenomenológicas fundamentales (véase el párrafo 27).

El ser de la conciencia es una intuición inmediata -“tengo la experiencia de...”-, que incluye sus “objetos” presentes en un campo de intuición como copresentes (mitbewuss). Pero también aquí vuelve a intervenir el halo indeterminado y determinante, puesto que el campo actual está todo él atravesado por un horizonte escasamente consciente, por lo mismo, de realidad indeterminada. Y esto se refiere no sólo a la espacialidad misma del campo, sino también a su temporalidad, aunque esta aclaración es superflua desde el momento en que

14. R. Ingarden: “El idealismo trascendental de Husserl”; pág. 206.



comprendemos la imbricación en que espacio y tiempo se encuentran. La importancia que tiene ese horizonte reside en que yo puedo realizar una serie de presentificaciones cuya llegada, cuyas implicaciones, cuyas diferencias atestiguan el carácter de vigilancia en que me encuentro, Pero esto, además, quiere decir que la conciencia es un ser implicante e implicado, que no se da un “estado” en monolítica soledad de presencia, que su estatuto no es el de las cosas, que posee un mundo de valores y vinculaciones propias. El presente tiene toda una serie de vinculaciones temporales que explican su riqueza y que, de alguna manera, tendrían que volverse contra el eidetismo de la Fenomenología, pues no se ve cómo pueda ser captado de un sólo golpe el campo. En fin, sin comentarios, digamos que el objeto del cogito está formado por apariciones, data, actos, y todos los estados multiformes de la afectividad y de la voluntad. El cogito, entonces, levanta acta de aquello que “por su lado” -en cuanto cogitatum- es irreflexionado y que por “mi” lado -en cuanto que yo lo vivo- no tiene cualidad de objeto. Con esto, conseguimos que se establezca un plan de estatificación y de relación entre el mundo natural y la conciencia (repátese el párrafo 82, en donde está muy desarrollado lo referido al horizonte temporal del presente).

Con respecto a lo que acaba de ser descrito, ¿qué tipo de juicio de existencia podemos formular? Como el índice de trascendencia “objetiva” no añade nada a esta constitución fundamental, hay que dejarla fuera de circuito; no es que se elimine, sino que se la despoja de operatividad, al incluirla entre paréntesis. Y no se trata, a partir de aquí, de caer en sofismos o escepticismos, ya que ni se niega al mundo ni se duda de él, sino que se abstiene uno a su respecto, evitando todo juicio que recaiga sobre la existencia espacio-temporal independiente de él. Sólo se nos pide que atestigüemos sobre ese mundo, que testimoniemos de su existencia a título de correlato intencional de nuestros actos de conciencia.

Pero, ¿no es dejar de lado totalmente el problema del criticismo? Para Kant, la estructura de los objetos de conocimiento está regulada por las leyes que rigen al conocimiento mismo: las categorías subjetivas infectan toda objetivación y la adecuación se convierte, por tanto, y al no poder prescindir de esos elementos subjetivos, en un infinito proceso de aproximación. Husserl lo que reprocha a Kant no es esta injerencia del sujeto en la formalidad del conocer; lo que le reprocha es que las categorías constitutivas tengan tal fuerza productiva que puedan transformar materialmente los datos de la intuición, ya se trate de la intuición pura, ya de la intuición sensible. Ahora bien, los fenomenólogos consideran que el acto de objetivación -en cuanto que admiten un apriori material- no es generador, ya que se trata de un simple acto de atención. Hemos hablado bastante del dualismo kantiano para que volvamos sobre ello. Para la Fenomenología el acto propiamente no forma, sino que fija. Hay una negación expresa del subjetivismo, pero creemos se trata de un movimiento de polémica no ya contra



Kant, sino contra el hegelianismo revisado de la escuela neokantiana de Marburgo. Por ello, los elementos aprióricos se limpian de toda referencia subjetiva y se los considera como datos inmediatos de una intuición pura, en la que se presentan como cualidades irreductibles y por lo mismo liberadas de toda influencia productiva o constructiva. Hay comentaristas que ven en este hecho -la reacción antihegeliana- la causa del rápido triunfo de las corrientes fenomenológicas, lo que explicaría, también y como reacción, el sentido de la crítica de Bloch.

