



CoRis #16  
Revista del Círculo de Cartago



CoRis.

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

---

Volumen #16  
2019

Director.  
Álvaro Zamora

Consejo Editorial

Luis Camacho  
Guillermo Coronado  
Álvaro Zamora  
Mario Alfaro



I. Presentación.....	5
II. Artículos	
Álvaro Zamora.....	9
<i>La Intencionalidad: Una medida de todas las cosas (Notas sobre Brentano, Husserl, Sartre)</i>	
Alejandra Blanco Aragón.....	25
<i>La relación noema-noesis husserliana no es un realismo</i>	
Andrés Martínez Sequeira.....	37
<i>La Relación Conciencia-Ego (estudio comparativo entre Husserl y Sartre)</i>	
Hanzel Granados Mora.....	47
<i>De la impresión originaria. La crítica de Michel Henry a la subjetividad absoluta temporal en la fenomenología husserliana</i>	
Carlos Andrés Umaña González.....	61
<i>De Sartre a Foucault: subjetividad e historia</i>	
III. Reseñas	
Roberto Castillo Rojas.....	77
Lapoujade, M.N. (2017) <i>L'Imagination esthétique, Le regard de Vermeer</i> . Louvain-la-Neuve: EME	
Álvaro Zamora.....	79
Reseña: Cohen-Solal, A. (2014) <i>Un renacimiento de Sartre</i> . Buenos Aires: Nueva Visión.	
IV. Autores.....	83



## Presentación

La noción de intencionalidad posee holgada historia y variados significados. Ha sido utilizada con intereses metafísicos o específicamente ontológicos, psicológicos, morales, lingüísticos, lógicos e incluso estéticos. Es común que, en el trato vernáculo y en muchas reflexiones de carácter ético, la intencionalidad sea equiparada con el ejercicio de la voluntad. No obstante, muchos filósofos advierten sobre la existencia de formas intencionales no téticas e incluso involuntarias.

Tal riqueza en cuanto a significados, usos y connotaciones en la vida cotidiana y en los sistemas filosóficos podría ser rastreada desde los pensadores griegos hasta los filósofos contemporáneos. En el medioevo, Tomás de Aquino advirtió que el término adolece de cierta ambigüedad. Pese a ello, lo utilizó con diversos propósitos lógicos y gnoseológicos que el pensamiento posterior criticó o aprovechó consistentemente. Denotaba con él, a veces, el acto en cuanto tal; otras veces asumía la intención cual potencia de cada uno de los sentidos (audición, visión, etc.); pero, cuando aplicaba el término a la luz, obviaba dicha potencia para concentrarse en la *condición de dirigirse hacia*, es decir, para entender la intencionalidad cual *atención*. Por su parte, Avicena afirmó que hay intenciones sensibles, no sensibles e inteligibles. A propósito de su conocida distinción entre el concepto objetivo y el formal, Suarez introdujo la idea de una *especie intencional*.

En general, las doctrinas escolásticas aceptan que hay primeras y segundas intenciones. Las primeras pueden ejemplificarse aquí, brevemente con *ese árbol*, *el hinojo*, *la pera* y, en general, todo aquello que se halla en esa categoría denominada por los filósofos como *clase* (grupo, colección o conjunto de entidades con al menos una característica en común). Las segundas intenciones califican en cierta forma a las primeras; he aquí tres ejemplos: alteridad, posibilidad

e identidad. Dada esa distinción, los escolásticos consideraron la lógica como conocimiento o ciencia de las segundas intenciones (en cuanto se aplican a las primeras). Es decir, creían que la lógica trabaja con objetos formales, pero que su fundamento era real. Ese interés por la intencionalidad ha sido asumido por lógicos y lingüistas contemporáneos.

Franz Brentano (conocido deudor de la tradición aristotélico-tomista) colocó a la intencionalidad cual núcleo determinante de su pensamiento. Especial atención merece su rescate de la noción de *in-existentia* que, lejos de ser utilizada como alocución de *in-esse* (denotación del accidente en la sustancia) o como falta *real* de existencia, sirvió a los medievales para denotar la existencia de una entidad en otra. En su momento, Occam llegó a reconocer y ejemplificar tres tipos sutilmente distintos de tal *in-existentia* (por continencia, por falta de distancia y por presencia intimísima).

Para Brentano, tal *inexistencia* remite al *contenido* de cualquier representación. Con ella distingue los fenómenos físicos de los fenómenos psíquicos. Eventualmente, se concentra en la *direccionalidad de la conciencia hacia el objeto*; pero su visión permanece recluida en cierto realismo epistemológico. Husserl, su discípulo y amigo, se alejó de tal posición y de cualquier otra *actitud natural* (*natürliche Einstellung*), dando nuevo sentido al más conocido y profundo principio brentaniano: *toda conciencia es conciencia de algo*.

He ahí la idea de intencionalidad fenomenológica; un tema vasto, al que están dedicados los artículos de este número de la *Revista Coris*. Todos se fundan sobre lecturas e investigaciones realizadas en un curso del Posgrado de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

El artículo de quien hace esta presentación perfila la idea de intencionalidad en Brentano, Husserl y Sartre. El texto de Alejandra Blanco

Aragón aborda críticamente algunos conceptos fundamentales de Husserl: la composición intencional del objeto, la conciencia, la reducción fenomenológica y la *epoché* o *epojé* (ἐποχή), la correlación noema-noesis. Según Blanco, Husserl evita todo prejuicio realista y establece adecuadamente los fundamentos de las vivencias intencionales. Andrés Martínez Sequeira ofrece un estudio comparativo de algunas nociones de conciencia y *ego* desarrolladas por Husserl y Sartre. Hanzel Granados Mora examina la fenomenología de la impresión originaria en Husserl a partir de los supuestos de la fenomenología de la vida de Michel Henry. Carlos Andrés Umaña González aborda comparativamente las concepciones de Sartre y Foucault sobre la subjetividad, así como el papel que para ambos tiene la historia en la constitución del sujeto.

Culmina este número con una sección de reseñas y una breve referencia a los autores.

Álvaro Zamora  
2018

# Artículos



Álvaro Zamora

## La Intencionalidad: Una medida de todas las cosas (Notas sobre Brentano, Husserl, Sartre)

Fecha de entrega: 2 de julio del 2018.

Fecha de aprobación: 15 de julio

Resumen: se perfila aquí la noción de intencionalidad a partir de la inspiración teórica de Brentano. Dicha idea fue tomada y replanteada por su discípulo Edmund Husserl para convertirla en una de las bases conceptuales de su propuesta filosófica. Sartre retoma críticamente tal idea y procura llevarla a últimas consecuencias, de manera tal que incluso opone criterios medulares al mismo Husserl.

Abstract: the notion of intentionality is outlined here based on the theoretical inspiration of Brentano. This idea was taken and reconsidered by his disciple Edmund Husserl to make it one of the conceptual bases of his philosophical proposal. Sartre takes this idea critically and tries to bring it to its ultimate consequences, in such a way that it even opposes core criteria to Husserl himself.

Palabras claves: Brentano, conciencia, Husserl, fenomenología intencionalidad, conciencia, Sartre, significación.

Key Words: Brentano, consciousness, Husserl, phenomenology, intentionality, consciousness, Sartre, significance,

### I. Liminar

Se recuerda a Brentano<sup>1</sup> como el gestor contemporáneo de una idea expresada con la frase *toda conciencia es conciencia de algo*. Husserl –discípulo suyo entre 1884 y 1886– desarrolla esa idea extensamente, aunque con propósitos e intereses filosóficos propios. Pensadores posteriores incorporan en sus obras la *intencionalidad* con matices diversos y a veces contradictorios entre sí<sup>2</sup>. Sartre, uno de los más destacados, pretende llevarla a consecuencias últimas.

La propuesta de Brentano responde al interés que suscitan en él las formas del psiquismo y al propósito de presentar la psicología como “la ciencia del futuro” que ha de influir “más que todas las otras ciencias teóricas”, las cuales deben subordinarse a ella y servirle “en su aplicación práctica”. (Brentano, 1935, 57). Husserl también estudia el fenómeno psíquico y delimita toda posibilidad de conocimiento dentro del ámbito fenomenológico. Pero, si ha de verse una herencia de Brentano en ello, deben reconocerse también hondas diferencias con él.

Eventualmente, Husserl evita el psicologismo<sup>3</sup>

que habita en la concepción de su maestro. Su pretensión es reflexionar sobre y a partir de “una especie de tercer reino que no está constituido ni por las cosas ni por sus representaciones psíquicas: es el reino [...] de las *significaciones* [es, ni más ni menos] el reino [...] de las *esencias* en cuanto unidades *ideales de significación*” (Ferrater, 1999, 1713).

Allí donde Brentano ve una propiedad o función de la conciencia, Husserl ve su esencia: cada acto intencional debe entenderse como *conciencia de algo*; pero ese *algo* es solamente *algo (en) la conciencia* o debe serlo.

Sartre adopta la noción de intencionalidad husserliana; pero adversa la propuesta del *ego* trascendental, tal como aparece en las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* y en las *Meditaciones cartesianas*. Según él (1968, 18-22) dichas obras alientan “la tesis clásica” de un yo que “estaría como por detrás de cada conciencia y que sería una estructura necesaria de esas conciencias”, para unificarlas, fundarlas ontológicamente, darles interioridad a las vivencias y personalizarlas. Para él, ese ego

trascendental husserliano implica “la muerte de la conciencia” pues contradice los postulados fenomenológicos sobre la intencionalidad, drena su transparencia y la ahoga en la pasividad.

En este escrito se perfilan críticamente las ideas de intencionalidad de los tres pensadores indicados, marcando semejanzas y diferencias relevantes entre ellos.

## II. Intencionalidad, fenómenos psíquicos y físicos

En *La psicología desde el punto de vista empírico*, Brentano distingue los fenómenos psíquicos los físicos por su intencionalidad; es decir, por la manera en que están *dirigidos hacia algo* y por la relación con sus contenidos.

El eje axial de la visión brentaniana es que *algo* está presente en la conciencia “de cierto modo, ya sea como meramente pensado, ya sea apetecido, rehuido u otro modo semejante”. Brentano (1935,114) sostiene que hay profundo “equivoco [si se designa] lo pensado [...] como objetivamente siendo”; tal como hacen los teóricos “modernos” cuando llaman “objetivo a lo que existe en realidad”; oponiéndolo a “los fenómenos meramente subjetivos”, a los cuales no conceden estatuto de “realidad”. Pese a su evidencia, es prudente subrayar en este punto que el concepto de *intención* (tanto en Brentano como entre los fenomenólogos) sobrepasa el sentido de lo que habitualmente (en el habla cotidiana, o en el contexto moral) se entiende como *actuar según ciertas intenciones* o propósitos asumidos (parcial o totalmente) de forma voluntaria o *tética*<sup>4</sup>.

Esa idea de *intención* como *lanzarse hacia* la alteridad no es nueva. En el pensamiento antiguo y medieval hay diversas tesis sobre tal direccionalidad<sup>5</sup>. De hecho, la noción brentaniana guarda semejanza con la idea escolástica de *inexistencia intencional*, expresión desarrollada para “referirse al ser de una entidad en otra”, mas no con la acepción de *in-esse*, con que solía

designarse al ser (lo substancial) del accidente<sup>6</sup>. Brentano 1935, 85) considera la inexistencia intencional de un objeto “como una propiedad general de los fenómenos psíquicos, que distingue a esta clase de fenómenos de la clase de los fenómenos físicos”. Él cultiva –por formación psicológica y metafísica, por creencia e ideología, por oposición a Hegel y al idealismo alemán en boga– cierto parentesco con ese realismo aristotélico-tomista. Conviene, por tanto, evocar brevemente la propuesta aristotélico-tomista de *entendimiento en acto*. Está alentada con un matiz intencional, que hace “inteligibles [...] las especies [...] del mismo modo que la luz hace visibles en acto los colores que lo eran en potencia” (de Aquino, 2002, 64-65). El tomismo entiende la especie (*species*) como una copia sutil de los objetos, aprehendidos por el alma *cual realmente son*. Representa, por lo tanto, una intermediación entre el sujeto y el objeto. Si es sensible, será una impresión de las cosas individuales (con sus accidentes y su contingencia) en el alma; si es inteligible, representará la esencia de la cosa. El entendimiento agente ha de ser “informado completamente por la *especie* de la cosa entendida mientras [el alma] la entiende en acto” (Ferrater, 1881). Con ello<sup>7</sup>, el aristotelismo tomista procura superar las dificultades epistemológicas que plantea la asimilación de lo objetivo en lo subjetivo. A diferencia de las ideas innatas de la tradición platónico agustiniana (concebidas *cual* habitantes del alma, que se dan al conocimiento por reminiscencia o acción divina) las *especies sensibles* se originarían por la presión de las cosas sobre los sentidos.

Ampliamente conocidos son los problemas de ese realismo gnoseológico. Parece implicar, por ejemplo, que el alma excluye propiamente al objeto en favor de la especie; también plantea el problema de si –para ser consecuente– hay que proponer una especie de la especie y así *ad infinitum*. Ontológicamente, resulta inconsistente, pues no aclara cómo sea posible asimilar una *realidad* objetiva en otra subjetiva que se ha dirigido a la primera. Ante tales problemas, el

tomismo ha encargado al mencionado *intelecto agente* de abstraer la esencia del objeto a partir de las especies sensibles, mediante las que se propone *atrapar cognoscitivamente* al objeto, o sea, abstraerlas intelectualmente. No se trata de un entendimiento en potencia (posible) sino en acto. Para denotar el carácter intencional del acto cognoscente, el aquinate (2002, 65) llegó incluso a proponer un entendimiento *in habitu*, como poseedor de “las especies inteligibles”, de tal modo que pueda “hacer uso de ellas a su voluntad”.

La versión brentaniana del entendimiento remite a la intención (representación), no al orden real o natural (óntico, en el término heideggeriano) de la cosa. Por ello, se atestigua en su obra esta idea básica: el alma es un *algo* (si bien su carácter espiritual difiere de los objetos externos) y de ella la conciencia surge como una intencionalidad que se revela en el momento de aprehender *su objeto*. La “descubrimos directamente dentro de nosotros por medio de la percepción interna, y que la analogía nos permite igualmente inferir en los demás” (Brentano, 1935, 20)<sup>8</sup>. Representar significa entonces “no lo representado, sino el acto de representar” (Brentano, 1935, 64). Novedoso aquí, respecto a la tradición aristotélico tomista, es cómo se elude el problema metafísico, al abandonar la preocupación por el *en sí* de los objetos.

Dicho de otro modo, para Brentano, fenómenos psíquicos son aquellos que pueblan la mente. En la psicología científica que busca resultaría suficiente el fenómeno, y cualquier propuesta *más allá de él* será considerada cual transgresión de la certeza sobre la que ha de fundarse el conocimiento. Su idea de intencionalidad se presenta, entonces, como función del alma, no como *su ser*. Consecuentemente, entiende la psicología cual “ciencia del alma” (1935, 20); es decir, como la disciplina que “estudia las propiedades y las leyes que descubrimos directamente dentro de nosotros por medio de la percepción interna, y que la analogía nos permite igualmente inferir en los demás”. He ahí su idea de que solo puede

identificarse una conciencia porque *es de algo*.

Reténgase esta idea: la *direccionalidad consciente* es un rasgo esencial del ser cognoscente. Una cascada que cae, por así decirlo, sobre la objetividad. Brentano (1935, 20) la postula cual “sustrato sustancial de las representaciones así como de otras actividades que comparten con las representaciones el hecho de no ser inmediatamente perceptibles más que gracias a experiencias internas y que responden ellas mismas a representaciones”.

Aunado a la tendencia aristotélica indicada, puede reconocerse en dicha postura un matiz herbartiano<sup>9</sup>: si “sentimos, ha de existir en la conciencia, como representando algo”. Sin importar lo confuso que parezca, cualquier manifestación del “sentir implica este determinado representar”. Por ejemplo, cada vez que “apetecemos [...] tenemos en el pensamiento aquello que apetecemos” (1935, 66). Por tales azarbes, el predecesor de Husserl reconoce tres tipos de fenómenos psíquicos: las representaciones, los juicios y los afectos. La distinción radica en la forma de la intención: *el cómo* la conciencia (cada conciencia) se configura cuando se dirige hacia su objeto. Esa direccionalidad ha de servir a Brentano para explicar la esencia de las relaciones intencionales. Todos los fenómenos psíquicos son o se basan en representaciones<sup>10</sup>; y lo de “*estar-representado* se halla dondequiera aparece algo a la conciencia; ya sea amado, odiado o considerado con indiferencia; ya sea reconocido, rechazado o [...] representado, en una completa abstención de juicio”.

He ahí el germen de la fenomenología: “«ser representado» vale tanto como «aparecer», «ser fenómeno»” (Brentano, 68). Las representaciones sirven de fundamento a los juicios, pues –según dicho pensador– no se podría *juizar* o *apetecer* algo no representado. Asimismo, *juizar* o *apetecer* constituyen la forma intencional de la conciencia. Ese “estar presente” de cada una de las cosas nombradas, es un “estar-representado” según el sentido que a tal idea dará luego

la fenomenología. Con razón, en las *Investigaciones lógicas* (1999, 2, 768) Husserl resalta el hecho de que, para Brentano, todo “fenómeno psíquico es no solo conciencia, sino a la vez contenido de una conciencia y además consciente”. Ciertamente, la indagación psicológica brentaniana –incluida la epistemología que en ella subyace– debe partir de lo aparente, o sea, del fenómeno; aunque no defina ni articule dicho término como lo harán Husserl y Sartre.

Con la distinción entre fenómenos psíquicos y físicos Brentano se opone al subjetivismo metafísico y al mecanicismo oriundo de los ámbitos cartesianos; también se opone al idealismo hegeliano. También al paralelismo psico-físico de Wundt, que domina la psicología su época. Recuérdese que, para Wundt y sus seguidores, la relación entre trastornos anímicos y corporales se entiende *paralelísticamente*, “realizando un estudio de los procesos fisiológicos y psicológicos” (Wyss, 1975, 216). De hecho, Wundt procuró resolver las diferencias entre el fenómeno psíquico y el físico privilegiando la realidad de aquel, al considerar lo espiritual como fundamento de la materialidad y la sustancialidad de lo objetivo. Brentano contradice tal subjetivismo. Se resiste –por una parte– a considerar lo físico como sustancialidad absoluta y –por otra parte– se niega a definirla como mera condición de posibilidad (trascendental) del conocimiento objetivo. Para él, la fuente de la psicología es la *percepción interna*, la cual no debe ser confundida con la introspección wundtiana, pues –contra ella– advierte la imposibilidad de reflexionar sobre un fenómeno psíquico al mismo tiempo que se lo experimenta<sup>11</sup>. En su opinión, las investigaciones fisiológicas y psicofísicas animadas por acólitos de Wundt sólo pueden ser medios auxiliares de la psicología, jamás su propósito, su sino ni su fundamento. Por ejemplo, si la memoria posee algún valor en las indagaciones psíquicas, es porque permite considerar el pasado anímico introspectivamente. Pero la introspección tiende a ofrecer traicioneros datos<sup>12</sup>. Constituye una forma indirecta –refleja,

si se quiere– de *retomar* lo experimentado.

Estrictamente considerada, la conciencia introspectiva va hacia algo del pasado; de tal forma que recordar implica una *mediatización* y una intencionalidad secundaria con *respecto a lo sucedido antes*. Brentano entiende que, debido a esa característica posicional de la conciencia, lo recordado puede ser modificado por la intención actual *dirigida hacia ese recuerdo*. En sentido estricto, se tiene *conciencia de lo que antes fue una conciencia*, pero en el presente esa vieja conciencia constituye *ya un ente* (una manifestación del yo empírico) al que se dirige (racional, afectiva o imaginariamente) la nueva intención. Eso es recordar y, por tal razón, la pretendida *objetividad positivista* de la memoria resulta vivencialmente paradójica y transgrede, en realidad, tanto al dato neutro que pretende su ciencia como a la metodología con que procura abordarlo.

Ahora bien, de Brentano a Husserl hay más de un paso. Contemplemos seguidamente algunas diferencias entre ambos

### III. Lo real entre paréntesis

La noción de *intencionalidad* se halla en el fundamento de todas las descripciones fenomenológico trascendentales de Husserl: desde el acceso al fenómeno hasta su sentido de ser<sup>13</sup>.

Un recurso metodológico básico de Husserl es la *epojé*, que consiste en “*poner fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural*” (Husserl, 1997, 73) o, si se prefiere: “*colocar entre paréntesis*” todo juicio de realidad sobre “todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico”. No pretende con ello *negar el mundo*<sup>14</sup>, al estilo de los sofistas griegos; ni emprender una aventura por canales del escepticismo. Su *epojé* tampoco ha de entenderse en los términos de algún moderno empirista, ni del ficticio Funes borgiano; menos cual prolegómeno para “constituir una ciencia «libre de teorías», «libre de metafísica», haciendo remontar toda fundamentación a aquello con que nos encontramos inmediatamente”. (Husserl, 1997, 74)

Contra ciertas lecturas de su obra, conviene indicar que Husserl no invierte en la *epojé* una voluntad para “desconectar todos los prejuicios que enturbian la pura objetividad de la investigación”<sup>15</sup>. Sus aguas discurren “en otra dirección” (Husserl, 1997, 73-74), que él así refiere:

*El mundo entero, puesto en la actitud natural, con que nos encontramos realmente en la experiencia de él, como consta claramente en la concatenación de las experiencias, no vale para nosotros ahora nada sin ponerlo a prueba, pero también sin discutirlo, debe quedar entre paréntesis.*

Concebida de esa manera, la *epojé* permite únicamente “describir” las vivencias –por ejemplo, las percepciones y los juicios– de manera tal que se capten “como las entidades que son en sí mismas” (Husserl, 1997, 219-220) y a las cuales se pretende “fijar cuanto se dan con evidencia”. Por eso, su preocupación no se orienta hacia un presunto estatuto de realidad de los fenómenos psíquicos y naturales. Pero, si bien combate con ello la actitud *natural*, no ve razón para “desconectar”, por ejemplo, “la serie de los números, ni la aritmética referente a ella”.

Husserl también sugiere que se aplique ese “instrumento metódico” a toda *Weltanschauung* previa; como es el caso de “las teorías y ciencias que se refieren a este mundo, por estimables que sean y estén fundadas a la manera positivista o de cualquier otra” forma<sup>16</sup>. A partir de la *epojé* avanza hacia otro de sus objetivos medulares: romper el relativismo psicológico. Dedicar largas investigaciones a probar que la psicología brinda conceptos y vínculos relativos a la *epojé*.

Como Descartes en su momento, Husserl cree necesario asegurar una *certeza apodíctica*; o sea, una verdad que no esté fundada sobre “los límites vagos” del “contenido existencial” (1999, 84-85). Sigue a Kant al aceptar que todo “conocimiento «empieza con la experiencia»; pero se aleja de él al entender que no por ello el conocimiento «surge» de la experiencia”. Piensa que

su ley y su certeza no pueden obtenerse inductivamente, abstrayéndolas desde lo particular. No recurre a Aristóteles, pero reconoce que “si hay leyes conocidas por intelección, no pueden ser (inmediatamente) leyes para hechos”; y luego señala –como si evocara de nuevo a Kant– que el psicologismo suele confundir “el vivo impulso de convicción, que traen consigo las leyes empíricas [...] con la intelección que solo vivimos en la esfera de lo puramente conceptual”.

#### IV. La vivencia y el fenómeno

En perspectiva ontológica, la concepción de Brentano atañe a una característica del ser del alma; en cambio, la de Husserl corresponde a su modo trascendental de *ser*.

Para Brentano, decir que la conciencia es conciencia de algo significa que cualquier realidad *se da siempre a ella* –y solo a ella– a partir de un *lanzarse* que va de su ser (el alma; la subjetividad) al de *lo otro* (lo objetivo, la cosa). El *dejo* realista resulta evidente. Husserl lo adversa, pues advierte la imposibilidad de fundar el conocimiento sobre una sustancia *subjetiva* que *se arranca* de sí para atrapar al mundo exterior, interiorizarlo y digerirlo según sus intereses. La intención husserliana también difiere de un *efecto de flecha* o *de anzuelo*. No se trata de una propiedad ni de una de las funciones del alma; tampoco una suerte de mano espiritual que se extiende para atrapar el mundo para guardarlo en una conciencia-almacén. Frente a la cosificación de la subjetividad (que subyace en la concepción del alma brentaniana) la conciencia fenomenológica figura cual intención de extremo a extremo; y, si se afirma que el fenómeno *aparece*, no significa que *el ser de un fenómeno* sea atrapado por ella, sino que ella misma se da como ese fenómeno.

En las *Investigaciones Lógicas* (1999, 768-777) Husserl retoma esta idea de Brentano: “todo fenómeno psíquico *es* no solo conciencia, sino a la vez contenido de una conciencia y además consciente, en el sentido estricto de la percepción”. Para él, la vivencia comporta, simultáneamente,

la percepción de sí con la *del trascendente*, pues si “el acto se dirige directamente a su objeto primario, se dirige secundariamente a sí mismo”.

Para Brentano, dicha percepción interna implica la continuidad del sí mismo, en un sentido parecido al de Locke: como cierta percepción de lo que ocurre en el espíritu. Además, piensa que la percepción externa difiere de la interna porque –como ha sido indicado– la primera se refiere a los fenómenos físicos, mientras la segunda se refiere a los psíquicos. Se diferencia además por la evidencia y la infalibilidad que –para Brentano– se hayan garantizadas en los segundos y no en los primeros.

Contra tal convencimiento de su maestro, Husserl muestra en las *Investigaciones Lógicas* (1999, 2, 769) que “la percepción interna y la externa son enteramente del mismo carácter epistemológico”. Y, si bien acepta la distinción (lógica) entre evidencia y no-evidencia, advierte que “no es ciertamente evidente toda percepción del yo, ni toda percepción de un estado psíquico referida al yo” entendido como “la propia personalidad empírica”. Acaso ese argumento destroza pretensiones metodológicas de Brentano; pero también las de la tradición introspectiva, como se presenta en Wundt, Titchener, e incluso en Erickson o en Simon. Es que el intento de captar directamente al *ego* –mediante una mirada reflexiva sobre sí– se halla desde el origen mediado por múltiples distractores y mediaciones (una vista defectuosa, una esquizofrenia, una pasión, altivez o poca autoestima etc.)<sup>17</sup>.

Según Husserl, yerra Brentano cuando refiere lo percibido como un *objeto* que aparece en la percepción y también como el *contenido* de las sensaciones vividas en dicha percepción. Ese error lleva a otro: el de concebir “el conjunto de contenidos presentes que son aprehendidos en su compleción como casa [por ejemplo, o como cualquier otro *objeto*] y, aisladamente, como propiedades de la misma”. De ahí que se confunda el nivel ontológico con la expectativa gnoseológica; lo referido con la referencia y con

el referente.

La fenomenología habla de percepción porque *aparece algo*<sup>18</sup> y esa aparición no se encuentra “sostenida por ningún existente diferente de ella: tiene su ser propio” (Sartre, 1976, 15). Precisamente –y contra el aristotelismo que fluye en Brentano– ese *aparecer* constituye la *apercepción*. He aquí un ejemplo aportado en las *Investigaciones Lógicas* (1999, 2, 770):

*Oigo un organillo –interpretando las sensaciones sonoras precisamente como sonos de organillo. Igualmente percibo aperciendo mis fenómenos psíquicos: la felicidad que «me» hace estremecer, o mejor, contenidos aparentes, precisamente en cuanto que son contenidos de la apercepción.*

Contra su maestro, Husserl insiste en que cuando se percibe algo (una casa, un organillo y su música, el agua que fluye, una chica) las sensaciones *presentantes* son vividas, pero no percibidas a la manera del realismo, en cuanto algo exterior que penetra en la subjetividad<sup>19</sup>. Aunque no disputa sobre la idea de que los contenidos sensibles sean aprehendidos objetivamente, y que sean depositarios de una intuición externa. Hay otras diferencias de fondo: el concepto de vivencia y el de fenómeno; así como el de sentir.

Brentano opone los *actos de sensación* a los *contenidos* de la sensación. Se entiende tal diferencia como la consecuencia de suponer un alma situada frente a un ser trascendente a ella, al cual deglute en los intestinos de un proceso cognoscitivo que –como en el realismo clásico– resulta epistemológicamente incoherente<sup>20</sup>. En cambio, para Husserl (1999, 2, 777) la sensación consiste en el “mero hecho de que esté presente en la compleción de las vivencias un contenido sensible”. Cuando se dice *tengo una sensación* se remite –a diferencia del in-mediatamente *aparecer*– a la función *aperceptiva* de los contenidos y al correspondiente *aparecer* como un percibir o un imaginar que funcionan cual “depositarios de aquella aprehensión en la cual tienen lugar”.

La diferencia en cuanto a la noción de vivencia entre ambos pensadores resulta palmaria. Brentano la ha tomado en un sentido psicológico-empírico, a partir de su abordaje psico-físico de las funciones del entendimiento, y del alma como reducto donde habitaría la subjetividad. Husserl, en las *Investigaciones lógicas* (2, 472) explica lo que ello comporta: cuando alguien dice “He vivido las guerras de 1866 y 1870”, la noción de vivencia es psicológica, pues dichas guerras corresponden a “una complejión de procesos externos”, es decir, a “objetos de cierta posición referida al yo empírico”. En cambio, el segundo sentido –propiamente fenomenológico, en su criterio– corresponde a “lo que vive el yo o la conciencia” ante tales procesos, lo cual “quiere decir tener ciertos actos de percibir, de saber [...], etc., que se hallan dirigidos a los procesos indicados”.

Husserl (1999, 2, 763-777) juzga que la noción de fenómeno propuesta por Brentano, pese a ser rica “en enseñanzas” resulta equívoca, debido a –primero– que la división de las vivencias en actos y no-actos es psicológica (en el sentido ya expuesto); y –segundo– que pese a la distinción entre fenómenos físicos y fenómenos psíquicos (también *psicologista*), Brentano confunde “los contenidos de la sensación y los objetos externos aparentes o sus cualidades”. Esa confusión se presenta en el abordaje ontológico, como ha sido explicado antes.

Otro equívoco determinante en la distinción brentaniana de los fenómenos consiste en pensar que los de carácter físico “existen solo *fenoménica e intencionalmente*”, mientras que los de carácter psíquico tienen, además, una “*existencia real*”. Merced a tal confusión, Brentano ha concedido realidad a las cosas trascendentes. Husserl se opone a tal criterio y afirma que lo “*real* no quiere decir *existente fuera de la conciencia*, si no *meramente mentado*”. De ahí la razón para eludir los meandros del realismo metafísico mediante la *epojé* o suspensión del juicio sobre toda existencia externa.

Para Sartre (1976, 11), hay en tal esfuerzo husserliano un “progreso considerable” respecto a toda epistemología “gástrica” porque permite “reducir el existente a la serie de apariciones que lo manifiestan [y] suprimir cierto número de dualismos que causaban embarazo a la filosofía, y a reemplazarlos con el monismo del fenómeno”. Puede afirmarse, por eso, que Sartre adeuda a Husserl la idea de que el fenómeno no es externo o interno en el sentido de Brentano, sino que todas las apariciones “son equivalentes entre sí, y remiten todas a otras apariciones, sin que ninguna de ellas sea privilegiada”. (Sartre, 1976, 11-12)

## V. Intencionalidad y horizonte fenomenológico

El vaso de cerveza que disfruta un comensal de un bar junto al río –así como el mundo y todo en general– se capta fenomenológicamente en un *horizonte* amplio, pero que según Husserl ha sido desatendido por la *actitud epistemológica natural*. Para él (1997, 276), una labor exegética consiste en navegar por “la corriente de las vivencias, a la que pertenecen intencionalidades de estructura en definitiva solo relativamente simple”. Verbigracia, se da primero el vaso mismo en *su aspecto*, y eso basta para mentarlo completo, cual realidad maciza. Pero ese vaso es más de lo que *se da de él* en la percepción *in-mediata* que se tiene del mismo al brindar con los amigos frente a esas aguas teñidas salpicadas por el ocaso. Hay también lo perceptualmente *no dado*, y sin embargo requerido esencialmente para que ese *percepto* (vaso de cerveza) se dé cual la vivencia en la intención. Se trata de *propiedades* desatendidas por el realismo: no *se ve* in-mediatemente desde aquí el fondo del vaso ni sus caras exteriores; solo *se alcanza* parte de su asa porque el resto se oculta con la mano que la sostiene; se ven las burbujas y *en eso se intuye* que no se trata de un vaso de esas horribles cervezas fabricadas y comercializadas por los ingleses, etc. Hay, pues, aspectos a los cuales en un momento dado –con actitud ingenua– no se les brinda atención y que, sin embargo, desde la perspectiva feno-

menológica *pertenecen* a ese *horizonte interno* del objeto y que son de suyo sintéticas en tanto intencionales<sup>21</sup>.

Un aspecto de tal síntesis es el espacio. El bar es grande, parece un largo barco. Alguien se desplaza de un lado a otro. Progresivamente, se le aparecen “objetos que se dan como habiendo sido ahí a título de elementos de una colección discontinua de ellos” y de gente que no se conoce, en tanto está ahí simplemente ocupando un lugar. Husserl elude las caricias del empirismo y reconoce enorme complejidad en la síntesis intencional. Si bien tiene deudas con Kant, procura alejarse de él para evitar consistentemente la insidia epistemológica del *noúmeno* que –según criterio generalizado entre los fenomenólogos– enferma con su pasividad y trascendencia el campo trascendental.

Rastrear el cúmulo de conceptos y descripciones metodológicas con las que se ocupa el filósofo alemán resulta tan arduo, que la simple tarea de enumerarlos o al menos distinguirlos supone aventurarse en investigaciones diversas que no pueden sumarse en el espacio de este escrito. Acótese solo un ejemplo, ofrecido por él mismo en las *Investigaciones lógicas*. Se trata de una referencia a la significación de un papel que es percibido<sup>22</sup> (Husserl, 1999, 612-613):

*Digo: esto y me refiero al papel que yace ante mi. El pronombre debe a la percepción la referencia a este objeto. Pero la significación no reside en la percepción misma. Cuando digo: esto, no me limito a percibir, sino que sobre la base de la percepción se edifica un nuevo acto; este acto que se regula por ella, que depende en su diferencia de ella, es el acto de mentar esto. En este mentar demostrativo reside exclusivamente la significación. [...] La percepción realiza, pues, la posibilidad de que se despliegue la mención de esto, con su referencia determinada al objeto; por ejemplo, a este papel que tengo delante de mis ojos. Pero ella misma no constituye –así nos parece– la significación, ni siquiera en par-*

*te. [...] La significación del esto es también la misma si, en vez de la percepción, está cualquier acto de entre la multitud de representaciones imaginativas, que representan en imagen el mismo objeto de un modo cognosciblemente idéntico.*

El *percepto* y lo imaginado no se dan en solitario. Como ese papel, un vaso de cerveza no es algo *que aparece solo*: hay también un *horizonte externo*<sup>23</sup> en el cual se perfila, y al cual tampoco atiende la actitud natural. Es inmenso. Piénsese en algunos semblantes obvios y generales del mismo: la penumbra del bar, que a su vez puede vincularse con otros detalles del vaso; así la mano que cubre parte del asa, el brillo del cristal, el humo de cigarrillos que enrarecen con olor y grises la atmósfera, el techo alto y amarillento, las paredes con todos sus matices y la íntima remisión de ese contexto a la ciudad, a los clientes, al gusto por la cerveza, al *todo*<sup>24</sup>.

Borges podría evocarse aquí analógicamente cuando provoca, en “Funes el memorioso” (1999, 1, 485-490), a los maestros de la actitud natural y sobre todo a los empiristas. Explica que, mientras alguien percibe “de un vistazo [...] tres copas en la mesa”, Funes capta “todos los vástagos y racimos y frutos que comprende una parra”. También registra “las nubes australes del amanecer del 30 de abril de 1882” segundo a segundo, y puede compararlas milimétricamente con las nubes matutinas, con las del día y con las de cada jornada vivida. Tan ardua tarea de individualización y detalle desborda las ideas de Locke<sup>25</sup>.

En el *horizonte externo* (husserliano) del bar y la cerveza se insinúa un parentesco con esa inclemencia inventada por Borges. Solo que, para Husserl, la gratuidad del estímulo y la externa naturalidad del dato han de superarse siempre hacia su *sentido*. Tal superación resulta inalcanzable, sino inconcebible, para el Funes borgiano, como también fue incomprendible para el empirismo de Locke, de Berkeley o de Hume.

## VI. Capas de significación

Merced al enfoque fenomenológico, el vaso de cerveza aparece en la totalidad de las cosas, de sus relaciones y, por eso, es posible apuntar hacia su sentido<sup>26</sup>. Complejidad inmensa; y se da en todas las vivencias intencionales: muchas capas de significación, incesante búsqueda de la esencia del fenómeno.

Tales capas se captan en la *epojé* y no pueden entenderse en el sentido realista de la actitud natural. Así se plantea eso en *Ideas* § 91: “hacemos notar que dentro del pleno *noema* tenemos que separar [...] capas esencialmente distintas, que se agrupan en torno a un núcleo central, en torno al puro sentido objetivo” (Husserl, 1995, 221). Algunas implicaciones de esta posición llevan a la crítica sartreana del *noema* husserliano, como se advierte más adelante.

Para Husserl, las capas de significación se sintetizan en la actitud propiamente fenomenológica por razones diversas: relaciones espaciales (ahí, entre las manos, arriba de la mesa, etc.) y temporales (ya está servida, ahora le falta un trago, etc.), ideales (me sabe mejor que las espantosas cervezas inglesas, el placer de beberla ha superado mis expectativas, etc.). Sin embargo, en el método husserliano los dos horizontes (interno, externo) de la perspectiva apenas indican el ser y sentido de aquella cerveza. Según él, hay un horizonte más amplio. Con una figura del lenguaje, puede ser denominarlo *intramundano*. Se halla contenido en la captación de la subjetividad trascendental dentro de un horizonte presumiblemente absoluto; correlato, en su vastedad, de la subjetividad trascendental, la cual resulta a su vez correlativa esencialmente de aquel. Por eso, suele atribuirse a Husserl una versión moderna de arcaicos modelos o formas a las que el platonismo ya daba rango de esencias. En *Ideas* pareciera fluir tal semejanza: “de todo lo contingente es inherente tener precisamente una esencia y por tanto un *eidos* que hay que aprender en su pureza” (Husserl, 1997, 19)<sup>27</sup>. Pero en el § 22 de dicho libro (1997, 54-

56) aclara que el realismo platónico endilgado a su visión es, en realidad, el error craso de una “suerte de rápidos lectores” que ven en su trabajo conceptos que en él “son enteramente extraños”. Luego agrega: “«Esencia», «idea» o «eidos» sólo son ilustres nombres filosóficos para secos hechos psicológicos. Nombres peligrosos por mor de sus sugerencias metafísicas”.<sup>28</sup>

Ciertamente, la fenomenología husserliana carece de dos aspectos medulares del platonismo: la remisión a una realidad trascendente llena de *Ideas* y el criterio epistemológico<sup>29</sup> que permite a Platón *re-conocer* la existencia de tales *Ideas*. El alemán ha procurado apartarse sistemáticamente de la tesitura platonizante; y, pese a que su filosofía puede “sonar igual que las proposiciones de realidad” de la tradición, hay en ella “una radical modificación de sentido”; y así la explica:

«En» la percepción reducida [...] encontramos, como imborrablemente inherente a su esencia, lo percibido en cuanto tal, expresable como «cosa material», «planta», «árbol», «en flor», etc. las comillas son patentemente importantes: expresan aquel cambio de signo, la radical modificación respectiva del significado de las palabras. El árbol pura y simplemente, la cosa de la naturaleza, es todo menos esto percibido, el árbol en cuanto tal, que es inherente al sentido perceptivo de la percepción, y lo es inseparablemente. El árbol pura y simplemente puede arder, descomponerse en sus elementos químicos, etc. Pero el sentido –el sentido de esta percepción, algo necesariamente inherente a su esencia– no puede arder, no tiene elementos químicos, ni fuerzas, ni propiedades reales en sentido estricto. (1997, 2176)

Husserl revisa una y otra vez su trabajo, como en vida hizo Platón con el suyo. Procura dar cuenta rigurosa de las esencias; distinguir todos los niveles aprehensivos de *lo dado*. Por ejemplo, tras extenso apartado sobre los “Prolegómenos a la lógica pura” (*Investigaciones Lógicas*) dedica

detallados análisis a los principios, las determinaciones epistemológicas, los conceptos que estima necesarios para realizar la fenomenología<sup>30</sup>. Él quiere una “aclaración epistemológica” profunda, detallada y, al mismo tiempo, “una preparación para toda exposición futura” (1999, 385).