Pero, ¿qué subsiste cuando el mundo entero, con nuestra misma inclusión, es puesto entre paréntesis? No el solipsismo, en opinión de Merleau-Ponty, sino la correlación de la conciencia y del cuerpo, en cuanto constitución original (Urempfindung). Como ya señalábamos antes, al analizar la percepción, al asistir al hecho del “yo percibo”, con el sentido de un “yo estoy atento a”, lo que yo percibo se me ofrece como comportando un haz de intuiciones, que si bien forma un segundo plano -un “horizonte” en absoluto neutro- es un elemento constante, puesto que volvemos a encontrarlo en todo acto de conciencia, pues acompaña necesariamente a todo vivido, ya sea recuerdo, ya imaginación, etc., etc. El vivido actual, pues, conlleva siempre y necesariamente un halo de inactualidad.

El análisis, por su parte, nos hace asistir al espectáculo de una cogitatio que se dirige a un objeto intencional, al que considera de manera reflexiva, con el fin de hacerlo objeto de una percepción puramente interior. Pero antes de llegar a este momento eidético, conviene repetir que es necesario no perder de vista este entrelazamiento del vivido, porque en él consiste el mundo natural: la tesis natural nos lo muestra como un mundo material que es vivido por un hombre en la experiencia sensible, en la que se da como totalidad unificada. Pero el análisis ganará colocando entre paréntesis a esta identificación: un vivido no se da por esbozos, ya que como “vivido” es percibido directamente; por el contrario, lo vivido de la percepción no puede darse sino por esbozos, ya que la percepción sólo considera al ser fenomenal de la cosa; el ser inmanente de lo vivido es absoluto, como veíamos, pero no es perceptible sino por el modo de la reflexión. De esta manera se inicia el movimiento de desprendimiento (Ablosbarkeit) de la conciencia del mundo natural, con lo que nos disponemos en la meta misma de la Fenomenología, la cual tiene por objeto la región y la estructura de la conciencia pura (puede consultarse “Ideas” en las páginas 40 a 46 y ss.).

¿A qué llama Husserl “estructuras de la conciencia pura”? A su “constitución” (Urkonstitution), es decir, a la correlación entre los “rasgos del objeto considerado” (noema) y los “rasgos de la consideración misma” (noesis): el noema será, por tanto, el lado-objeto de la conciencia, en tanto que la noesis será el lado-sujeto (según la célebre consideración de Ricoeur). Y aquí conviene subrayar que lo que constituye esta constitución es la intencionalidad misma,



intencionalidad que no podrá olvidar sus dimensiones aprióricas “materiales”, por lo que se tratará de una intencionalidad reverberante y recíproca, de sujeto a objeto y de objeto a sujeto. Porque no se trata ya de una pura consideración psicológica, sino de la reflexión fundadora de lo vivido y la reflexión, considerada en sí misma, es una esfera de datos puros con dos caras: de un lado, orientada subjetivamente; de otro, orientada objetivamente. Pero, ¿representa esta doble consideración de la intencionalidad un avance?.

Digamos, antes de otra cosa, que la unidad de la conciencia está constituida por el flujo de lo vivido; ahora bien, no se trata de una sucesión de puros estados psicológicos, pues esta unidad lleva consigo vividos sensoriales, cuya intencionalidad depende de la capa de donación de sentido- (Sinnggebung), pues la hylé sensual se vive como morphé intencional.

Hay que comprender bien este punto. Sobre todo, porque aquí se toca el punto de divergencia entre el criticismo y la fenomenología. Recordemos que Kant realizaba su revolución coperniquiana en el sentido de su afirmación de que la estructura de los objetos de conocimiento está ordenada por las leyes del conocimiento mismo (una fundamentación del juicio kantiano se encontrará en el Apéndice). Esto no sólo implicaba la “infección” de la naturaleza por las formas subjetivas, sino también la concepción del proceso de conocimiento como un proceso infinito en torno a la formulación siempre provisional del objeto.

Husserl va a disentir esencialmente de esta última implicación. Sin embargo, no se crea que el problema queda de ningún modo claro, como puede comprobarse de seguir a sus múltiples comentaristas en este punto. Por una parte, parece que Husserl no aceptaría la fuerza productiva de las categorías subjetivas; no se trata nunca de una transformación radical de los actos de la intuición y sus contenidos. La síntesis que constituye al objeto de conocimiento, simplemente es un acto de atención, porque no forma, sino que fija. Según Husserl, Kant se equivoca cuando considera al apriori como generador, haciendo depender las categorías aprióricas de la actividad de un sujeto, como manifestación espontánea de la unidad de la conciencia. Hemos visto el sentido que esto tenía en el sistema kantiano y no es razón para que de nuevo nos detengamos en este punto. Simplemente, añadir que entiende Husserl que los críticos que siguieron a Kant fueron incapaces de dominar las fuerzas incontrolables que suponía la atadura del apriorismo a una conciencia subjetiva: pues o bien se llegaba, en un intento desesperado de conservar la energía creadora de las categorías, a un concienialismo incapaz de sobrepasar el acto de la reflexión o bien a un panlogismo en el que se atribuía la fuerza productiva a las categorías mismas. Husserl se refería muy concretamente a la escuela de Marburgo: en su afán hegeliano, esta escuela, nos dice Husserl, busca reconstruir las ciencias por el emanatismo de las categorías. No alcanzan la concepción de una razón que se



renueva constantemente y por lo que todas las categorías son relativas y se muestran como barreras a franquear. Contra el peligro del retorno a Hegel, la escuela fenomenológica se pretende paladín de una negación rigurosa de todo subjetivismo e interpreta los elementos aprióricos como datos inmediatos de una intuición pura, en la que se presentan en tanto que cualidades irreductibles, liberadas de toda fuerza productiva. De aquí el intento de fundar las ciencias sobre una descripción pura de las esencias, en la que si bien se libertaba de un incidir sobre los valores operatorios y constructivos de la conciencia, era a costa de caer en un platonismo fixista e inmovilista y al que tantas cosas deberá el actual movimiento estructuralista.

Que hay razón para afirmar este platonismo lo tenemos en la descripción misma de las esencias. Descripción en la que aparecen nuevos elementos de confusión. Creemos que hay un punto de razón en sus análisis cuando afirman que los elementos extratemporales que fundan la lógica y la epistemología tienen el carácter de totalidades concretas y no de generalidades abstractas: las esencias puras, nos dirá Husserl, en la teoría de la abstracción, no son ni tipos genéricos de una especie estable, como pretendía Aristóteles, ni puras relaciones funcionales, como pretendían los neokantianos: no son ni substancias ni leyes, sino totalidades concretas de partes irreemplazables, que se fundan mutuamente las unas sobre las otras, de tal manera que la relación de un objeto a su esencia no tiene el carácter de subordinación al género, sino la participación directa en la cualidad. Es decir, que estaríamos en el hegeliano “universal concreto”, pero sin caer en el panlogismo emanatista de Hegel. Consideramos que la exposición es bastante para mostrar las inconsecuencias; de todas maneras, volveremos muy pronto sobre ella.

De otra parte, ya veíamos anteriormente al comentar los análisis de Ingarden cómo la cosa (la disyunción realismo-idealismo tocante al problema de las esencias) no estaba nada clara. Así, al referirse a la esencial relatividad del objeto intencional. Recordemos la igualdad:

Cosa = noema de cosa = puro fenómeno.

En unos textos que hemos citado se nos dice que esta aparición es interpretada como constituida en la multiplicidad de los vividos correspondientes. Dicho de este modo parece que el problema es mínimo, pero si reparamos en que la “constitución” puede ser interpretada en dos sentidos diferentes, la cosa ya varía mucho.

La “totalidad concreta” puede ser entendida como realización de un “sentido” a partir de unas capas de significaciones; es decir, o se trata de conexiones esenciales de sentido entre noemas -apariencias, en realidad- de diferentes capas constitutivas, de suerte que quede establecido un orden en la dependencia de la



determinación de sentido. En este caso -y con matizaciones, nada tendríamos que objetar- cada noema de una capa superior dependería de una multiplicidad de noemas correspondientes de la capa inferior, con lo que cada noema de orden superior detentaría una dependencia de sentido de los actos de noesis anteriores, de suerte que se constituyera una -totalidad concreta de relaciones dinámicas. Pero, por el contrario, esa totalidad concreta puede ser la cristalización de un sistema estático de relaciones, en el sentido de que los sucesivos actos de noesis simplemente se refirieran a una progresiva limpieza de intereses del sujeto, con lo que se trataría únicamente de un profundizar en el mirar, para alcanzar un sentido puramente eidético, intemporal, y no estructurado por relación a la conciencia.