Caracteriza al filósofo alemán una vocación casi obsesiva por alcanzar precisión terminológica y de método. En *Investigaciones lógicas* y de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* distingue, de nuevo, los hechos de las esencias y delimita los cauces metodológicos de la pretendida fenomenología pura. Husserl vuelve a combatir ahí la actitud epistemológica natural. Trata de precisar su propuesta de reducción fenomenológica y su concepción de la *epojé*. Invierte arduos textos a la conciencia (características, regiones, estructuras, implicaciones), al *noema* y la *noesis*. Se trata de geografías del *cogito*, que Husserl también cultiva en las *Meditaciones cartesianas*. Heidegger (1977, 38) subraya que, si bien hay en ello un volver “a las cosas mismas, tal vuelta no se entiende como en las ciencias empíricas (de hechos) sino en tanto fenomenología<sup>31</sup> o –con palabras de Husserl (1997, 166)– en tanto “ciencia descriptiva de las vivencias puras”.

Para captar la esencia trascendental de lo mundano, Husserl intenta penetrar *capas de significación*<sup>32</sup>. Tales *capas* han de ser *deshojadas* en la descripción fenomenológica, paso a paso, lentamente, más allá de lo obvio, más allá de una actitud epistemológica ingenua. No se efectúa la *obra* o la *cosa* como en el positivismo: cual esfuerzo por analizar, descomponer y luego ordenar piezas de un rompecabezas. No se pretende desarmar un mecanismo en sus partes, sino alcanzar el *sentido de ser* de lo que aparece. La pretensión es hallar *la esencia*, en torno la cual se “agrupan” dichas capas de significación<sup>33</sup>.

Hasta aquí, y en forma breve, “el sentido [metodológico, ontológico] de la ἐποχή” husserliana, más no propiamente las posibilidades de

“su acción” (Husserl, 1997, 74) ni su eficacia. Un cauce de la acción metodológica para dar cuenta de tales posibilidades consiste en desconectarse del mundo en tanto “hecho” objetivo, más no cual “*eidos*” u otra “esfera esencial” posible. Pero aquí ha de seguirse otro afluente teórico, desarrollado en *Ideas* y que Husserl dirige a “lo que designaremos, por razones esenciales, como «vivencias puras», «conciencia pura», con sus «correlatos puros» y, por otra parte, su «yo puro» desde el yo, desde la conciencia, las vivencias que se nos dan en la actitud natural”.

Esa ruta es grata a los intereses de Sartre. En el *Bosquejo de una teoría de las emociones* instruye sobre su método fenomenológico<sup>34</sup>: describir fenomenológicamente, preguntar por el ser que “es capaz de emocionarse” (1973, 26), “estudiar la significación”; nunca algo tan específico como en la búsqueda husserliana, cargada, revisiones –parágrafo tras parágrafo– con distinciones, precisiones, significados. Sartre sigue, en principio, las intuiciones fundamentales de Husserl. Sus primeras obras y *El ser y la nada* procuran llevar críticamente a últimas consecuencias tales ideas. Así, llega incluso a criticar algunas ideas husserlianas, como las ya mencionadas de *noema* y la de *ego* trascendental.

El Sartre fenomenólogo (alguno dirá, *existencialista*<sup>35</sup>) piensa “que el hombre es conciencia posicional del mundo. En “Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl” (cfr. 1967, 25-27) compara la idea husserliana de conciencia –o su interpretación de ella– con “la imagen rápida y oscura del estallido”. Adopta tal idea en diversas obras, aclarando desde el principio el uso que hace de ella. En *Lo imaginario* informa que, al usar el término conciencia, se inspira en “uno de los sentidos alemanes de la palabra *Bewußtsein*”; no para designar una especie de mónada (realidad en-sí) sino como pura intencionalidad, esto es, para designar cada uno de los modos en que se ofrece la intencionalidad: “conciencia de imagen, conciencia perceptiva, etc.”. Tal sentido se puede rastrear en el *Bosquejo de una teoría fenomenológica de las emociones* y en *La trascen-*

*dencia del ego*. Se trata, precisamente, de la intencionalidad. Por razones de sistematización, Sartre la equipara con las nociones de ser-para-sí y de libertad<sup>36</sup>.

En el capítulo I de la Cuarta parte de *El ser y la nada*, Sartre precisa el sentido fenomenológicamente primario de tal intencionalidad. También lo distingue de aquellas intenciones que implican un punto de vista reflejo o incluso reflexivo (cfr. 1976, 558-559, como, por ejemplo, en los propósitos. Dicha voluntad procede cual intención ontológicamente *secundaria*; se halla "subtendida" en la reflexión que da origen o sentido objetivo a un proyecto existencial. En cambio, la intención fundante es descrita por Sartre cual *espontaneidad pura*. Es aquel estallido; y no ha de ser confundido con el *ego* ni con una instancia que almacena, personificándolas, todas *mis* percepciones o memorias (cfr. Sartre, 1968, 72). Así, la imagen del oscuro estallido se explica en *El ser y la nada* cual trascendencia absoluta (1976, 560). No es *algo* producido por una mónada personal, sino pura conciencia (entiéndase: intencionalidad, libertad, ser-para-sí). Contra a las inclinaciones *cosistas* del lenguaje, Sartre advierte que la conciencia así definida no es nunca una cosas "que *primeramente* sea para *ponerse* después en relación con tal o cual fin" (1976 560). Él la entiende y describe originariamente cual "pro-yecto. No hay pues contradicción ni abuso lingüístico en la afirmación de que el para-sí [intencionalidad, conciencia, libertad en sentido ontológico e incluso *existencia*] se determine a sí misma a "existir en tanto que no puede coincidir consigo mismo". Precisamente por eso, Sartre piensa que la intencionalidad no puede ser "captada en su bruta desnudez" y que "todo lo que de ella encontraremos está ya resumido y libremente constituido"<sup>37</sup>. Toda intencionalidad (para-sí) es contingente e inessential de previo a su efectuación y con respecto al ser-en-sí. De ahí esta conclusión de ontología fenomenológica: "No hay ser para la conciencia fuera de esa obligación precisa de ser intuición revelante de algo". (1976, 749)

## VII. Epílogo: la medida de todas las cosas

Podría decirse que la fenomenología redefine el conocido arcaísmo de Protágoras, pues la posibilidad de representarse, denotar, nombrar o incluso creer en la existencia *real* de lo exterior implica que su trascendencia es "un objeto de mi representación; [y eso significa que] lo trascendente representado como exterior es también un dato de la subjetividad" (Cruz, 1970, 36)<sup>38</sup>. Por esos canales elude Husserl el dualismo metafísico.

En general, la fenomenología –en casi todas sus variantes propiamente filosóficas<sup>39</sup>– adopta el principio de que el fenómeno "remite a la serie total de las apariencias y no a una realidad oculta que haya drenado hacia sí todo el ser del existente". (Sartre, 1976, 11) Eso está lejos de la *Erscheinung* kantiana, con su "doble relatividad" del ser (incognoscible pero pensable) y el aparecer (objeto del conocimiento)<sup>40</sup>. Sartre halla en Husserl y en Heidegger otro sentido a la noción de fenómeno: lo "relativo-absoluto" en tanto el "parecer supone por esencia alguien a quien parecer". Ya no se trata de aquello que apunta, como en Kant, "sobre su hombro", hacia el *noúmeno*, como depositario del "carácter de absoluto" de ser. "Lo que el fenómeno es, lo es absolutamente, pues se devela *como es*"; y "puede ser estudiado y descrito en tanto que tal, pues es *absolutamente indicativo de sí mismo*". (Sartre, 1976b, 12)

Evidentemente, tales desarrollos teóricos no guían hacia un subjetivismo ingenuo –frívolo, a decir de Husserl– donde la realidad ha sido drenada de sí para convertirse en el reflejo de los misteriosos rincones del alma (como pareciera que ocurre en Brentano). Desde la actitud fenomenológica, el ser implicado en la mesa, en una copa o en cualquier otra cosa es el ser del mundo. Husserl entendería su existencia en tanto correlato del yo "dentro de la subjetividad trascendental" (Cruz, 1970, 103). Seguir esa dirección constituye una empresa compleja; en sus retículos se atora a veces el mismo Husserl.

Sus acólitos navegan la vertiente abierta por él; aunque algunos deciden explorar otros afluentes<sup>41</sup>.

### Bibliografía

- Brentano, F. (1935) *La psicología desde el punto de vista empírico* (trad de J. Gaos) en: [acavernadefilosofia.files.wordpress.com/2008/10/brentano\\_psicologia\\_desde\\_un\\_punto\\_de\\_vista\\_empirico.pdf](http://acavernadefilosofia.files.wordpress.com/2008/10/brentano_psicologia_desde_un_punto_de_vista_empirico.pdf)
- Borges, J. L. (1996) *Obras completas I*. Barcelona: Emecé.
- Cruz, D. (1970) *Filosofía sin supuestos -De Husserl a Heidegger-*. Buenos Aires: Sudamericana.
- De Aquino, T. (2002) *Compendio de teología* (trad. L. Carbonero). Barcelona: Folio.
- Ferrater, J. (1999) *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Gadamer, H-G.(1998) *El giro hermenéutico* (trad. A. Parada). Madrid: Cátedra.
- Husserl, E. (1986) *Meditaciones cartesianas* (trad. M. Presas). Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_ (1997) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (trad. J. Gaos). México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1999) *Investigaciones lógicas* (2 tomos) (M. Morente y J. Gaos). Madrid: Alianza.
- Sartre, J-P. (1976b) *El ser y la nada* (trad. J. Valmar) Buenos Aires: Losada.
- \_\_\_\_\_ (1976c) *Lo imaginario* (trad. M. Lamana). Buenos Aires: Losada.
- \_\_\_\_\_ (1968) *El hombre y las cosas* (trad. L. Echáverri). Buenos Aires: Losada.
- Wyss, D. (1975) *Las escuelas de psicología profunda desde sus inicios hasta la actualidad* (trad. M. Marín). Madrid: Gredos.

Notas

1 Filósofo, psicólogo y sacerdote católico. Está considerado –junto a Trendelenburg, Brandis, Bonitz y Zeller– como un gestor de un resurgir aristotélico en el siglo XIX.

2 Por eso Giddens (2001, 26) advierte que la fenomenología “no es un cuerpo unificado de pensamiento y Ricoeur (1958, 836) ha escrito, con sorna, que “la fenomenología es en gran medida la historia de las herejías husserlianas”.

3 Su *Philosophie der Arithmetik* (de 1891) es de una tesitura psicologista, a la que renuncia en las *Logische Untersuchungen*, pero que lo seduce de nuevo en *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*.

4 Cfr. Sartre, 1966, 559.

5 La idea de que la conciencia del sujeto posee intencionalidad se ha nutrido con sentidos diversos. Ocam, por ejemplo, contempla tres denotaciones: en una, la cosa indicada se halla presente en otra cual contenido; en otra, la presencia de algo se da “con ausencia de distancia (como el ángel en un lugar); en la tercera, la presencia íntima se acompaña de substancialidad [...] (cada una de las personas divinas en las dos otras)” (Ferrater, 1821). En Brentano resulta evidente la oposición a la vía cartesiana (paralelismo psico físico) y al idealismo alemán. Él vuelve la mirada hacia la vía aristotélico–tomista: atribuir a los objetos una inexistencia intencional en la conciencia. Así ha de entenderse su versión de que *toda conciencia es conciencia de algo*. Husserl y los fenomenólogos asumen la intencionalidad desde otra perspectiva y abandonan el remanente metafísico (la tesis de existencia) que suscita tal visión.

6 Cfr. Ferrater, 1999, 1821.

7 La palabra especie (*species*) tiene varias acepciones. Aquí se toma en sentido tomista, como una especie de copia sutil que los objetos envían al alma para ser aprehendidos.

8 Pese a la distancia conceptual entre Brentano y Descartes, hallamos ahí la idea de que la fuente de la subjetividad es sustancial (cfr. Brentano, 1935, 20 s).

9 Oriundo de Oldenburg (norte de Alemania), Johann Friedrich Herbart procuró basarse en principios científico-naturales y presentar el psiquismo como un juego de fuerzas dinámicas que constituyen representaciones. Hay en Herbart una idea análoga ala de *representar* planteada por Brentano.

10 Sobre este punto coinciden en cierta forma, idealistas y realistas; dos ejemplos: el George Berkeley y Bertrand Russell. Russell (1975, 21) afirma: “lo que los sentidos nos dicen *inmediatamente* no es la verdad acerca del objeto tal como es aparte de nosotros, sino solamente la verdad sobre ciertos datos de los sentidos, que, por lo que podemos juzgar, dependen de las relaciones entre nosotros y el objeto”. Husserl –sin considerar específicamente a Russell, desde luego– somete a su *epojé* todo rasgo o indicio particular de tales datos.

11 Sartre muestra, en *Lo imaginario*, que es imposible percibir e imaginar, simultáneamente y bajo un mismo respecto el mismo objeto. En *El ser y la nada*, la idea se sustenta a propósito de temas como el *cogito* pre-reflexivo, la conciencia tética y no-tética.

12 He aquí un tema profundamente desarrollado luego por Husserl y los fenomenólogos; se trata de la conciencia del tiempo, que a Sartre fascinó como pensador y literato.

13 El la Introducción de *El ser y la nada* (1976, 12) Sartre lo plantea sí: “su esencia es un «parecer» que no se opone ya al ser, sino que, al contrario, es su medida. Pues el ser de un existente es, precisamente, lo que el existente parece”.

14 Hacerlo implicaría traicionar el propósito medular de la *epojé*, pues negar es ya tomar posición respecto a la existencia; es decir, inducir a una creencia análoga a la que Husserl critica en la actitud natural.

15 He aquí una de muchas dificultades para leer su obra. En este punto, conviene precisar: “El desconectar el mundo no significa realmente, en efecto, el desconectar, por ejemplo, la serie de los números, ni la aritmética referente a ella” (1997, 75). Y, si bien Husserl reflexiona a partir de una especie de reino de las esencias; es preciso establecer que no se trata del ideal platónico. Vale recordar, al respecto, el cuidadoso análisis de Husserl y la precisión que desde su perspectiva da a la noción de esencia en la Sección Primera, Capítulo I de *Ideas*. En atención a tales análisis y a los planteamientos sobre la *epojé*, nos parece inaceptable aquella lectura de Husserl ofrecida por Láscaris en su interesante ensayo (también referido aquí en 1. 2. Liminar: el estallido husserliano) cuando afirma que para el alemán las “cosas existentes a las que llamamos realidad, son realidad simplemente en cuanto reflejos de la verdadera realidad” (1976b, 256). Husserl mismo se adelanta a criterios como el de Láscaris en el § 22

de *Ideas* y, más ampliamente en las *Investigaciones lógicas*. Ha de tenerse presente, además, que Husserl no es Kant y que esa lectura de Láscaris trasciende, en todo caso, el paréntesis de la *epojé*, pues se trata de un juicio metafísico curiosamente poseído por la actitud natural tan criticada por Husserl. Pese a sus semejanzas, la interpretación según la cual la noción de esencia husserliana resulta equivalente a la de Platón, es errónea.

16 Vale recordar que Husserl utiliza el término ciencia con un sentido más amplio y, si se quiere, más clásico que el utilizado por los positivistas e incluso por Bunge (1986), autor muy influyente en el medio académico costarricense. Por su importancia, vale citar parte de la aclaración que da en *Ideas* (1997, 74): “por mucho que las admire, por poco que piense en objetar lo más mínimo contra ellas; yo no hago absolutamente ningún uso de sus afirmaciones válidas. De las proposiciones que entran en ellas, y aunque sean de una perfecta evidencia, ni una sola hago mía, ni la acepto, ni una me sirve de base –bien entendido, en tanto se la tome tal como se da en estas ciencias, como una verdad sobre realidades de este mundo. De este momento en que inflijo al paréntesis, no puedo más que afrontarla. Lo que quiere decir: más que afrontarla en la forma de conciencia modificada que es la desconexión del juicio, o sea, justamente no tal cual es como proposición en la ciencia, como una proposición que pretende ser válida y cuya validez reconozco y utilizo”. Al respecto también resulta aclarador el §. 90 de dicha obra.

17 Se lanza la *mirada* sobre el yo empírico como se mira un objeto. Puede ser apercibirlo equívocamente, como cuando se ve de cerca el rostro de esa chica y se descubren en él lunares y pelos que no se veían desde lejos; si parecía bella, ahora se duda de ello; si la chica parecía pequeña y bien proporcionada, al acercarse parece más alta que el promedio y con sobrepeso. Por eso Husserl afirma que, en el fenómeno “bien mirado, son apercibidos de un modo trascendente todos los fenómenos psíquicos aprehendidos en la actitud natural y en las ciencias empíricas” (1997, 770). No confunde con ello las nociones de percepción y apercepción, pues “la percepción externa es apercepción; luego, la unidad del concepto exige que también lo sea la interna”.

18 Aquí el lenguaje natural incita a errores de interpretación; pero Husserl no habla de un *algo* que está más allá, ni a la manera del *noúmeno* kantiano, ni en una realidad externa y absoluta que se capta por los sentidos o por medios científicos que permiten mayor precisión que ellos pero que no tiene nada de

subjetividad ni se conecta *necesariamente* con alguna..

19 Sartre explica que la conciencia es una, siempre (perceptiva, *imaginante*, refleja), y que no podrá meterse dentro de otra; lo que no obsta para que una conciencia se convierta –reflexivamente– en objeto para *otra* conciencia.

20 Resulta notable que un pensador tan avezado como Bertrand Russell abordara el problema de la fundamentación ontológica del conocer para desviarlo hacia las rutas de la lógica. Cuando afirma que la “creencia [por ejemplo, de que ahí hay una mesa, que es de madera, que tiene color verde azulado] es verdadera cuando hay un hecho correspondiente” (Russell, 1975, 112) y falsa en caso contrario, evita la cuestión de cómo garantizar que la creencia en esa mesa corresponde a la mesa en sí, lo cual habría de ocuparlo, pues luego afirma que “la grandeza del alma no es favorecida por esos filósofos que asimilan el Universo al hombre” (1975, 133) Y luego insiste en que “el conocimiento es una forma de unión del yo con el no yo”, afirmación *de Perogrullo* que no exime al filósofo de la obligación que ha asumido: determinar con precisión la naturaleza (óptica, ontológica) de esa “unión”.

21 Sartre escribirá luego, en *Lo imaginario* (1964, 180): “yo *percibo* siempre más y *de manera distinta* de lo que *veo*”.

22 Existen, desde luego, otros modos de darse el objeto y de realizar la significación (p.e. en lo imaginario).

23 Inmanente por la intención, su *modo* difiere del interno. En la percepción, por ejemplo, se completa un objeto mediante un acto sintético que integra el dato perceptivo [lo que se ve, lo que se oye, etc.] con elementos imaginarios (veo a Felicitas frente a mí, completa, aunque no veo su espalda ni la nuca, etc.). El cine terror, juega precisamente con ese juego imaginario de la percepción: vemos el frente del rostro y, en un acto sintético, captamos que Federico tiene cabeza; en una escena terrorífica, esa especie de *esperanza* perceptiva resulta traicionada, para provocar el efecto que asusta.

24 Con Cruz Vélez (1970) podrá decirse que el horizonte de la vivencia nunca se cierra. La descripción y su crítica fenomenológica revela que nuevas percepciones y los acercamientos *eidéticos* de experiencias mundanas como esta revelan la contingencia de *su existir*. Funke (1957, 108) lo interpreta con otro sesgo: “El sentido de ser no es estar acá o ahí, sino que es descubrirse por diafanización [...] Lo diá-

fano no «es» tampoco, sino significa el manifestarse de algo semantífero”

25 Funes ve y conserva cada instante, cada bucle del mundo aunque, en verdad, no reconoce dicho mundo. Ni siquiera se sabe si Funes –hombre que solo puede ser imaginario– puede realmente recordar *la realidad*, en el sentido que da Husserl (1992, 27) al ser del fenómeno. Quizá solo tiene la capacidad para *guardar datos* en un espacio subjetivo, al que por convención se le podría llamar mente. Pero hay más: a Funes no le alcanzan las palabras para almacenar el mundo en su conocimiento. Darle nombre a cada cosa es, para él, insuficiente: ese perro visto a la luz de las seis de la mañana difiere del perro (que *supuestamente* es el mismo) en la penumbra de las seis y un segundo de la mañana; así todo, *ad infinitum*. Solo un contratiempo de la voluntad le ha permitido, en el cuento, restringir el número de impresiones –recuerdos, los llama erróneamente Borges– a “unas setenta mil, que definirá luego por cifras”. Funes carece del tiempo necesario para cifrar, para entender, para pensar. La percepción colma su día, cada hora, cada segundo. Si con esto Locke ha sido llevado al absurdo, Hume ha sido radicalizado hasta la paradoja; el instante de Bergson ha devenido absurdo filosófico.

26 No se trata de aquel subjetivismo desgreñado y banal que Garaudy pretendió atribuir a Sartre en una obra poblada de interpretaciones ingenuas (*Preguntas a Jean-Paul Sartre*, 1964).

27 Gerhard Funke previene contra “la interpretación vulgar y común de las captaciones eidético-esenciales [...] que reposan completamente en los prejuicios generales de la ingenuidad [epistemológica, sino onto-lógica] natural”; pero no elude con ello la incongruencia de las síntesis pasivas husserlianas (a las cuales, desde Sartre, puede considerárselas secuelas de esa ingenuidad natural en el seno mismo de la intencionalidad).

28 En relación con el tema se recomienda el Primer Capítulo de la Sección Primera de *Ideas*, titulado “Hechos y esencias” (1997, 17-45).

29 Intuitivo, es cierto, pero de trasfondo realista.

30 Breve referencia: la investigación primera, dedica cuatro capítulos a distinciones esenciales; y a caracterizar la expresión, la significación, los actos que dan *sentido*, sus funciones cual pensamiento e intuición, los *contenidos* de la vivencia, sus relaciones, la comprensión y su sentido fenomenológico.

La segunda investigación se dedica a la abstracción, los objetos universales y la conciencia de universalidad. Separa ahí lo necesario de lo psicológico y lo metafísico. La tercera aborda el tema del todo y las partes: largas distinciones entre los objetos independientes y no independientes (compuestos, simples) y los contenidos vivenciales en tales casos, así como otras “categorías *formales-lógicas* y las categorías *formales-ontológicas* [...] que están con las lógicas en relaciones esenciales”. Husserl delimita conceptos como “algo, uno, objeto, propiedad, relación, enlace, pluralidad, número, orden, número ordinal, todo, parte, magnitud, etc.”. Explica por qué y cómo tales términos “tienen un carácter radicalmente diferente de los conceptos de casa, árbol, color, sonido, espacio, sensación, sentimiento, que por su parte expresan algo que contiene la cosa” (1999, 405). También se ocupa con “las leyes (o necesidades)” que caen en la esfera de lo *apriorístico*. La investigación cuarta distingue *tipos* de significaciones. Considera una gramática pura cual morfología de significaciones, a la que estima cual “esqueleto que todo idioma efectivo rellena y reviste de material empírico en distinto modo, obedeciendo ya a motivos generales humanos, ya a motivos empíricos accidentales y cambiantes”. el idioma se ofrece cual medio habitado de realismo, por lo cual resulta insuficiente o al menos impreciso para la descripción fenomenológica. La quinta investigación lógica trata del yo y la conciencia (tanto como percepción interna, cuanto por su condición de vivencia intencional). También considera la materia del acto y la representación. Análisis detallado dedica al juicio y a los equívocos en el uso de los términos *representación* y *contenido*. Algunas consideraciones de esta investigación, así como lo dedicado en *Ideas* al *ego*, han sido cuestionadas severamente por Sartre. La sexta investigación es particularmente extensa en detalle y estimaciones metodológicas: un prólogo, una introducción, tres secciones, nueve capítulos, setenta párrafos. Husserl procura esclarecer si todas las especies de actos tienen la misma significación y cómo los mismos son expresables. Detalla las formas de la expresión (predicativa, determinativa), las síntesis cognoscitivas, la distinción entre varios modos de la intencionalidad, el signo, la imagen, los grados de conocimiento, la compatibilidad e incompatibilidad de las significaciones reales e imaginarias, la sensibilidad y el entendimiento, la funcionalidad de las representaciones, lo que considera *leyes apriorísticas* del pensamiento y la objetivación en los actos significantes. Finalmente, en un instructivo apéndice, precisa –contra Brentano– las nociones de vivencia y de fenómeno con los sentidos que ya se han apuntado aquí. Nada de esto será po-

sible si no se considera el concepto intencional de la conciencia.

31 Hay que reconocer cierta anfibiaología en el uso de la palabra ciencia; sobre todo en relación con el uso moderno y contemporáneo del término ciencia para referirse a la investigación y experimentación objetivas de la naturaleza.

32 Cfr. *Ideas*, § 91 (Husserl, 1997, 220-222).

33 Según Gadamer (1998, 29), Husserl quiere “distinguir” el sentido fenomenológico “del «objeto en sí» [...] en el continuo de las gradaciones en que aparece cualquier “objeto de percepción”. Sartre lo asume de esa forma cuando, frente a la psicología de los hechos humanos, indica la necesidad de “remonstrarse más allá de lo psíquico”, hasta “la conciencia trascendental y constitutiva a la que llegamos mediante la «reducción fenomenológica» o «puesta del mundo entre paréntesis» [...] describir y [...] establecer [...] las esencias que presiden el desarrollo del campo trascendental”. (1973, 21-22)

34 Sobre el método sartreano sería conveniente una investigación. Baste señalar aquí que ciertos principios fenomenológicos pueden advertirse a lo largo de toda su obra; pero en Cuestiones de método él mismo cambios importantes que, por su complicidad y por el carácter específico de este escrito no serán referidos aquí.

35 De hecho, en nuestro medio se lo refiere más como existencialista que como fenomenólogo. Debe indicarse que eventualmente intenta subordinar la ideología existencialista al marxismo (1979, 9-12)

36 Sus implicaciones éticas y psíquicas resultan evidentes (cfr. *La ética al paio -una travesía sartreana*, que el autor de este artículo publicará próximamente).

37 En *La ética al paio -una travesía sartreana* he equiparado ese resumen con el ego.

38 Evidentemente, no estamos en terrenos de Berkeley (cfr. Sartre 1976, 1717-31)

39 Psicólogos como May, Maslow, Rogers invocan temas existencialistas e incluso fenomenológicos, pero su raíz fenomenológica resulta profundamente cuestionable; no es tal el caso de una corriente más sensible a la investigación de Husserl e incluso de Heidegger, que puede rastrearse, retrospectivamente, desde Wyss hasta Boss, sin olvidar el trabajo de von Gebattel, el de von Weizsäcker o el de Binswanger. He ahí otro tema que merece aten-

ción en los terrenos fronterizos de nuestra psicología y nuestra epistemología.

40 La noción de *Erscheinung* kantiana –traducida normalmente como *fenómeno*– ha de entenderse en realidad como *aparición* (en tanto sustantivación del verbo *erscheinen*) que remite, en dicho filósofo, a una idea distinta de la de fenómeno en Husserl y Sartre, pues supone la manifestación de una supuesta realidad que la trasciende.

41 Los afluentes ideológicos e incluso metodológicos, las aplicaciones e incluso las falsificaciones de la propuesta husserliana merecen atención en nuestro medio académico. Si en Francia destacan cual clásicos Sartre, Merleau-Ponty y, en cierta forma Bachelard, Ricoeur e incluso Lévinas o Derrida, luego con menor resonancia– pueden atenderse las alternativas de Chretien y La Coste (cfr. Cappelle, P. (2009) *Fenomenología francesa actual*. Buenos Aires: Jorge Baudino/UNSAM); ninguno permanece en aguas propiamente husserlianas. En Alemania, de Binswanger a Wyss se ha desarrollado, con interés terapéutico, una vía irracionalista de la fenomenología; pero también hay en el ambiente teutón una línea más ortodoxa, representada hoy por Waldenfelds quien, sin embargo, permanece alejado de Tymieniecka, editora de *Analecta Husserliana* que ha llegado a publicar obras pseudo fenomenológicas como las de Wojtyla. Polémica, sino cuestionable, es la vena fenomenológica pretendida por psicólogos norteamericanos (Rogers, Maslow, por ejemplo) en sus respectivas visiones.

## La relación noema-noesis husserliana no es un realismo

Fecha de entrega: 3 de julio del 2018.

Fecha de aprobación: 20 de julio

Resumen: Aquí se considera críticamente la correlación noema-noesis husserliana, para mostrar que no se trata de una propuesta de vocación realista. Tras un análisis de la composición intencional del objeto, la conciencia, la reducción fenomenológica y la epoché o epojé (ἐποχή) es posible comprender el esfuerzo de Husserl por establecer los fundamentos lógicos de la constitución de la conciencia en cada vivencia intencional.

Palabras clave: intencionalidad, noema, noema, fenomenología descriptiva, realismo.

Abstract: Here the husserlian noema-noesis correlation is critically considered, to show that it is not a proposal of a realistic vocation. After an analysis of the intentional composition of the object, consciousness, phenomenological reduction and epoché (ἐποχή) it is possible to understand Husserl's effort to establish the logical foundations of the constitution of consciousness in each intentional experience.

Key words: Intentionality, noema, noesis, descriptive phenomenology, realism.

### I. Introducción

La obra husserliana es de gran amplitud y se compone de diversos desarrollos filosóficos y preocupaciones teóricas. De los temas tratados en tan vasta obra, interesa aquí la constitución intencional de la vivencia cual correlación noema-noesis. Dicha correlación permite a Husserl dar cuenta del rol que tiene la conciencia en la configuración existente con el mundo en tanto que sentido. Aquí se atiende el tema como se presenta en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (cuyo libro I fue el único publicado en vida de Husserl en 1913) y en las *Investigaciones lógicas e Investigaciones lógicas 2* (publicadas por Husserl respectivamente en 1901 y 1902).

Se parte de dos ejes conceptuales: 1) la propuesta fenomenológica como método, y 2) el carácter ontológico de la correlación noema-noesis. El primer eje permite tratar las relaciones objetivas que están presentes en la configuración intencional de las vivencias (a menos de que se indique lo contrario). El segundo, permite aclarar las razones por las cuales es erróneo considerar dicha correlación cual si fuera un planteamiento del realismo.

Según Husserl, para entender la vida intencional ha de rastrearse una relación lógica<sup>1</sup> (objetiva) de la conciencia; y así acceder críticamente al *núcleo* de la correlación noema-noesis. Con ello podrá realizarse un acercamiento a la propuesta metodológica de Husserl; tanto la de su fenomenología descriptiva, como la relativa a la composición fenomenológica del objeto.

### II. Una descripción fáctica.

La crítica de Husserl al psicologismo, la psicofísica y las posturas filosóficas de autores como Brentano, Hume, Locke y Berkeley<sup>2</sup> entre otros, consiste históricamente en indicar y mostrar sistemáticamente que esas propuestas no supieron dar con la manera en que los objetos aparecen en la conciencia (sea perceptiva, emotiva, imaginaria, etc.) y cómo se encuentran constituidos por *estructuras temporéas*.

Esas *temporizaciones* permiten que la representación se forme. Con ello se pueden llegar a reconocer modos *objetivos* de conciencia que operan en la conformación del objeto. Cuando se habla de modos objetivos, se hace referencia al propósito de la fenomenología descriptiva hus-

serliana en poder dar cuenta de las relaciones ideales que se encuentran operando en la constitución intencional de los objetos.

El problema con la psicología empírica y la psicofísica sería, según Husserl, que confunden la intuición subjetiva del rol de la conciencia intuitiva de carácter objetivo (Husserl, 2005).

Husserl advierte que la primera noción de intuición da cuenta de la contingencia de los hechos. No discute el tema de cómo se dan las diferentes determinaciones o modos de la percepción de los objetos. Frente a eso, la segunda noción que propone, indica que tales conciencias se dan gracias a que existen distintos modos de intencionalidad, como serían, entre otros, la percepción, el juicio, el deseo, etc.

Por otro lado, Husserl juzga que en las posturas filosóficas de Locke y Berkeley albergan un error conceptual: la teoría del sustituto representante. Los errores en ambos autores, se centrarían así principalmente en que se basan en la intuición sensitiva para tratar de explicar los actos mentales de las representaciones; pero dicho proceder no presenta el modo en que dichas representaciones serían “nuevas modalidades de conciencia” (Husserl, 2006, 353). Por eso, dichos pensadores trataron de sustentar sus postulados intuitivos mediante hechos *reales*. Por la vía de Locke y Berkeley, se estaría condenado a buscar, fuera de dichas modalidades, en qué consisten las significaciones de tales hechos. Pero lo que interesa es más bien el acto mismo *de significar*. Tal error lleva dichos autores a suponer la imposibilidad de elementos universales. En contraposición, la fenomenología descriptiva entiende la constitución de la representación mediante la intuición universal.

Dicha intuición es la que hace posible estos actos, aunque no por eso han de ser reales. Según Husserl, se pueden establecer los elementos *a priori* que dan sentido a las múltiples apariciones de algo, las cuales corresponderán (de hecho) a cada persona. A partir de eso, él pretende demostrar descriptivamente la existencia de es-

tructuras universales. Dicho de otra manera, si se asume el argumento empirista del *representante sustituto*, es imposible superar el relativismo implicado en la aparición de múltiples representaciones, es decir, de meras contingencias que no pueden ser el soporte para la producción de una teoría de conocimiento sólida.

### III. Postulación del problema.

Para Husserl, las posiciones realistas son incapaces de ofrecer el fundamento último en que ha de basarse la construcción de un modelo de conocimiento apriorístico. Por eso aquí se considera necesario retomar lo expuesto por él a lo largo de las obras ya indicadas y discutir la importancia que le adjudica a su fenomenología; sobre todo en relación con el tema que aquí interesa y que puede plantearse cual interrogante así: ¿cuáles son los actos posibilitados por una relación noema-noesis, dada la explicación husserliana de la constitución fenoménica de los objetos?

Desde términos fenomenológicos, ha de ser posible evitar la falta que, según dicho filósofo, han cometido las teorías de conocimiento que parten de una distinción radical (realismo metafísico) entre la interioridad y una exterioridad; entre sujeto y mundo.

### IV. Vida intencional.

La propuesta husserliana sobre la vida intencional (1964, 2005, 2006) permite comprender el *modo* de darse de los objetos en la intencionalidad. Esos modos son posibles gracias a estructuras lógicas trascendentales que se pueden *captar* a través de sucesivas reducciones fenomenológicas. En tal sentido, y reconociendo la influencia de Brentano, Husserl propone una visión sintética de la conciencia que, al estar siempre referida a algo, no necesita que, *para ocurrir*, exista una realización fáctica como hecho *real*. Además, como será planteado adelante, la vida intencional se compone de elementos noemáticos que sirven para dar cuenta de la *constitución objetiva* que posibilita los modos de darse de la

intención y que se refieren, por ende, a los objetos en tanto manifestaciones intencionales.

## V. Influencia de Brentano.

Para Brentano, maestro de Husserl, resulta necesario distinguir la composición de los fenómenos físicos de aquellos cuyo talante es psíquico. A propósito de tal distinción, salta a la vista la importancia de la noción de intencionalidad. Para delimitar esa noción, Brentano retoma la propuesta escolástica sobre la *in-existencia*. Con ello abre la discusión sobre el modo intencional que compone la relación con un objeto cual “referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí realidad” (2009, 81). Dicha propuesta intencional, que permite diferenciar la representación de lo representado, tiene gran influjo en Husserl (por ejemplo, cuando distingue el *hablar del mentar*). El tema constituye un eje de su fenomenología descriptiva, en tanto accede a la estructura del acto mismo del mentar (propuesta que va a desarrollarse aquí más adelante). Es decir, según Husserl, no hay necesidad de recurrir a la existencia (fáctica) referida por medio del habla (o sea, acompañado por la voz).

## VI. Alejamiento de Brentano.

Husserl critica la propuesta brentaniana de la intencionalidad por considerarla falta de especificidad conceptual. Según él, tal carencia hizo que su maestro no pudiera distinguir lo propiamente psíquico en los fenómenos. Interesa aquí que Husserl (2005, 492) considere necesario indagar los diferentes *modos* de la intención que existen en la referencia siguiente:

*la unidad del género descriptivo «intención», (“carácter de acto”) presenta diversas modalidades específicas que se fundan en la esencia pura de dicho género, y por ende, preceden, como un a priori, a la efectividad psicológica empírica*

La pretensión de Husserl, es la de reconocer la denominada vivencia intencional por medio de su aplicación fenomenológica descriptiva.

No pretende dar respuesta al problema de si la división brentaniana de los juicios, las representaciones y las emociones de amor u odio es rigurosa, sino demostrar que tales juicios representaciones y emociones se componen de actos intencionales distintos.

Los equívocos de Brentano sobre el término fenómeno hacen que, por un lado, se considere que la vivencia intencional –el ser fenómeno– tiene *lugar real*; o bien, que con ésta se haga referencia a *algo* que se da entre la conciencia y una cosa. Por otro lado, la propuesta brentaniana trata sobre un vínculo que interpreta tanto al acto como al objeto en términos psíquicos (Husserl, 2005). Precisamente, interesa resaltar aquí que, independientemente de las *distinciones* entre las vivencias, resulta imposible describirlas si se abordan como lo hace la psicología descriptiva. Desde la perspectiva fenomenológica pareciera fácil hallar la razón de ello: la psicología descriptiva trabaja con la facticidad de los hechos y deja de lado la composición *de sentido a través de la intencionalidad*. Se trata de una *configuración* que se da gracias al vínculo noemático (establecido en consideración con el objeto dado en la conciencia).

## VII. Propuesta husserliana

La distinción brentaniana entre la representación y lo representado es adoptada por Husserl para diferenciar entre el acto de representarse un objeto y dicho objeto (como se entiende en la actitud natural). En los términos fenomenológicos del autor, este tipo de vivencia no se ocupa de su manifestación óptica para efectuarse, sino del acto de representar que se produce cual conciencia

*El lector debe convencerse también de que puede eliminarse de las consideraciones hechas toda suposición de una realidad física de hombres y demás seres animados con vivencias, de suerte que estas dilucidaciones pueden entenderse como una consideración de posibilidades ideales. Se ve finalmente, pues, que toman el carácter de re-*

*flexiones metódicas de eliminación que apartan lo que es objeto de apercepción y posición, para destacar lo que pertenece a la vivencia misma por su contenido real esencial. La vivencia es entonces una vivencia fenomenológica pura, puesto que se ha eliminado también su apercepción psicológica. (Husserl, 2005, 495-496)*

El esquema realista no permite analizar cual correlación sintética el vínculo representar-representado; tampoco aborda el objeto en tanto vivencia intencional. Pero, fenomenológicamente hablando, la presentación no anula el modo en que el acto representativo se lleva a cabo en la conformación intencional del objeto. Se entiende que Husserl busque una vía para explicar consistentemente cómo ocurre tal correlación en la constitución del acto de representar y del modo intencional que lo constituye. Precisamente, en el desarrollo metodológico de su *puesta entre paréntesis* se puede ver una manera de evitar los prejuicios realistas que tematizan al objeto como *algo externo* (presunción o juicio metafísico sobre su existencia), y también una forma para evitar la constitución de la vivencia mediante presupuestos psicologistas.

### VIII. Postulados de la relación noema-noesis

Para Husserl (1962), la noesis es lo que designa el acto intencional y el noema es el *ingrediente* de ésta. Como expresa Paredes (1992, 341) “Tanto «noesis» como «noema» son conceptos fenomenológico-transcendentales que tienen operatividad y sentido en el ámbito de la conciencia pura”. Vale recordar aquí que ya se ha efectuado la *epoché*.

El análisis fenomenológico expone cómo cada núcleo de atención se encuentra estrechamente vinculado al horizonte del sentido en la vivencia<sup>3</sup>. Lo cual indica que la fenomenología husserliana no tiene que ver con el *hecho de si existe* o no (perspectiva que sería metafísica); ni de si lo que *aparece* se da de manera externa a la

vivencia y conjuntamente es juzgado. Es decir, para Husserl es imposible que algún *ingrediente* se dé sin el rol noemático en donde se constituye el sentido.