De esta manera, la solución no podría ser otra que el platonismo. Porque no se trata ya de determinar o conferir el sentido, ni aún de crearlo, como no sea por relación a una hipotética “conciencia pura o trascendental”. Y la pretensión, entonces, de una “sociología del conocimiento”, como pretendía Scheler, sobre el supuesto de que esencias siempre nuevas pueden manifestarse y hacerse visibles, una pura locura.

Se aludirá a los análisis sobre el tiempo. Pero consideramos que esos análisis no solucionan nada, supuesto que tanto los actos, como sus correlatos, son considerados como unidades ya plenamente constituidas. Y si se trata de unidades constituidas, totalmente dispuestas, no sabemos qué tiene que hacer aquí el tiempo, como no sea en las líneas de una sucesión exclusivamente cronológica de precedencia -pero no de procedencia- y subsecuencia de actos. Lo único, pues, que interesa es la reducción, entendida más como movimiento de eliminación de ganga inútil, que de verdadera constitución. Porque el sentido -todo lo oculto que se quiera- está ya dado y, por lo tanto, se trata tan sólo de propiciar las vías de su aparición o salida a luz.

“Lo real no es en sí algo absoluto...; en sentido absoluto, es nada estrictamente; carece de “esencia absoluta”, su título de esencia es el de algo que, por principio, es solamente intencional, solamente conocido, representado de manera consciente, apareciendo” ¹⁵. A

15. E. Husserl: citado por R. Ingarden, pág. 210; compruébese el análisis llevado a cabo por Ingarden.



la luz de lo que llevamos expuesto, la cita anterior no se aclara, sino que se complica, con las precisiones que Ingarden ha querido hacer. A este último autor debemos el concepto de “heteronomía existencial”, entendiendo por tal la existencia de una cosa cuyo fundamento de existencia está en algo otro que “determina sus determinaciones, determinaciones que no le son inmanentes y que están, en sentido propio, incorporados a ella”¹⁶. Si se acepta esto, tendremos que lo que no posee “esencia absoluta” en absoluto, no sería sino un heterónimo existencial, lo que quiere decir que como sus determinaciones le son propuestas, en absoluto es algo, sino que más bien es nada. Solamente es conocido, intencional, es decir, sólo es producido. ¿Y el esencialismo? (!).

Entonces, ¿qué se intenta decir con lo de que la intencionalidad de las capas sensibles depende de la capa de la *Sinngebung*? ¿Qué es propiamente el momento noético? En la página 97, Husserl nos llega a decir que los momentos hileéticos y noéticos son momentos reales de lo vivido. Pero, aún hay el que las “trascendencias” (el Yo, la temporalidad y la *hylé*) se orientan hacia ese momento noético. Y no sólo en la percepción, sino también en todas las especies de vivido intencional.

¿Se solucionaría el problema si considerásemos la afirmación husserliana de que en todo vivido habita un sentido noemático, en la línea de considerar eso noemático como los índices de subjetividad humana -modulaciones de esperanza, angustia, deseo, fe, alegría, etc., etc.-, es decir, como la capa dóxica y personal y a la que la reducción se dirigiría inmediatamente? “Estos momentos “noéticos” son, por ejemplo, -dice Husserl (88)- las conversiones de la mirada del yo puro, en dirección del objeto considerado por el yo, en virtud de la donación de sentido. Es, además, la aprehensión del objeto, su sostén, cuando su mirada se ha vuelto hacia otros objetos; son todavía las funciones de explicitación, de exposición, de aprehensión global, las múltiples tomas de posición de creencia, de la conjetura de la evaluación”¹⁷.

Quizás, auténticamente, sea éste el punto por el que hayamos de entrarle a la reducción, la única vía que nos permita comprender ese punto de articulación de lo noético-noemático, Y quizás, también, nos encontremos aquí ante el problema central de la expresión-significación, por más que no se eluda, sino, al contrario, que se confirme la tesis del platonismo.

En efecto, el método de la reducción puede prescindir de todas las modificaciones dóxicas,

16. *Ibidem*.