Nótese que, con la explicación del correlato noemático de todo noema lo que se está trabajando es la manera en que el objeto (en tanto que mentado) se da en la vida intencional; y con ello se expresa sintéticamente el sentido en la constitución del objeto. Esta aclaración va a permitir adentrarse en la propuesta metodológica husserliana y destacar la *transcendentalidad* lógica esencial de la vida intencional. Por tal motivo, su propuesta metodológica sobre las reducciones fenomenológicas tiene razón de ser. Reténgase, por tanto, esta idea: Husserl pretende dilucidar los postulados apriorísticos que operan en la conciencia y con ello describir fenomenológicamente la intención perceptiva, los juicios y la formación de los objetos.

### IX. La fenomenología descriptiva

Las posturas realistas son entendidas por Husserl como manifestaciones epistemológicas de la actitud natural (en tanto que postura ingenua que separa al sujeto del objeto y del mundo). Tales se encuentran en diversas propuestas filosóficas, así como en la base de planteamientos psicológicos en la época del autor. El modo de hacerle frente a sus postulados llevó a Husserl a proponer su fenomenología descriptiva.

Su explicación se puede condensar diciendo que parte de la aplicación de la *epoché*, en tanto la conciencia ha sido *modificada* por la puesta entre paréntesis de los postulados de la actitud natural. Al dejar desconectada la formulación de los juicios contingentes, es posible acceder a la *conciencia pura* como aquel residuo fenomenológico resultado de la desconexión (*epoché*). Tal *desconexión no se realiza* posteriormente, sino que es condición de posibilidad y se encuentra sintéticamente en el acto mismo. Y ese acto *envuelve (de) sentido*, intencionalmente, las maneras en las que la conciencia se vuelve hacia algo.

## X. El rol de la *epoché*.

La noción de ἐποχή (*epoché* o *epojé*<sup>4</sup>) remite a la primera reducción fenomenológica que ha de llevarse a cabo para *poder salir* de la actitud natural (1962). Husserl la describe como *dóxica*, por basarse en la lógica tradicional (2009) y no dar cuenta de la composición trascendental en *cada*<sup>5</sup> constitución (fenoménica) del objeto.

El objetivo de aplicar dicha desconexión del juicio y la colocación entre paréntesis es lo que sustenta la indagación sobre los modos de darse la conciencia. Desde el punto de vista de la actitud natural, la conciencia y el mundo son entendidos como elementos que se encuentran *ahí*, en la medida en que apuntan hacia una relación completamente externa del objeto que *se les aparece*. Con ello plantean errores categoriales referidos al funcionamiento y constitución de la conciencia, el mundo y la representación. Asimismo, sostienen la errada comprensión del vínculo entre una inmanencia y una trascendencia en la experiencia humana.

En contraposición, la propuesta de la actitud fenomenológica que puede ser alcanzada por la *epoché*, explica intencionalmente las vivencias. En otras palabras, plantea las bases para proponer una ciencia lógica que permita una fundamentación apodíctica de todo conocimiento. Dicha fundamentación ha de ser totalmente independiente de las formulaciones realistas, al poder concentrarse en la manera en que trascendentalmente se constituye *el sentido*.

He ahí razón para reconocer en Husserl una constante crítica hacia los modelos epistemológicos que, de una u otra manera, sostienen presupuestos metafísicos realistas basados en la actitud natural.

## XI. Fenomenología trascendental

Para comprender el motivo por el cual la fenomenología descriptiva es trascendental, hay que retomar lo que Husserl trabaja para captar aquello que permite que algo sea percibido o juzgado.

Tanto percibir como juzgar son actos que pueden llevarse a cabo en conjunto o en relación con otros. Según Husserl, el propósito de separar discursivamente uno del otro implica que cada uno de ellos sea entendido como una configuración intencional<sup>6</sup>. Una de las maneras de describir la constitución de la conciencia tiene que ver con la distinción analítica entre el yo que constituye a la actitud natural y el yo fenomenológico. El primero remite sólo a hechos y desde su contingencia no pueden darse las bases para el conocimiento efectivo. El segundo, puesto en evidencia tras de la suspensión del juicio, es al que Husserl trata con carácter de necesidad. Mediante el uso de su lógica trascendental, Husserl demuestra que ese ego es el que da soporte<sup>7</sup>. A todos los cambios que se experimentan en el desarrollo de la vida fáctica de la conciencia

*Se comprende de suyo, ante todo, que al desconectar el mundo natural físico y psíquico quedan también desconectadas todas las objetividades individuales [...] Por ende sucumbe a la desconexión todas las ciencias de la naturaleza y del espíritu con su contenido epistemológico entero, justo como ciencias que han menester de la actitud natural. (Husserl, 2005,131-132)*

Ahora bien, esa distinción analítica no ha de entenderse como si existiera más de un yo en la constitución de cada persona<sup>8</sup>. El análisis apunta a la importancia de diferenciar las diversas composiciones de los actos de la vida intencional que constituyen al objeto, en tanto éste también es intencional. Por lo tanto, la fenomenología trascendental ha de mostrar cómo es posible realizar un análisis lógico que de cuenta del un *horizonte de sentido* como condición de posibilidad para las vivencias.

## XII. Fenomenología como ciencia de la ciencia

Para el Husserl de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1962), de *Investigaciones lógicas 1* (2006), de *Investigaciones*

*lógicas 2* (2005) y de *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica* (2009), resulta fundamental un trabajo filosófico que proponga una ciencia lógica que trate el rol de la conciencia pura y la fenomenología trascendental como el método para poder abordar la conciencia. Las ideas centrales que giran en torno a su método fenomenológico tienen que ver con la *epoché*. A partir de ella Husserl muestra que hay una necesidad apriorística en la constitución de la conciencia, la cual no se desvanece con la *puesta entre paréntesis*.

En este punto se nota el distanciamiento de Husserl con Brentano, puesto que la débil argumentación brentaniana para la caracterización de los fenómenos psíquicos como percepción interna no permite comprender la composición intencional específica de la percepción<sup>9</sup>. La distinción de un adentro y un afuera, aunado a las nociones de conciencia y objeto tomados de la actitud natural, no pueden explicar la vida intencional, el vínculo noemático que compone y estructura las diversas modificaciones temporales en las que se presenta el contenido de la vivencia.

En cambio, tratadas fenomenológicamente, tales nociones poseen evidencia lógica en la conformación de los actos intencionales que se encuentran íntimamente relacionados con el objeto. Tal estudio es posible si se revisan las relaciones ideales que los vinculan inexorablemente

*Al sentido amplísimo de objeto se subordina también toda vivencia pura. No podemos, pues, desconectar -parece- la ontología y la lógica formal. Ni tampoco [...] la noética general, que enuncia evidencias esenciales sobre lo racional e irracional del pensar en general por medio de juicio, cuyo contenido significativo está determinado tan sólo con universalidad formal. (Husserl, 1962, 136)*

### **XIII. Las esencias y los hechos son inseparables**

Husserl reconoce que hay una diferencia entre los hechos y las esencias. Tal distinción es útil para entender las diversas maneras de *temporizar*; también para acceder al modo intencional de las múltiples apariciones en que presentan los fenómenos. Sin embargo, ambos se refieren mutuamente, ya que en conjunto constituyen la configuración de la vida intencional, la cual puede ser descrita a través del sentido noemático en la constitución de toda conciencia. Así lo expone Husserl (1962,92)

*Excluyamos, pues, la física entera y el dominio entero del pensar teórico. Mantengámonos dentro del marco de la simple intuición y de las síntesis inherentes a ella, en que entra también la percepción. Es evidente que la intuición y lo intuitivo, la percepción y la cosa percibida están, sin duda, referidas en su esencia una a otra.*

Es decir, el autor rechaza reiterativamente aquellos modelos de conocimiento de talante realista; principalmente porque son incapaces de exponer las condiciones de posibilidad del fenómeno y los criterios válidos sobre la forma en que intencionalmente opera la percepción y la *constitución* de los objetos.

### **XIV. Constitución del objeto en tanto que es mentado**

Según Husserl “todo lo que llamamos objeto, aquello de que hablamos, lo que como realidad tenemos ante los ojos, lo que tenemos por posible o probable [...] es, sólo con el ser tal, un objeto de la conciencia” (1962,135). Para poder tratar tal constitución, él se concentra en la manera en que el objeto es intencional. He ahí la ruta de su *ciencia de la ciencia*, la cual permite situar los componentes trascendentales y lógicos que componen la configuración intencional del objeto en relación con los modos de presentarse de aquél que los percibe.

La demostración del modo de darse de la conciencia (una vez aclarado) abarca el acto intencional de referirse sobre *algo*. Es posible gracias a la reducción fenomenológica de la desconexión lo que permite “entrever” que la conciencia conforma esencialmente al objeto. Según Husserl (2009) el análisis lógico respecto de su propuesta formal en aras de fundamentar su fenomenología, se desecha la noción de propia de la actitud natural y se amplía el concepto de objeto. Se elimina su uso común en la medida en que éste no permite trabajar sistemáticamente la configuración intencional de la conciencia. Y se amplía debido a que, tras la reducción, el objeto es entendido como *posibilidad* de darse.

Eso es fundamental para comprender por qué Husserl trabaja a partir de aquello que es intuitivo en la conciencia de manera pura. Es decir, lo que se encuentra en el *momento* del acto intencional. Lo que dicho *momento* significa es, simplemente, dar cuenta del objeto en tanto que mentado. Por eso se prescinde de análisis real (fáctico) y se concentra en la posibilidad de su constitución.

## XV. Discusión

Con lo que se ha expuesto, es posible abordar críticamente la discusión sobre los elementos que se han tratado en la relación noético-noemática, la vida intencional, la fenomenología descriptiva y su objetivo de ciencia apodíctica para evidenciar por qué el realismo no da cuenta de que cada *ingrediente* se encuentra profundamente vinculado al acto intencional. Si bien para dar cuenta de su constitución tales elementos pueden diferenciarse analíticamente, ese tipo de separación (discursiva) no ha de entenderse como otro modo de realismo, sino solo cual recurso metodológico.

Según el filósofo (1962,311), cuando se retoman las nociones de noema y noesis

*Es inherente a su noema una 'objetividad' con cierto contenido noemático que se despliega en una*

*descripción de determinado alcance [...] en cuanto descripción de la 'objetividad mentada tal como está mentada' evita todas las expresiones 'subjetivas'”*

Es decir, Husserl da cuenta una objetividad trascendental que opera como condición de probabilidad. La descripción fenomenológica en términos del noema y la noesis expone un vínculo inexorable que se advierte gracias al horizonte de sentido. Es captado por una intuición pura de la conciencia, la cual no es inmanencia, como se desprende de la reducción fenomenológica. En ella se muestran las condiciones trascendentales de donde surgen los objetos como posibilidades.

Además, la manera de hablar en el plano fenomenológico que Husserl desarrolla da cuenta de la constitución del objeto como intencional (no como mera cosa externa). Eso no implica una doble producción en tanto que representación de lo que se le aparece a una persona fenoménicamente, sino que es una totalidad sintética. Por eso Husserl entiende el objeto como posibilidad y no se interesa en un juicio (metafísico) que pretenda demostrar su existencia *real*, autónoma o fáctica allende la conciencia.

A tal tipo de planteamiento se ha llegado gracias a la puesta entre paréntesis del *acto* y de los modos *de darse*; es decir, a la composición intencional de todo objeto. Ello remite a las múltiples apariencias fenoménicas que se capturan perceptivamente (aunque hay que reconocer que en la obra husserliana se trabajan otros modos de intencionalidad).

Con lo expuesto hasta este punto, conviene retener esta idea: la composición noética de los noemas no ha de entenderse como otra forma de realismo. La pretensión fenomenológica no es trabajar con hechos ni con la manera en que individualmente se experimentan. Husserl muestra estructuras apodícticas que poseen existencia propia; es decir, que no dependen de que una persona piense o no en ellas; y, sin em-

bargo, son aquello que como fondo opera sintéticamente en la conformación de la vivencia.

#### **XVI. Noema-noesis y el sentido de la vida intencional**

Como se ha indicado, hablar sobre el correlato noemático en el cual se configuran diversos noemas permite dar cuenta del objeto que se analiza fenomenológicamente y de cómo se da en la conciencia *intencionalmente*. La intencionalidad husserliana presenta un claro distanciamiento de la propuesta brentaniana.

Se entiende en Husserl la preocupación de *depurar* tal noción y de evitar confusiones epistemológicas propias de la psicología empírica. Esto en la medida en que, a partir de la distinción fenomenológica, considera posible *ubicar* mejor los componentes que se encuentran en la constitución de los fenómenos y que, por lo tanto, dan cuenta de estructuras trascendentales

*Todo está esencialmente diseñado [...] Por más rigurosas que sean las leyes que rigen la estructura esencial y trascendental de la esfera de las vivencias, no menos fijamente está determinada toda posible forma esencial de ella en la doble dirección del noema y la noesis».*  
(Husserl, 1962, 22)

#### **XVII. Conclusiones.**

La importancia de reconocer que el vínculo noema-noema no es una propuesta del realismo (no supone dos componentes reales y contradictorios entre sí) puede precisarse en varios puntos. Veámos:

- En primer lugar, permite comprender el rol que tiene la intencionalidad dentro de la conformación del sentido.
- Luego, da cuenta de la complejidad *tempórea* que compone los diversos *niveles* de composición que se presentan como totalidad sintética; ya que interesa reconocer aquello que la posibilita (no si se realiza fácticamente).

- Asimismo, ofrece la posibilidad de seguir investigando los elementos trascendentales de la vida intencional independientes de cualquier experiencia individual.
- Finalmente, cabe resaltar que, con esta concepción Husserl procura reencaminar la producción filosófica. Eso en la medida en que su fenomenología descriptiva propone una metodológica que se separa de la propuesta de las ciencias empíricas y de todo relativismo epistemológico

A partir del trabajo de Husserl, se puede argumentar que dentro del quehacer filosófico hay formas de producción sobre la constitución del sentido, mismo que posee sus propias formas de tratamiento. En nuestro criterio, dicha independencia no implica que deba dejarse de lado la posibilidad de diálogo con otras disciplinas.

Para terminar estas reflexiones, cabe señalar que existen diversas críticas a la propuesta husserliana de un yo trascendental y su relación con la conciencia. Por sus propósitos, este artículo no ha discutido ese tópico; pero conviene advertir su importancia e implicaciones, así como la necesidad de dedicarle eventuales estudios. Baste aquí señalar –con Álvarez (2011)– que en Husserl el yo fenomenológico (entendido como *originario*) tiene una significación diferente a la noción de yo utilizada en las ciencias fácticas. Ese *ego trascendental* ha de ser entendido “como la condición de posibilidad del mundo mismo”. Se trata de “una noción que se nos impone de manera ineludible si es que queremos dar algún sentido a nuestra radical experiencia del mundo” (Álvarez, 2011, 108). Por eso, conviene indicar que la discusión sobre los alcances y límites de la obra husserliana supone ejes de discusión que posibilitan nuevas investigaciones sobre sus *vías* para proponer a la fenomenología descriptiva como fundamento de todo conocimiento.

#### **XVIII. Coda: influencia husserliana en el desarrollo de la fenomenología**

Aún tomando en cuenta los límites que hay

dentro del desarrollo de la obra husserliana, hay que resaltar su impacto dentro del desarrollo de la filosofía posterior. Debe evaluarse ese impacto adecuadamente, ya sea al momento de que algún (a) pensador (a) replanteara los objetivos principales de la fenomenología, propusiera -siempre en interlocución- otra manera de utilizarla como método o bien, para producir su propio planteamiento en discusión con el debate husserliano, cual es el caso de autores tan influyentes como Heidegger (2012), Merleau-Ponty (1993), Sartre (1964), Marion (2011), Henry (2001), Levinas (2004), Derrida (2006, 2011), etc. No se olvide a investigadores que han trabajado propiamente su aporte en la tradición filosófica (cfr. Muralt, 1963), a traductores de sus textos (San Martín, 1995), y a quienes se han dedicado a discutir en profundidad algún tema de su obra (Rodríguez 2014; Quesada 2013; Anton 2012; Alvarez, 2011; Montero 2001; Paredes 1992), o bien establecer diálogo con otros autores o disciplinas (Alves 2012; González 1995; Jorba 2011; Kretschel 2017; Luft 2007). He ahí un ámbito de estudio que permanece vigente y cuyo estudio reclama rigurosidad.

### Bibliografía.

Alvarez, E. (2011) La cuestión del sujeto en la fenomenología de Husserl. *Investigaciones fenomenológicas: anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, (8), 101-158. doi: 10.5944/rif.8.2011.613

Alves, P. (2012). Empatía y ser-para-otro: Husserl y Sartre ante el problema de la intersubjetividad. *Investigaciones fenomenológicas: anuario de la Sociedad Española de Fenomenología* (9), 11-38. doi: 10.5944/rif.9.2012.742

Anton, I. (2012) Un análisis de la evidencia en la "Lógica formal y trascendental" de Husserl. *Investigaciones fenomenológicas: anuario de la Sociedad Española de Fenomenología* (9), 195-220. doi: 10.5944/rif.9.2012.750

Brentano, F. (2009). *La psicología desde el punto de vista empírico*. Obtenido desde [https://](https://lacavernadefilosofia.files.wordpress.com/2008/10/brentano_psicologia_desde_un_punto_de_vista_empirico.pdf)

[lacavernadefilosofia.files.wordpress.com/2008/10/brentano\\_psicologia\\_desde\\_un\\_punto\\_de\\_vista\\_empirico.pdf](https://lacavernadefilosofia.files.wordpress.com/2008/10/brentano_psicologia_desde_un_punto_de_vista_empirico.pdf)

Derrida, J. (2006). *Márgenes de la filosofía*. (trad. Carmen González Marín). Madrid: Cátedra.

Derrida, J. (2011). *El tocar, Jean Luc-Nancy*. (trad. Irene Agoff). Buenos Aires: Amorrortu.

González, L. (1995) El ser psíquico y el mundo de la vida: ¿Sócrates o Husserl?. *Investigaciones fenomenológicas: anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, (1), 119-134. Obtenido desde <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:Inv-Fen-1995-1-5080/Docuemnto.pdf>

Henry, M. (2001). *Encarnación. Una filosofía de la carne*. (trad. Javier Teira, Gorka Fernández & Roberto Ranz). Salamanca: Ediciones Sígueme.

Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. (Trad. José Gaos). CdM: Fondo de Cultura Económica.

----- (1982). *La idea de fenomenología*. (trad. Miguel García-Baró). Madrid: Fondo de Cultura Económica.

----- (2006). *Investigaciones lógicas, 1*. (trad. Manuel García Morente y José Gaos). Buenos Aires: Alianza Editorial.

----- (2005). *Investigaciones lógicas, 2*. (trad. Manuel García Morente y José Gaos). Buenos Aires: Alianza Editorial.

----- (2009). *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. (Trad. Luis Villoro). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Jorba, M. (2011) La intencionalidad: entre Husserl y la filosofía de la mente contemporánea. *Investigaciones fenomenológicas: anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, (8), 79-92. doi: 10.5944/rif.8.2011.611

Kretschel, V. (2017) Hacia una fenomenología del tiempo. Una interpretación de las críticas de Husserl a Brentano

- en las “Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo”. *Endoxa*, 39, 185-201. doi: 10.5944/endoxa.39.2017.16439
- Levinas, E. (2004). *La teoría fenomenológica de la intuición*. (trad. Tania Checchi). CdM: Editorial Epidermis.
- Luft, S. (2007). Desde el ser de lo dado y desde lo dado al ser: algunos comentarios sobre el significado del trascendentalismo ideal en Kant y Husserl. *Investigaciones fenomenológicas: anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, (5), 49-83. doi: 10.5944/rif.5.2007.5459
- Marion, J. (2011). *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*. (trad. Pablo Corona). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Merleau Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. (Trad. Jem Cabanes). Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini, S.A.
- Montero, F. (2001). La dialéctica individuo-mundo en la obra de Husserl. *Investigaciones fenomenológicas : anuario de la Sociedad Española de Fenomenología* (3), 121-140. doi: 10.5944/rif.3.2001.5422
- Muralt, A. (1963). *La idea de fenomenología. El ejemplarismo husserliano*. (trad. Ricardo Guerra). CdM: Centro de Estudios Filosóficos.
- Paredes, M. (1992). La función del noema en la constitución intencional del objeto. *Anales del Seminario de Metafísica*, 339-358. Obtenido desde <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view-File/ASEM9292220339A/17525>.
- Quesada, B. (2013). *Aproximación al problema de la racionalidad en la fenomenología de Husserl. Hacia una propedéutica de la fenomenología de la razón*. (Tesis de Maestría en Filosofía teórica y práctica). Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Rodríguez, S. (2014). *Conciencia y existencia en la descripción intencional. De la inmanencia a la trascendencia*. (Tesis de Maestría en Filosofía teórica y práctica). Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Sartre, J. (1964). *Lo imaginario: psicología y fenomenología de la imaginación*. (trad. Manuel Lamana). Buenos Aires: Losada.
- San Martín, J. (1995). Tres anexos de la crisis sobre el mundo de la vida. *Investigaciones fenomenológicas: anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, (1), 7-20. Obtenido desde <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:InvFen-1995-1-5010/Documento.pdf>

Notas

1 Husserl (2009) entiende como lógica pura aquella disciplina que se ocupa en «poner de manifiesto las normas esenciales del conocimiento y de la ciencia auténticos, así como los presupuestos esenciales a la que están ligados». (2009, p.30). Para el autor, su desarrollo sobre la lógica es de carácter formal y a priori.

2 Texto de Husserl que condensa la crítica a estas posturas: “Las significaciones constituyen una clase de conceptos en el sentido de objetos universales. No por eso son objetos que existan. Quien se haya acostumbrado a entender por ser solamente el *se real* (la cursiva es mía) y por objetos reales, habrá de considerar radicalmente erróneo el hablar de objetos universales y su ser”. (2006, 288).

3 Esencial: tomar en consideración que cuando el autor está tratando la composición del sentido noemático, vuelve a hacer la aclaración de que se está trabajando a partir de «actos posicionales en cuyas tesis vivimos». (1962, p.130) Que quede claro que estos actos posicionales no hacen referencia al modo en que fácticamente se entiende el espacio, sino que tiene que ver con el análisis sobre los modos intencionales que componen, en cada acto, la conciencia.

4 Husserl alemaniza el vocablo como Epoché pero, como indica Ferrater (1999, 1043) “es común ya usar el término ‘epoché’, transcrito a veces epoché”.

5 Se usa aquí la cursiva para enfatizar tal idea, la cual ha de tenerse presente siempre en la perspectiva fenomenológica.

6 Aunque el objetivo de este artículo no es discutir en profundidad sobre su composición tempórea. Está claro que para el autor todas estas relaciones se encuentran entrelazadas por diversas síntesis. En este trabajo se tiene claro que tratar cada uno de estos actos amerita la distinción explicativa y que, entre otras cosas, eso demuestra la complejidad de leer y trabajar la obra husserliana.

7 En tanto que permanece idéntica, ya que es trascendental. De ahí que el análisis de Husserl se esfuerce por explicar cómo es que el sentido constituye la vida intencional de la conciencia. Propuesta que ha sido discutida por muchos investigadores y que, sin embargo, ha sido esencial para el desarrollo posterior en estudios fenomenológicos, aunque sea en una postura crítica hacia el enfoque husserliano.

8 Tema al que Sartre dará particular importancia y en el que marcará distancia con respecto a Husserl. Pero ese tópico no es materia de análisis en este trabajo.

9 Recordar la discusión husserliana sobre la mane-

ra en el filósofo entiende el concepto de intuición y cómo éste se encuentra relacionado con la percepción. Cualquier consulta revisar el § 41 denominado Los ingredientes y el objeto trascendente de la percepción en Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (1962)



Andrés Martínez Sequeira

## La Relación Conciencia-Ego (estudio comparativo entre Husserl y Sartre)

Fecha de entrega: 3 de julio del 2018.  
Fecha de aprobación: 20 de julio

**Resumen:** El artículo brinda un estudio comparativo de las nociones de conciencia y ego desarrolladas por Husserl y por el Sartre de *La trascendencia del ego*. Además, se analiza el tipo de relación que mantienen estos dos conceptos en ambos planteamientos. Por último, se sintetizan las principales coincidencias, así como los desencuentros, entre ambos fenomenólogos al momento de abordar estas cuestiones.

**Palabras clave:** Husserl, Sartre, fenomenología, conciencia, ego, intencionalidad.

**Abstract:** The paper provides a comparative study of the notions of conscience and ego developed by Husserl and by the Sartre of *The Transcendence of the Ego*. In addition, the type of relationship maintained by these two concepts in both approaches is analyzed. Finally, the main coincidences, as well as the disagreements, between the two phenomenologists when addressing these issues are synthesized.

**Keywords:** Husserl, Sartre, phenomenology, consciousness, ego, intentionality

### I. Cuestiones preliminares

En este artículo se ofrece una panorámica crítica sobre la relación entre el *ego* y la conciencia cual aparece en Husserl y que retoma Sartre de manera crítica en *La trascendencia del ego*. Se expone la forma en que ambos fenomenólogos dan respuesta a las preguntas sobre cuál y cómo es el vínculo entre el ego y la conciencia. Pero el objetivo principal de este trabajo consiste en contrastar, en lo fundamental, el planteamiento husserliano con la posición del filósofo francés en la obra citada.

Dichos pensadores desarrollan gran parte de sus obras en torno a nociones básicas que, a primera vista, parecen ser las mismas. Como fenomenólogos, Husserl y Sartre arrancan del mismo núcleo conceptual: la idea de conciencia cual intencionalidad: un *dirigirse a* que se inspira en la obra de Franz Brentano. Con tal fundamento, ambos construyen un método y un marco esencial de categorías muy parecidas entre sí, pero también con algunas diferencias que dan pie a una fértil confrontación.

Jean-Paul Sartre, tras haber estudiado la obra

de Husserl<sup>1</sup>, da muestras de su desacuerdo con él en algunos fundamentos de la fenomenología. En su artículo *Una idea fundamental de la fenomenología: la intencionalidad*, en cual, al tiempo el que ensalza dicha idea, da señales de comenzar a trazar su propio camino.

Así, aunque publicado hasta años después, desde su época de estudiante Sartre escribe

En esta misma línea, cabe destacar que en 1937 se publica su texto denominado *La trascendencia del ego*, en el cual sus discrepancias con Husserl se vuelven mucho más notorias. Igualmente, es necesario indicar que este ensayo resulta de especial atención para los intereses de este artículo. Esto, ya que en él las críticas se dirigen especialmente a la noción de ego trascendental desplegada por Husserl, especialmente en sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*<sup>2</sup>. Su crítica más severa a Husserl brota de la relación conciencia – ego y se manifiesta en obras como *La trascendencia del ego* y *El ser y la nada*. He ahí el tema de esta investigación, que se concentra especialmente en la postura sartreana manifiesta en *La trascendencia*

*del ego*, mientras que en lo relativo a Husserl se pone el acento en lo desarrollado en *Ideas I*.

Este estudio se realiza en diferentes etapas. En primer lugar, se presenta una breve descripción de la fenomenología y de sus tópicos fundamentales. En un segundo momento, se enfatiza en la posición husserliana respecto al asunto en cuestión. De esta forma, se ahonda en el planteamiento que expone el padre de la fenomenología en lo relativo a la noción de conciencia. Entretanto, se aprovecha para resaltar las principales innovaciones que propone Husserl respecto a dicho concepto y al *ego trascendental* (o yo trascendental). Por último, se pone hincapié en el carácter de necesidad que hay para Husserl respecto al ego trascendental en relación con la conciencia. Seguidamente, se presenta un análisis similar del tema en la fenomenología sartreana.

Lo que se pretende es mostrar con detalle, y frente a Husserl, las principales ideas de Sartre respecto a la conciencia y la noción de intencionalidad. Se pretende deslindar la posición que tiene Sartre respecto al ego; también dilucidar su distanciamiento de Husserl en este punto.

Tras estas consideraciones se procede a una discusión orientada desde la crítica sartreana hacia los planteamientos de Husserl. Es decir, se centralizan los esfuerzos en exhibir las disrupciones existentes entre Husserl y Sartre respecto a la relación conciencia – ego.

Si bien la evaluación entre ambos autores respecto a la temática conciencia – ego ha sido llevada a cabo en múltiples ocasiones, hay al menos dos motivos para justificar una revalorización del asunto. El primero yace en el convencimiento de que nunca dejará de ser valioso el volver a enfrentarse a las fuentes primarias; es decir, con la obra de autores que se consideran pilares en ésta o aquella corriente filosófica. El segundo motivo es más específico: el tema planteado ha sido tratado por los especialistas con cierta constancia. En tal sentido, resulta estimulante llevar a cabo una revisión de las

consideraciones que a propósito del tema han sido realizadas hechas por otros investigadores.

## II. La fenomenología

Si bien se ha hecho referencia a la fenomenología como corriente filosófica, conviene aclarar que Husserl la concebía como una ciencia y, ante todo, como un método. No obstante, no la veía como ciencia en el sentido habitual en que se da actualmente a la noción de ciencia. Para Husserl (1962) se trata de la ciencia de las esencias, de lo absolutamente imprescindible para que se puedan dar los hechos. La ambición de su proyecto se vislumbra claramente en sus palabras:

*(...) aquí se fundará la fenomenología pura o trascendental no como una ciencia de hechos, sino como una ciencia de esencias (como una ciencia “eidética”); como una ciencia que quiere llegar exclusivamente a “conocimientos esenciales” y no fijar, en absoluto, “hechos”. (10).*

Resulta preciso señalar que la búsqueda de las esencias no es un capricho. Para Husserl esta tarea debe llevarse a cabo debido a que es vital para el desarrollo de las ciencias de los hechos. A este respecto, en *Ideas I*, ha sido muy enfático en mostrar que toda ciencia de los hechos es dependiente de la ciencia eidética, en el tanto que “no hay ninguna que, plenamente desarrollada como ciencia, pueda ser pura de conocimientos eidéticos” (Husserl, 1962, 29). Incluso el autor plantea que las ciencias de los hechos se desarrollan tanto como lo hagan las ciencias eidéticas con las cuales guardan correspondencia.

Por otra parte, como se señaló, la fenomenología es también un método – mediante el cual se tratan alcanzar los objetivos de dicha ciencia –. Este método también se debe entender como una actitud de pensamiento. Por lo tanto, la fenomenología apunta principalmente al *cómo*, a la práctica, mientras el *qué*, el contenido a estudiar, queda en un segundo plano. En este ámbito metodológico la clave está en lo que

Husserl denominó la reducción fenomenológica. Esta reducción se entiende cual *reducción* que saca al investigador de la esfera o actitud natural<sup>3</sup> en la que se encuentra habitualmente – la esfera de los hechos –, y lo dirige hacia la esfera trascendental, la de los fundamentos universales, la de las esencias. (Husserl, 2011, 166)

Ahora bien, aunque la reducción sea el centro de este método, es necesario decir que no empieza ni termina en ésta. En un primer momento, antes de la reducción fenomenológica resulta imprescindible que el investigador efectúe lo que se ha denominado la *epoché* o la suspensión del juicio de la actitud natural. Es decir, se deben poner entre paréntesis todas sus presuposiciones respecto a la existencia de cualquier entidad. Incluso constituye “un procedimiento en el que uno suspende entre corchetes o paréntesis la existencia del mundo exterior” (Afyonoğlu, 2014, 16)<sup>4</sup>. Igualmente, tras la *epoché* y la posterior reducción se debe buscar la corroboración intersubjetiva, concerniente “a la repetición y al grado en que las estructuras descubiertas son universales o por lo menos pueden ser comparadas” (Gallagher y Zahavi, 2013, 58).

A propósito de tales estructuras se debe acotar que, a pesar de que la fenomenología no tiene un contenido fijo de estudio, sí tiene ciertos tópicos de preferencia. Su análisis es requerido si se pretende alcanzar el objetivo fenomenológico primordial: captar las esencias. En otras palabras, un tema como las estructuras universales de la conciencia y sus implicaciones es fundamental para la fenomenología.

Los fenómenos, mediante los cuales se posibilita la intuición de las esencias, solo existen en tanto aparecen, y esta aparición se da en concreto para una conciencia. A este respecto, Sartre (1956), en el capítulo introductorio de *El ser y la nada*, subraya que “el ser fenoménico se manifiesta, manifiesta tanto su esencia como su existencia, y no es sino la serie bien conexa de sus manifestaciones” (13). Así, en tanto que estas manifestaciones se aparecen a la conciencia,

conocer las estructuras de la conciencia es el paso más urgente en el camino hacia los conocimientos esenciales.

### III. La conciencia y el ego para Husserl

En una trayectoria filosófica larga y exhaustiva, como fue la de Husserl, resulta inevitable que las nociones sobre las que se trabaja sean modificadas, y con los conceptos de conciencia y ego no fue la excepción. Por tanto, a continuación, se presenta un boceto de las ideas centrales relativas a estos términos, ya que llevar a cabo una empresa pormenorizada rebasa sobremanera los límites de este artículo. Se desarrollan las nociones por separado, por lo que se considera primero la cuestión relativa a la conciencia, y en segundo lugar lo referente al ego. Esto con fines meramente analíticos, pues, son nociones que para Husserl están estrechamente ligadas.

La conciencia es un término central en toda la historia de la fenomenología, pues, como ya se observó, constituye la estructura captadora de esencias. Sin embargo, este es un concepto que ha sido ampliamente explotado en la filosofía, especialmente desde la aparición de Descartes. Por tanto, para nuestros propósitos resulta imperioso definir qué se entiende en la fenomenología por conciencia. Para empezar, dista considerablemente del *cogito* exhibido por Descartes. Husserl concibe la conciencia como intencionalidad. Dicho concepto, por su carácter esencial para la fenomenología, concebida por Husserl cual ciencia esencial<sup>5</sup>, se aborda con detalle en lo que sigue.

Husserl rescata dicho concepto en el acervo filosófico y psicológico de su maestro, Franz Brentano, quien se había inspirado en la escolástica medieval.

Brentano modifica la noción de *inexistencia intencional*, empleada por filósofos como Tomás de Aquino. Plantea que la intencionalidad debe ser entendida dentro del marco de los fenómenos psíquicos<sup>6</sup>. De esta manera, en su *Psicología desde un punto de vista empírico*, dicho autor reconoce

que la intencionalidad es la característica esencial de todo fenómeno psíquico. Así, Brentano (2009, 68) explica que:

*Cada fenómeno mental está caracterizado por lo que los escolásticos de la edad media llamaron la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y lo que nosotros podemos llamar, aunque no totalmente sin ambigüedades, referencia a un contenido, dirección hacia un objeto (que no debe ser entendido aquí en el sentido de una cosa), u objetividad inmanente. Cada fenómeno mental incluye algo como objeto dentro de sí mismo, aunque no todos lo hacen de la misma manera. En la representación algo es representado, en el juicio algo es afirmado o negado, en el amor amado, en el odio odiado, en el deseo deseado, etcétera.*

En este sentido la noción de *intentio* remite al carácter de direccionalidad hacia un objeto que poseen todos los fenómenos psíquicos.

En Husserl este concepto no pierde por completo el criterio brentaniano, pero sufre modificaciones significantes. La recodificación significativa se da, primordialmente, porque el fenomenólogo *coloca* este *dirigirse a* en el ámbito de las vivencias con un sentido amplio. Es decir, la intencionalidad deja de ser algo propio únicamente de los fenómenos psíquicos, y pasa a instaurarse en la esfera de la experiencia subjetiva<sup>7</sup>, donde puede verse incluido cualquier acto. La intencionalidad no se ve más bajo la lupa de la psicología, de lo empírico. Ahora es tema de la fenomenología, de lo trascendental.

El carácter de referencialidad a un objeto se encuentra en toda vivencia y actitud. Esto es evidente, según Husserl, en cuestiones como la percepción, la representación, el juicio, el odio y el amor, entre otras. De hecho, Husserl (1962) señala que

*la intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de*

*vivencias como corriente de conciencia y como unidad de una conciencia” (198).*

Por lo tanto, se entiende a la perfección que el padre de la fenomenología se refiera a esta noción como un tema fenomenológico capital. No podía ser distinto, la intencionalidad constituye la estructura central del vivir. Depende tanto del *lanzamiento* hacia el objeto como del objeto intencional (nóema – nóesis)<sup>8</sup>. Como señala Heidegger (2006) “la intencionalidad es la estructura de las vivencias y no una relación posteriormente añadida” (57).

Ahora bien, con respecto a la noción de *ego*, cabe decir que la posición husserliana cambió notablemente con el transcurrir de su obra. En efecto, este quizá sea uno de los conceptos centrales en su filosofía que más variaciones relevantes sufrió. En el contexto de este trabajo ha de considerarse principalmente la alteración conceptual que sobre el tema se presenta en el paso de *Investigaciones lógicas* a *Ideas I*.

Efectivamente, en el salto de una obra a otra se haya la transición de una postura que puede considerarse no egológica de la conciencia hacia una propuesta egológica de la misma. Es decir, con el transcurrir de los años tomó fuerza en Husserl la idea de un yo – diferente al yo empírico – necesario para la conciencia.

Dicho yo ha sido categorizado con las expresiones de *yo trascendental*, *yo puro* e incluso *yo fenomenológico*. A continuación, se refiere brevemente la transición y las características del yo empírico al trascendental en el contexto husserliano.

Cuando fueron publicadas las *Investigaciones lógicas*, Husserl creía que el *ego*, tanto el propio como el del prójimo, era algo empírico y trascendente, una cosa más inmersa en el mundo. Asimismo, admitiría que le resultaba imposible hallar otro tipo de *ego*; ni siquiera uno que fuera originario y necesario para la conciencia (Marosan, 2015, 186).

Ese ego primigenio, por el cual abogaban los neokantianos contemporáneos a Husserl (especialmente Natorp<sup>9</sup>) sería suscrito, con sus importantes modificaciones, por Husserl años después. De hecho, en la segunda edición de esta misma obra es notorio un cambio de postura sobre dicho tópico. En este sentido advertimos, con Moran (2001, xxxvii), que, en su introducción a *Investigaciones lógicas*, Husserl, tras profundizar en sus lecturas de Descartes y Kant, tomó la nueva orientación trascendental.

La postura egológica se ve con toda nitidez en *Ideas I*, donde se dedican análisis a esa cuestión. Específicamente, Husserl enfrenta ese tópico en los párrafos 37, 57 y 80.

Este yo trascendental es muy diferente al yo empírico que se encuentra en el mundo. Se trata de un polo en el que se entretajan las relaciones de las diversas vivencias. En palabras de Husserl (1962), si se prescinde “de sus “modos de referencia” o “modos de comportamiento”, ese yo está perfectamente vacío de componentes esenciales. Es decir, no tiene absolutamente ningún contenido desplegable, sería en sí y por sí indescriptible: es *yo puro* y nada más” (190).

En comparación con Kant, Husserl despoja a ese yo de cualquier elemento, no puede hablarse ni siquiera de formas o categorías, al estilo del filósofo de Königsberg.

Además de ser el polo unitario de experiencias, ese *yo puro* o fenomenológico adquiere especial importancia en tanto resulta necesario, según Husserl, para que se dé la intencionalidad, la referencialidad al objeto. Para explicarlo, acude a la metáfora del rayo de direccionalidad. Toda *direccionalidad* necesita un “punto” o un “lugar” desde el cual ser direccionalidad. Es en estas circunstancias, para cubrir dicha necesidad, que el fenomenólogo se ampara en este yo *a priori*. En esta línea, el autor expresa que todo acto intencional “encierra *necesariamente* en su esencia esto: ser, justo, un “desde el yo”, o, en un rayo de dirección inversa, “hacia el yo”, y este yo es el *puro*, al que no puede hacerle ninguna

reducción” (Husserl, 1962, 190).