17. H. Ey: o.c. pág. 54.



tesis de posicionalidad, expectativas, etc., quedan ante la logicidad pura de la esencia objetiva, puesto que la conciencia pura y reducida pierde el “mundo”, mundo que sólo puede incorporarse a condición de instaurarlo, incorporándose, proponiéndose. “La intuición donadora y su “aprehensión”, este circuito de la conciencia sobre sí misma, en los quehaceres de su constitución propia y esencial, no reducen el mundo a no depender más que de una legislación formal, en el sentido kantiano, sino que le hacen brotar de una presencia, cuya realidad es la de los vividos de la conciencia que, a la vez, se refiere a ella y la crea”¹⁸.

Por esto, ha podido decir que la conciencia se constituye como región del ser, como “medio” mediante el cual no sólo accedemos a todo lo que existe, sino que incluso lo constituimos como realidad, puesto que el fenómeno surge de las necesidades de la noesis y mediante las cuales se instituye el estatuto de objetividad (noema). “En cada uno de los vividos de la percepción habita, pues, un sentido “noemático”, que dota a lo vivido de su coeficiente de realidad: aquí lo percibido, allí el recuerdo, etc., es decir, tantas modalidades que dependerán del núcleo (Kernbestande) de los datos eidéticos o noéticos. Todos los movimientos, todas las excursiones, los juicios, las reflexiones, los redoblamiento, las posiciones que constituyen las “configuraciones” del entrelazamiento de lo vivido con su estatuto de objetividad -estructura noético-noemática- no nos remiten solamente a una estructura lógica de la conciencia pura, sino más exactamente -y siguiendo el sentido mismo de la reducción de esta “conciencia pura”- están ancladas en su constitución original, como orden de disposición de lo vivido. Y a este respecto el ser de la conciencia aparece como función figurativa (darstellende Funktion), instalada en la actualización y los horizontes de lo vivido. De tal manera que, ya sea al referirse al “suelo” (hylé) de la experiencia, ya sea considerando el “medio” en el que se mediatiza su reflexión constituyente, la conciencia husserliana es un “campo de producción” y esta producción se produce sólo bajo la forma de una estructura, que podemos y debemos llamar en realidad campina, ya que su organización exige, a la vez, una intencionalidad (Sinnggebung) y una legalidad, que, ambas, la circunscriben en su acción y su actualidad”¹⁹.

Para terminar este punto, digamos, en fin, que lo actualmente percibido es algo copresente, determinado por un halo, que a la vez atraviesa el campo de actualidad, de realidad indeterminada. Esta estructura espacio-temporal es propiamente lo que permite hablar de estructura, aunque con las limitaciones que hemos señalado. Cada vivido está sometido a las leyes de sucesión y simultaneidad: “esto significa que cada “ahora” que afecta a un vivido

18. *Ibidem*.

19. H. Ey: o.c. pág. 94.



tiene un horizonte de lo vivido, que tiene también la originalidad formal del ahora: es el horizonte de originalidad (Originalitätshorizon) del yo puro, su “ahora” de conciencia total y originaria. Y Husserl añade: es preciso, pues, recurrir a una nueva dimensión, la del campo total, del tiempo fenomenológico. Tal es la forma matriz (Ur-form) de la conciencia. Uno de los aspectos específicos de esta estructura tempo-espacial de la conciencia husserliana es su atmósfera de horizonte interior, esta zona de indeterminación y de ambigüedad con respecto a los vividos. Cada experiencia o contenido de conciencia está rodeado, en efecto, de un campo de “posibilidades abiertas”: percibir o sentir no constituye jamás un dato simple o inmediato, sino una mediación que se refracta en la esfera o los armónicos, a través de los cuales lo vivido puede captarse sin resonancias”²⁰.

A través de nuestras páginas de la Introducción hemos mostrado cómo ese halo es verdaderamente importante para comprender la percepción en sus dimensiones. En los próximos apartados lo iremos viendo con una mayor claridad, sobre todo a la luz de las investigaciones sobre la estructura y en su referencia al tema de la imagen. La imaginación, por otra parte, nos señalará, en su análisis, la función que ejerce a este respecto. Vamos a seguir el proyecto que nos hemos propuesto.

José Luis de la Mata Impuesto

Madrid, 1971

20. *Ibidem.*