Además, aunque anteriormente se dijo que el yo *trascendental* carece de componentes esenciales, esto no significa que sea un polo sin identidad alguna. Husserl desarrolló sus ideas al respecto en las *Meditaciones cartesianas*, donde continuó el avance de sus investigaciones egológicas. En dicha obra desarrolla la idea de que el yo es en esencia un substrato de habitualidades. En el párrafo 32, dedicado de entero a este aspecto del ego, Husserl (1982, 66) expone que

*(...) debe notarse que este Ego centrador no es un polo de identidad vacío, así como ningún objeto es tal. Por el contrario, según una ley de “generación trascendental”, con cada acto que emana de él y que tiene un nuevo sentido objetivo, adquiere una nueva propiedad perdurable.*

Tras haber expuesto las ideas capitales de la intencionalidad y el ego en Husserl, resulta evidente que existe un estrecho vínculo entre ambas nociones. En concreto se trata de un nexo de necesidad, pues la intencionalidad no es posible sin el ego trascendental.

Para Husserl, el *ser conciencia* de no solo implica un *algo* del cual se pueda ser conciencia, sino que también es preciso que haya un *desde donde* ser conciencia. He ahí que el ego no le parezca un invento gratuito sino un descubrimiento que goza de particular apoliticidad.

#### IV. La conciencia y el ego para Sartre

Sartre inicia sus investigaciones fenomenológicas en el transcurso de la década de 1930, tras estudiar la filosofía de Edmund Husserl en Berlín. En este sentido, sus trabajos, especialmente los desarrollados en dicho período y en los años subsiguientes, están fuertemente marcados por el planteamiento husserliano. Sin embargo, nociones como las de conciencia, intencionalidad, y ego, cobran, en diferentes medidas, nuevos bríos en la propuesta del filósofo francés. Dichas concepciones se detallan en lo siguiente,

bajo la misma estructura que se presentaron las ideas de Husserl.

Para Sartre, la idea de la intencionalidad como modo de ser fundamental de la conciencia resultó, sumamente atractiva. De modo tal que se utilizó el lema *toda conciencia es conciencia de algo* como suelo para absolutamente todo el desarrollo de su obra fenomenológica. Esto se vislumbra con claridad desde el título de su reconocido primer ensayo titulado *Una idea fundamental de la fenomenología: la intencionalidad*. Dicho escrito presenta, de forma somera, incluso las bases de lo que sería su obra magna: *El ser y la nada*. Lo anterior, debido a que no solo asume la idea de la *intentio* tomada de Husserl, sino que la radicaliza, la lleva a sus últimas consecuencias: equipar la conciencia a una *nada*.

A este respecto, Sartre destaca que en la idea de que toda conciencia es conciencia de algo se puede entrever el carácter de absoluto vacío, de liviandad total, de *nada* que tiene la conciencia como ser. La idea de conciencia por sí y en sí, es de importancia capital. En su criterio – que sigue consistentemente al Husserl de las *Investigaciones lógicas* – la conciencia no contiene ni puede contener ningún objeto, ningún ingrediente, ni siquiera a modo de representación. Esto significa que:

*La conciencia es purificada, es clara como un fuerte viento. No hay nada en ella sino un movimiento de huida, un deslizamiento más allá de sí misma. Si, por imposible que sea, pudieras entrar en “una” conciencia, serías atrapado por un torbellino y arrojado hacia afuera, en la espesura del polvo, cerca del árbol, porque la conciencia no tiene “adentro”. (Sartre, 2002, 2).*

Ese carácter vacío le otorga a la conciencia el poder para trascenderse en todo momento, para ir hacia eso que no es ella. Así, en este escrito las metáforas favoritas del autor para describir a la conciencia son la explosión y el torbellino.

Según Sartre, la conciencia es puro *arrojamiento*

*hacia* esto o aquello, puro escape, huida, espontaneidad. Asimismo, ese *fuerte viento* se caracteriza por su nitidez plena. No hay nada que le obstruya el acto de *lanzarse*, de *dirigirse a*.

Esa completa transparencia permite que se hable de ella como un absoluto: es absoluta inexistencia. Sartre (2004, 4) expone este pensamiento de la siguiente manera:

*La existencia de la conciencia, en efecto, es un absoluto, porque la conciencia es consciente de sí misma; en otras palabras, el tipo de existencia que tiene la conciencia es que es conciencia de sí misma. Y se vuelve consciente de sí misma en la medida en que es conciencia de un objeto trascendente. Todo en la conciencia es así claro y lucido: el objeto está frente a ella, en su opacidad característica, pero la conciencia, por su parte, es pura y simplemente la conciencia de ser conciencia de este objeto: tal es la ley de su existencia.*

Este fragmento de *La trascendencia del Ego* sintetiza lo fundamental respecto a la idea sartreana de conciencia. En suma, no se puede perder de vista el nuevo sello ontológico que este autor le imprime a la noción de conciencia. La radicalización deviene en esta pureza, en esta *nada* de ser que es añadida a la concepción adoptada de Husserl.

Esa traslucidez es la que no le permite a Sartre estar de acuerdo con la propuesta egológica husserliana, pues el yo trascendental vendría a obturar el poder de la conciencia, como se indica más adelante.

Para Sartre, el ego es sólo una cosa más arrojada en el mundo; ahí está, junto a los demás objetos de los cuales se puede tener conciencia. Mi ego tiene absolutamente la misma manera de ser que el ego del prójimo, a quienes vemos sin alcanzarles su conciencia, su espontaneidad. De esta forma nuestro yo, nuestro ego, entra en la misma categorización que una roca, que un árbol o, más específicamente, que una máscara.

Se habla en concreto de una máscara pues para Sartre posiblemente esta sea la función principal de nuestro ego (Sartre, 2004, 27). Así, el individuo toma todas sus vivencias pasadas, y cual proceso de sedimentación constituye con ellas un disfraz, algo que parezca sólido y estable.

Ahora bien, se puede preguntar sobre por qué se necesita disimular estabilidad, qué motiva esta apostar por dicha ilusión. La respuesta para tal interrogante se encuentra en la noción de conciencia como espontaneidad que se explicó en lo precedente. En tal sentido, Sartre (2004, 28) menciona que en lo relativo a la conciencia

*No hay más barreras, no hay más límites, nada que pueda disfrazar la conciencia de sí misma. Así, la conciencia, al darse cuenta de lo que podría llamarse el destino de su espontaneidad, de repente se llena de angustia. Es esta angustia absoluta e irremediable, este miedo a uno mismo, lo que en mi opinión es constitutivo de la conciencia pura.*

Por ende, la tranquilidad ante la angustia que provoca la libertad, la espontaneidad de la conciencia vacía, es lo que da pie al surgimiento del ego.

Reténgase, pues, esta idea: para Sartre el ego no es más que algo trascendente, más allá de la conciencia, hacia lo cual esta apunta en el movimiento intencional. Mientras tanto, la conciencia pura viene a constituir lo único trascendente en la dinámica conciencia – mundo. Por tanto, el vínculo que existe entre la conciencia y el ego está dado por derivación. Es decir, deriva de la temporalidad que da cabida al pasado, mi pasado, mi yo, en tanto se es conciencia de él.

## V. Comparación y disrupciones

Recapitemos: cuando se abordan las nociones de conciencia y de ego, y la relación que existe entre ambas, se observa que entre Husserl y Sartre hay tanto similitudes como divergencias.

El principal acuerdo entre las concepciones de Husserl y Sartre es, sin duda, la idea de que la

intencionalidad constituye la estructura fundamental de la conciencia y, en general, de todas las vivencias. Igualmente, ambos filósofos comparten la idea básica de intencionalidad – la cual proviene de Brentano –: *toda conciencia es conciencia de algo*. Hasta ahí los dos autores se encuentran en una misma esfera del pensar.

Por otro lado, en lo concerniente a la conciencia, la principal diferencia entre ambos autores se haya en la radicalización de la idea que ejecuta Sartre. De algún modo eso lo pone a distancia del fundador de la fenomenología. En efecto, el hecho de asegurarse de limpiar la conciencia de cualquier elemento cosificador es lo que distingue ambas posturas.

Ahora bien, puede parecer que la acentuación sartreana de la intencionalidad no es algo realmente impactante, algo que vaya a separar ambas filosofías. No obstante, las consecuencias este sello ontológico que constituye el categorizar a la conciencia como una *nada*, va mucho más allá de lo que se percibe a primera vista.

Vale la pena destacar que la marcada connotación ontológica que le da Sartre a la noción de conciencia y de intencionalidad es, por sí, una diferencia substancial respecto a Husserl. Con Bello (1983, 21-22), puede afirmarse que dicha postura sartreana evidencia una interpretación fundamentalmente epistemológica de la intencionalidad prefigurada por Husserl. Su cambio de óptica hacia lo ontológico hace que sean inminentes las disrupciones en el desarrollo de ambas versiones de la fenomenología.

La divergencia en cuanto a noción y alcances de la conciencia, que en principio parece carecer de relevancia, es, *grosso modo*, la que engendra un desacuerdo mucho mayor: el referente al ego. Sin embargo, cabe subrayar que no siempre hubo un abismo entre ambas posturas.

Sartre está de acuerdo con los criterios de *Investigaciones lógicas*, pues en la primera edición de ese texto – como ya se acotó – Husserl únicamente apostaba por la existencia del ego

empírico; es decir, del yo psicológico lanzado en el mundo. Así, Sartre encontraba en la primera respuesta de Husserl todo lo necesario para continuar la exitosa construcción de la fenomenología. Por eso, seguramente, fue sorprendido por el cambio de postura husserliano en *Ideas*.

En *La trascendencia del ego* toma en cuenta el giro del planteamiento husserliano y se pregunta si el retorno a la tesis tradicional de un yo trascendental es en algún sentido necesaria. Para el francés, esta idea, presentada por Husserl en *Ideas I*, pone un yo “detrás de cada conciencia, como la estructura necesaria de estas conciencias, cuyos rayos (Ichstrahl) caen sobre cada fenómeno que se presenta al campo de atención” (Sartre, 2004, 3). La razón de la existencia de este yo sería la necesidad de un polo de unificación de conciencias, en tanto que, sin éste, según la postura egológica, se tendrían solamente un conjunto de vivencias abigarradas.

En contraparte, Sartre no ve la necesidad de un yo trascendental para unificar las experiencias. En *El ser y la nada* manifestó con contundencia la idea de que es la temporalidad la que brinda unidad a las vivencias de la conciencia. Son los tres ek-stasis temporales – pasado, presente y futuro dados siempre juntos – los que cumplen la función que Husserl quiere asignarle al yo trascendental. De modo que la respuesta a dicho problema está en el propio carácter temporal esencial a la conciencia. Sutton (1985) explica esta salida al problema cuando menciona que Sartre “en sus trabajos más tempranos, menciona la continuidad de los objetos y la capacidad de la conciencia para sintetizarse en el tiempo como formas de dar cuenta de la unidad de la experiencia” (188).

Por otro lado, cabe subrayar que, cuando Sartre llega a igualar las nociones de conciencia y la de libertad – entendida incluso como la libertad de acción –, las brechas con la noción de conciencia husserliana se ven radicalmente expandidas. No obstante, esto no sucede sino hasta en el desarrollo de *El ser y la nada*, obra que fue pub-

licada en 1943, varios años después del período sartreano que se analiza en este artículo.

Asimismo, es menester señalar que, siempre en temas derivados de la cuestión egológica, ambos autores difieren en sus planteamientos sobre el modo de escapar al solipsismo. No obstante, debido al énfasis y a la delimitación de este escrito, dicha temática no es abordada en esta ocasión. En este sentido, vale la pena dejar tanto el tema de la conciencia – libertad, como el referente a las respuestas al solipsismo, como tópicos sugestivos a investigar en próximos trabajos; pues, por la importancia y complejidad que revisten, ameritan un examen detallado que acá no tiene cabida.

## VI. A modo de conclusión

Se puede plantear que la gran diferencia entre ambos fenomenólogos, al hablar de la relación entre la conciencia y el ego, reside en el orden de los factores, el cual en este caso sí altera el producto. Como se ha indicado, Husserl llega, en el transcurrir de sus obras, a plantear que la conciencia, para surgir como intencionalidad, necesita un *de donde*, un polo, el cual al tiempo unifique el continuo de experiencias. De ahí su propuesta eventual del *yo trascendental*. Mientras tanto, para Sartre, en primer lugar, solo hay yo trascendente, y este es un mero producto del vivir que emerge gracias a la conciencia. Su único rol es el de la máscara, y su único lugar es el mundo de los hechos.

## Bibliografía

- Afyonoğlu, M. (2014). *The relation between consciousness and ego: the question of ethics in Sartre's early philosophy*. (Tesis de maestría). Recuperado de <http://etd.lib.metu.edu.tr/upload/12618014/index.pdf>.
- Bello, E. (1983). La idea de intencionalidad en Husserl y Sartre. *Anales de la Universidad de Murcia*. 39, 3-22.
- Brentano, F. (1995). *Psychology from an Empirical*

- Standpoint* (Trad. Peter Simons). Nueva York: Routledge.
- Gallagher, S. y Zahavi, D. (2013). *La mente fenomenológica* (Trad. Marta Jorba). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (Trad. Jaime Aspiunza). Madrid: Alianza.
- Husserl, E. (2011). *La idea de la fenomenología* (Trad. Jesús Adrián Escudero). Barcelona: Herder.
- (2001). *Logical Investigations* (Trad. J. N. Findlay). Londres y Nueva York: Routledge.
- (1982). *Cartesian Meditations* (Trad. Dorion Cairns). An Introduction to Phenomenology. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Trad. José Gaos). México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Kretschel, V. (2015). *Tiempo y subjetividad en la fenomenología de Husserl: La relación entre el análisis estático de las lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo (1893-1917) y el examen genético en los análisis sobre la síntesis pasiva (1918-1926)*. (Tesis de doctorado). Recuperado de: [http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/2994/uba\\_ffyl\\_t\\_2015\\_899634.pdf?sequence=1](http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/2994/uba_ffyl_t_2015_899634.pdf?sequence=1)
- Marosan, B. (2015). La noción del ego trascendental en Ideas I e Ideas II. *Investigaciones fenomenológicas*. 5, 183-191.
- Sartre, J-P. (1956). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica* (Trad. Juan Valmar). Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J-P. (2002). *Intentionality: A Fundamental Idea of Husserl's Phenomenology* (Trad. Joseph P. Fell). En: *The Phenomenology Reader*, ed. Moran and Mooney, T. Londres: Routledge.
- Sartre, J-P. (2004). *The Transcendence of the Ego* (Trad. Andrew Brown). Londres y Nueva York: Routledge.
- Sutton, P. (1985). Sartre on the Transcendence of the Ego. *Philosophy and Phenomenological Research*. 46 (2), 179-198.

Notas

1 Sartre estudió profundamente la obra de Husserl en 1933, como becario del Instituto Francés en Berlín (cfr. Zamora, Á. <http://www.circulodecartago.org>).

2 Obra comúnmente – y en adelante – conocida como *Ideas I*.

3 En la fenomenología la actitud natural ha sido tradicionalmente entendida como la aceptación por parte de los individuos – en este caso del investigador – de todo tipo de presupuestos, prejuicios y modos de valorar lo que se da en el ámbito de las experiencias. En esta actitud es frecuente que lo que se presenta al individuo se considere como algo verdaderamente existente de manera independiente a la conciencia.

4 Las traducciones de obra en inglés que se refieren en el texto fueron realizadas por el autor de este artículo.

5 Husserl considera a la fenomenología no como una ciencia de hechos – como se concibe comúnmente el término ciencia –, sino como una ciencia primera. Esta se debe encargar de los conocimientos esenciales y *a priori* que dan soporte al desarrollo de todas las ciencias empíricas. Por tanto, esta concepción revitaliza la idea de una filosofía como ciencia estricta que busca los fundamentos primeros.

6 El mundo de los fenómenos, para Brentano, se divide en dos categorías: los fenómenos psíquicos y los fenómenos físicos. Para este autor, “podemos considerar la siguiente definición de fenómeno mental como indudablemente correcta: ellos son representaciones o están basados en representaciones” (Brentano, 2009, 65). Entre los fenómenos psíquicos se encuentran las representaciones, los juicios, y las emociones. Por otra parte, los fenómenos físicos son los que tienen extensión y aparecen en el espacio. Algunos ejemplos son los colores, una casa que veo, una pirámide, etcétera.

7 En la fenomenología de Husserl pueden distinguirse tres modificaciones significativas en la noción de sujeto. En *Investigaciones lógicas* “Husserl sostiene que el sujeto no es algo diferente de las vivencias” (Kretschel, 2015, 188). Posteriormente, en *Ideas* el sujeto se constituye como polo unificador de vivencias, desde el cual emergen los actos. Por último, “a través del enfoque genético, este mismo sujeto constituyente propio de la fenomenología trascendental, adquiere una densidad particular. Ya no es un mero polo, sino que posee una historia que lo conforma y determina” (Kretschel, 2015, 188). Cabe decir que Sartre, respecto a esta noción, acuña la primera acepción.

8 La doctrina basada en la relación nóema – nóesis constituye un planteamiento de vital importancia para Husserl – y para el proyecto fenomenológico – en tanto que dicho enlace es considerado como la estructura fundamental de cualquier estructura intencional. Husserl ha entendido el nóema como el correlato de la conciencia, en específico como el correlato de la noéesis. De hecho, es necesario pensar que ambas “partes” se sostienen en un nexo de independencia, de inseparabilidad, aunque sin que esto deba significar que el nóema sea algo digerido, atrapado por la conciencia cual ingrediente. Al respecto, en palabras de Husserl, se puede entender “lo noemático como una objetividad aneja a la conciencia y, sin embargo, *sui generis*” (Husserl, 1962, 306); *sui generis* en cuanto que no es una objetividad de la tesisura de un objeto estrictamente real, de una cosa.

9 Paul Natorp (1854 – 1924) fue uno de los neokantianos más representativos de la Escuela de Marburgo, Alemania. Natorp, además de mantener amistad con Husserl hasta su muerte, tuvo una influencia fundamental en el pensamiento del padre de la fenomenología. En este sentido, Husserl tomó de Natorp, principalmente, la crítica realizada al psicologismo de su época. No obstante, a pesar de ese tipo de afinidades, Husserl “siempre mantuvo distancia respecto al neokantismo, alegando que la fenomenología era más radical” (Moran, 2001, xii).

Hanzel Granados Mora

## De la impresión originaria La crítica de Michel Henry a la subjetividad absoluta temporal en la fenomenología husserliana

Fecha de entrega: 3 de julio del 2018.

Fecha de aprobación: 20 de julio

Resumen :Se propone, en un primer momento, desarrollar la fenomenología de la impresión en Husserl a partir del análisis fenomenológico del tiempo inmanente. En un segundo momento se realiza una lectura crítica de la impresión originaria en Husserl a partir de los supuestos de la fenomenología de la vida de Michel Henry. Desde la postura henryana la impresión no es reducible a la estructura Ek-stática sino, por el contrario, es la mostración de la auto-donación patética de la vida en la carne.

Palabras clave: Impresión, fenomenología del tiempo, intencionalidad, fenomenología de la vida, donación, subjetividad

Summary: It is proposed at first to develop the phenomenology of impression in Husserl from the phenomenological analysis of immanent time. In a second moment a critical reading of the original impression in Husserl is made from the assumptions of the phenomenology of the life of Michel Henry. From the Henriyan posture, the impression is not reducible to the Ek - static structure but, on the contrary, it is the demonstration of the pathetic self - donation of life in the flesh.

Keywords: impression, phenomenology of time, intentionality, phenomenology of life, donation, subjectivity

### I. Introducción

El pensamiento husserliano conduce al terreno de la conciencia pura, en donde son mostrados los principios originarios que posibilitan la experiencia (fenomenológica) tanto de la inmanencia como de la trascendencia. Pero, ¿Cómo son posibles esos principios originarios? ¿Cómo da cuenta el análisis husserliano de la mostración de la subjetividad absoluta a partir de la investigación eidética?

Detrás de esas preguntas se halla otra de carácter esencial, la cual da origen a tales problemáticas: la pregunta por *la impresión* y, por tanto, la auto-capacidad de impresionarse. De ahí la necesidad de buscar los fundamentos de una fenomenología de la impresión. En Husserl implica un estudio de la conciencia *impresiva*, lo cual remite al análisis de la conciencia del tiempo desarrollado en las *Lecciones de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1928). Es a partir de la problematización fenomenológica de la temporalidad y la temporalización donde Husserl designa el papel fundador de la impresión como posibilidad de toda *fenomenización* en

relación con el tiempo.

En este artículo se presenta, en primer lugar, los supuestos de una fenomenología de la impresión a partir del análisis del tiempo en las *Lecciones* de Husserl. En un segundo momento se ofrece una revisión de esa fenomenología de la impresión a partir de la crítica de Michel Henry a la postura de Husserl en este tema. Para Henry, hay un problema en el análisis husserliano del tiempo que puede expresarse así: en la impresión originaria, la subjetividad absoluta adquiere su sentido en tanto queda supeditada a la intencionalidad, dado que está anclada en la temporalidad. Pero, según Henry (2001, 2009), la impresión es algo ajeno a la intencionalidad y no necesita de esta para poder donarse. Así que, desde la fenomenología henryana resulta imposible comprender la impresión bajo el análisis Ek-stático husserliano. Es decir, la impresión originaria no *opera* bajo la estructura del flujo temporal.

### II. Origen del tiempo e impresión en la *Lecciones* de Husserl

Al ubicarse en la discusión trascendental del

tiempo, la pregunta husserliana Husserl es: *¿Cómo hay que entender la aprehensión de objetos temporales trascendentes sucesivos que se extiende a lo largo de una duración?*

El planteamiento de tal pregunta supone el tiempo donde los objetos temporales son mostrados. Por ello ha de accederse a otra pregunta fenomenológica sobre el tiempo: *¿Cómo se constituye, además de los objetos temporales, el tiempo mismo, la duración y sucesión de los objetos?* Ambas interrogantes surgen al momento de abstraer toda trascendencia, en la cual se topa con una percepción que conserva en todos sus integrantes fenomenológicos su temporalidad fenomenológica.

Ahora bien, hacer un análisis fenomenológico del tiempo mismo supone una remisión analítica hacia la constitución de los objetos temporales, de modo que es necesario tomarlos en consideración.

En la fenomenología husserliana hay dos maneras de comprender el tiempo. Se encuentran en correspondencia con las dos preguntas anteriormente señaladas: el tiempo de la conciencia (inmanente, esencial) y el tiempo del objeto (trascendente). En palabras de Husserl (2002, 49)

*Se trata de investigar con mayor detalle lo que aquí encontramos y podemos describir como fenómeno de la conciencia constituyente de tiempo, de esa conciencia en que se constituyen los objetos temporales con sus determinaciones temporales. Distinguimos el objeto duradero, inmanente, y el objeto en el cómo (de su aparecer), que es consciente como actualmente presente o como pasado.*

El filósofo alemán está proponiendo así una diferencia fundamental: aquello es inmanente, duradero (lo que remite al fundamento del aparecer) y aquello que es dado (lo que aparece).

En el párrafo 9 de la Sección Segunda de las *Lecciones* indica que, al momento de hablar de la intencionalidad, ha de tenerse en cuenta esta

dualidad inherente a ella misma. Es decir: bajo el concepto de *intencionalidad* se hace referencia propiamente a la *direccionalidad intencional*, concepto que implica el aparecer mismo y aquello que aparece. Reténgase esta idea: ambos *correlatos* están remitidos al acto (intencional) de conciencia<sup>1</sup>.

Dado que la temporalidad inmanente es un acto intencional, es a la vez tiempo de la conciencia y conciencia de tiempo (tanto de lo inmanente como de lo trascendente). Esto implica que la temporalidad inmanente es condición de la temporalidad trascendente. Por ello el interés aquí radica en aquello ha de ser considerado cual tiempo de la conciencia. Allí es *donde* se deberían hallar los principios trascendentales de la experiencia (fenomenológica) del tiempo mismo y de los objetos temporales.

Atendiendo a dicha duplicidad inherente a la temporalidad inmanente se tienen dos planos, que deberían ser investigados en el análisis fenomenológico del tiempo: por un lado, el plano gnoseológico (el tiempo como condición de posibilidad de la experiencia de objetos); por otro, y el plano ontológico (el tiempo como estructura universal de la experiencia pura).

El plano ontológico del tiempo es desarrollado por Husserl en *Ideas I* junto con el resto de estructuras de la conciencia pura: la reflexión y la intencionalidad. No está de más recordar el valor predominante de la intencionalidad dado que la *conciencia siempre es conciencia de algo*. Sobre este punto, el párrafo 84 de *Ideas I* indica que la intencionalidad es aquello que caracteriza a la conciencia y, por tanto, la condición esencial de la esfera de las vivencias en general, dado que todas *participan* de la intencionalidad. A partir del párrafo 85 de *Ideas*, se desarrolla a fondo esta tesis. Sin embargo, Husserl está hablando de varias clases de vivencias, de las cuales pareciera que unas van a participar en mayor o menor grado de la intencionalidad. Esto genera la siguiente situación: se tienen vivencias intencionales (llevan en sí lo específico

de la intencionalidad, esto es la conciencia se encuentra dirigida a algo) y vivencias no intencionales.

Ahondemos en estas *vivencias no intencionales*. De acuerdo con lo propuesto por Husserl en el parágrafo 85 de *Ideas I*, este tipo de vivencias deben ser consideradas como sensibles: aquellas que dan cuenta de los contenidos de la sensación.

A partir de los datos de la sensación (datos de color, datos de sonido, datos de tacto...) se manifiesta vivencialmente la sensibilidad (entendida como el residuo fenomenológico de lo que procuran los sentidos en la percepción exterior normal). Husserl propone lo siguiente: si bien estos contenidos primarios de la sensibilidad que surgen a partir de los datos de la sensación son en un primer momento no intencionales, dichas vivencias forman parte de vivencias concretas más amplias que en conjunto son intencionales. Advierte (Husserl, 1962, 203):

*(...) sobre estos elementos sensibles hay una capa, por así decirlo, "animadora", que les da sentido (o que implica esencialmente un darles sentido), capa mediante la cual se produce de lo sensible, que en sí no tiene nada de intencionalidad, justo la vivencia intencional concreta.*

He ahí la propuesta de lo sensible como materia fenomenológica que viene a ser informada por la intencionalidad. Al momento de presentar una vivencia como intencional estamos ante un fenómeno unitario que, desde Husserl, vendría a estar conformado por materia (los contenidos vivenciales sensibles) y forma (la intencionalidad). A partir de esto, propone denominar a los contenidos sensibles como datos *hyléticos* materiales o simplemente materias. En este punto de *Ideas* la cuestión si las vivencias sensibles necesitan siempre una apercepción animadora (materia sin forma) o si la intencionalidad puede tener concreción sin una base sensible (forma sin materia) queda como algo que no se define.

A partir de esto Sassi (1972) sostiene que los márgenes de la noción de conciencia husserliana se tienden a expandir de la conciencia central y actual hacia los que podríamos denominar como conciencia marginal. Esta conciencia marginal daría cuenta del horizonte perceptivo en el que se encuentra el objeto de mi percepción actual. Esto es posible en tanto cada una de las vivencias componen una unidad temporal constituida en la conciencia fenomenológica del tiempo. El tiempo interno remite al yo puro trascendental por cuyo actuar es posible hablar de tiempo, de objetos en el tiempo y en general de objetos.

El tiempo (al ser una conciencia trascendental) se presenta como una de las posibilidades de la experiencia de objetos: todo objeto se da en el espacio y en el tiempo. Entonces, ¿cuál es el papel del tiempo como condición de posibilidad en dicha experiencia? El objeto viene a ser propuesto como una unidad intencional (nunca acabada) de la que tiene conciencia a partir de una multiplicidad de los datos de la sensación. Es decir, "cuando las diversas aprehensiones de distintas determinaciones objetivas se fusionan en una unidad aprehensional, llegamos a la percepción de una única cosa, esto es el objeto" (Sassi, 1972, 94). Sobre esto Husserl indica lo siguiente en el parágrafo 10 de la segunda sección de las *Lecciones*: "Hablamos aquí de "fenómenos en decurso o decursivos", o, mejor aún, de "modos de la orientación temporal", y en referencia a los propios objetos inmanentes lo hacemos de sus "caracteres decursivos" (por ejemplo, ahora, pasado)." (Husserl, 2002, 50)

La percepción tiene un carácter puntual, es siempre un ahora. Sin embargo, el objeto es algo más que el ahora que percibo por lo que la percepción deviene en la sucesión de cada uno de los ahora del objeto. Para que esto sea posible es necesario que la conciencia (el tiempo inmanente) retenga cada uno de los aspectos transcurridos del objeto para volver sobre ellos y referirlos a una y la misma cosa. Así, tenemos que la constitución de los objetos inmanentes es

posible a partir de la corriente temporal subjetiva.

Tal como lo hemos dicho desde el inicio y como dan cuenta, a su vez, los pasajes citados, en las *Lecciones* Husserl se propone realizar un análisis fenomenológico de la conciencia temporal lo que significa hacer una reducción hacia los datos sentidos en los que aparece lo temporal en sentido objetivo, en este último tendríamos el aparecer del objeto como una percepción temporal. Topamos de nuevo con la dualidad inmanente: el tiempo como sentido (el tiempo fenomenológico) y el tiempo percibido (el tiempo objetivo). La temporalidad objetiva surge en el plano de lo noemático mientras que el tiempo fenomenológico refiere a la hylé (en este caso, un dato temporal sentido).

Ahora, en la fenomenología husserliana es imposible que se presenten datos sensibles independientemente sin haber sido aprehendidos, pues al analizar fenomenológicamente el tiempo percatamos de que el tiempo se manifiesta a través de los distintos contenidos hyléticos como lo que posibilita la constitución de los mismos como unidades y objetos inmanentes. Es decir: “no hay una materia tiempo que pueda ser informada, sino que el tiempo es la “forma” que anima a todos los contenidos hyléticos, es una aprehensión que carece de un “contenido aprehensivo” específico” (Sassi, 1972, 94 - 95).

Se está presentando el tiempo como constituyente, lo cual no es otra cosa que afirmar la temporalidad cual fundadora de la aprehensión. Ahora si se pregunta sobre el tiempo en un sentido independiente de ese plano constituyente en *Ideas I*, Husserl deja entrever la imposibilidad de asumirlo como *no constituido*. La unidad del objeto en la corriente de vivencias es producto de una conciencia que es temporal (la manera en cómo el objeto aparece en nuestra conciencia) y constituyente (percepción del objeto inmanente duradero). Por tanto, es objetivante, dado que toda percepción de un objeto en al ahora tiene su referencia retencional y proten-

cional: se introduce un objeto en la conciencia y al momento de constituirlo objetivamente se lo incorpora en un fluir temporal constituyente.

Ahora, ¿cómo comienza a existir el objeto inmanente duradero? Para dar una explicación de esto, Husserl propone un punto de partida: el ahora o la proto - impresión: la impresión recibida a través de la sensación. Es decir, la conciencia no es nada sin la impresión, no puede producir su objeto a partir de nada sino sólo a partir de una sensación originaria (los datos *hylético* primarios). Husserl indica lo siguiente al momento de discutir la impresión originaria, tomando como ejemplo la percepción temporal de una melodía, en el párrafo 10 de las *Lecciones* (2002, 51):

*El “punto - fuente” que inaugura el “producirse” del objeto que dura es una impresión originaria. Esta conciencia está en constante mudanza: el sonido - ahora dado en persona muda continuamente a algo que ha sido (o sea, muda conscientemente, cambia “en” la conciencia); un sonido - ahora siempre nuevo releva continuamente al que pasado a la modificación. Pero cuando la impresión originaria, pasa a retención, esta misma retención viene a ser por su parte un ahora, algo en existencia actual. Mientras la retención misma es actual (aunque no es sonido actual) ella es retención del sonido que ha sido.*

El siguiente punto es establecer cómo a partir de esta *proto-impresión* (que se actualiza a cada instante) se da la posibilidad de que la conciencia establezca una unidad temporal objetiva. Eso ha de ser posible a partir del “ahora modificado”: “Lo que en realidad sucede, es que cada “ahora” que es desplazado por un “ahora” posterior no desaparece de la corriente de conciencia, sino que es conservado en la retención y conservado con las mismas características con que fue aprehendido: la misma intensidad, el mismo tiempo, etc.” (Sassi, 1972, 100). Eso quiere decir que conforme va creciendo la actualidad de la proto-impresión, la misma pasa a ser retención inmedia-

ta (tal como lo deja claro en el pasaje citado) y así sucesivamente conforme se van sucediendo las actualizaciones en el tiempo: modificaciones del lugar temporal (del ahora presente al ahora pasado). Se ve cómo la impresión originaria, esa *hylé*, es informada a cada instante al ser parte del flujo de vivencias inscritos en una conciencia temporal.

Es decir, la impresión originaria viene a cobrar sentido en tanto es constituida a partir de la temporalidad transformándola en una retención del ahora o una protención del ahora. El objeto temporal se constituye como objetividad inmanente a través de las distintas fases de su aparecer (percepción – retención – protención). Apunta Husserl respecto a esto lo siguiente:

*Es un hecho general y esencialísimo el que cada ahora, al sumergirse en el pasado mantiene fija su identidad estricta. Expresado fenomenológicamente: la conciencia del ahora, que se constituye sobre la base de la materia A, se transforma constantemente en una conciencia del pasado, mientras que al mismo tiempo se alza siempre una nueva conciencia de ahora. En esta transformación la conciencia que se modifica conserva su intención objetiva – y ello pertenece a la esencia de la conciencia del tiempo. (Husserl, 2002, 82)*

La impresión viene a ser propuesta así como la conciencia originaria del tiempo, pues solamente a partir de los datos de la sensación se pone en marcha el proceso constituyente de objetividad. Con esto Husserl quiere indicar que la conciencia produce modificaciones de las proto-impresiones, las cuales no son producidas en la conciencia, sino que son recibidas por ella. Sobre esto, Sassi apunta lo siguiente: “La sensación es el modo originario de la conciencia temporal. Al decir “modo originario” queremos significar que sólo la percepción presenta el objeto “en carne y hueso”, sólo ella lo constituye “originariamente”, tal como es en sí mismo” (1972, 102). La impresión originaria es el comienzo absoluto de esta producción, la fuente

originaria de la que todo lo demás se produce sin cesar. Ella misma, sin embargo, no se produce, no surge como algo producido, sino que lo hace por génesis espontánea, es engendramiento originario:

*La impresión originaria es lo absolutamente inmodificado, la fuente primigenia de toda conciencia y todo ser ulteriores. La impresión originaria tiene por contenido lo que la palabra ahora significa cuando se la toma en el más estricto sentido. Cada nuevo ahora es contenido de una nueva impresión originaria. De continuo se alumbrará una impresión nueva, siempre nueva, con una materia siempre nueva, sea ella igual, sea cambiante. Lo que distingue impresión originaria de impresión originaria, tal es el momento individualizador de la impresión originaria de lugares de tiempo, que es algo muy esencialmente distinto frente a la cualidad y frente a los restantes momentos materiales del contenido de sensación. (Husserl, 2002, 87).*

Por tanto, la conciencia constitutiva del tiempo se convierte, así, en una instancia última de la propia subjetividad, que constituye la totalidad de sus actos con arreglo a una peculiar estructura intencional que tiene la forma del flujo: su fase proto - impresional, a cada instante, marca en el dato hilético puro que en ella se hace consciente su propia determinación temporal absoluta.

¿Y cómo está constituida esta corriente temporal subjetiva? Se constituye en una conciencia absoluta, último eslabón del origen del tiempo. Esta conciencia es atemporal (por tanto, no está constituida, dado que toda constitución se da en el tiempo). Husserl introduce una precisión sobre esta conciencia absoluta atemporal: debe entenderse como carente de temporalización (aquello que carece de duración, de acontecimientos); más, si posee temporalidad, es por tanto una corriente de conciencia inmersa en perpetuo cambio. Con otras palabras: es conciencia absoluta, no es un objeto (por ello no

está sujeta a la temporalización) sino precisamente la subjetividad absoluta. Esta última es la hýle de la temporalización y de toda constitución Ek-stática:

*¿Pero acaso no es entonces el flujo una secuencia, y no tiene él un ahora, una fase actual y una continuidad de pasados, conscientes ahora en retenciones? A esto no podemos sino decir: este flujo, este río, es algo que denominamos así según lo constituido, pero que no es nada “objetivo” en el tiempo. Es la subjetividad absoluta y tiene las propiedades absolutas de lo que en la imagen designamos como “flujo”, “río”, como algo que brota “ahora” en un punto de actualidad, punto que es fuente primigenia, etc. En la vivencia de actualidad tenemos el punto que es fuente primigenia y una continuidad de momentos de eco. Para todo esto faltan los nombres. (Husserl, 2002, 95)*

He ahí, en términos husserlianos, el origen fenomenológico del tiempo. Con tal análisis se accede al plano de la subjetividad absoluta.

Subrayese lo dicho: si bien la subjetividad absoluta no está ya *constituida*, viene a auto constituirse a en el proceso constituyente de los objetos en el flujo de la temporalización. Por tanto, en el esquema husserliano la subjetividad absoluta se auto-constituye a partir de la temporalización intencional del objeto *como conciencia del ahora, conciencia de lo que ha sido, conciencia de lo que está por venir*.

Ahora, ¿si la subjetividad absoluta se constituye como fenómeno a partir de la temporalización de los objetos intencionales, no se convierte ella también en objeto? Husserl indica en el párrafo 39 de *Ideas I* que la conciencia absoluta es una protoconciencia, es decir *una conciencia de sí no objetivante*.

### **III. La impresión como auto - donación: la crítica a la fenomenología intencional**

Husserl define en el párrafo 85 de *Ideas I* (1962, 204, 205, 206) lo que entiende por fenomenología *hylética*, a partir de la cual han quedado disociados los momentos reales de los irreales (pertenecientes al *noema*). Aquello del mundo que es percibido no está realmente en la conciencia, pues no forma parte de la sustancia propia de esta: se encuentra fuera de ella y por tanto en el ámbito de lo irreal, ya que se ha establecido que la subjetividad es el terreno de la realidad. Sobre este punto, ha de aclararse que Husserl distingue dos momentos: el momento *hylético* y el momento *intencional*; el último anima al primero y le da sentido.

Estos momentos *hyléticos* hacen referencia a todos aquellos datos sensibles a partir de los cuales es posible la percepción; tales contenidos no deben confundirse con las cualidades sensibles objetivas de la cosa percibida, sino entenderse como aquellas impresiones subjetivas por medio de las cuales se anuncia el mundo. Estas impresiones son inherentes a la subjetividad como sus elementos reales. A partir de ellos la intencionalidad constituye el objeto de percepción. Como puede verse, estos datos sensibles, estas impresiones, no son (para Husserl) intencionales en tanto que son aquellos elementos sensibles que no portan por ninguna parte la estructura de la intencionalidad. Ante la descripción husserliana de cómo los datos *hyléticos* constituyen las impresiones, Henry (2009, 43) pregunta lo siguiente:

*¿Cómo la esencia de la hylé, si excluye de sí la intencionalidad, puede no obstante unirse a ella en el seno de la subjetividad absoluta? Más aún, ¿cómo puede definir el momento real de esta subjetividad, intervenir en ella a título de constituyente real, si la *morphé* intencional se halla investida del mismo poder y del mismo estatuto? La realidad de la subjetividad, ¿puede residir a una en la esencia que lleva a cabo la trascendencia del Ser en la calidad de Ob - jeto y en aquella en la que dicha trascendencia brilla por su ausencia?*

En esta disyuntiva se presenta el problema de cómo dos esencias que difieren por completo en su naturaleza son capaces de dar origen a la homogeneidad. Esto último implica que debe haber un vínculo de fundación. La fundación de tal homogeneidad debe residir a ojos de Henry en la subjetividad pura, pero ¿cuál de estas dos esencias realmente constituye la subjetividad pura? Estamos ante la exigencia de un nuevo análisis eidético que, de acuerdo con Henry, enfrenta con dos fenomenologías distintas: la *fenomenología hylética* y la *fenomenología de la conciencia intencional*.

Ahora bien, ¿en esas dos clases de fenomenología será posible hallar la subjetividad pura? Henry propone asumir que lo “real” de la subjetividad debe mostrarse en el análisis eidético sin su componente material y / o intencional, ese residuo fenomenológico sería precisamente aquello que llamaremos subjetividad pura:

*No sólo no tiene necesidad de nada distinto de sí para existir – dado que todo lo otro ha sido suprimido mientras que él justamente “existe” –, sino que además sirve de fundamento para eso otro puesto que, de estar él ahí, lo otro también está. A título de anotación preliminar, digamos aquí simplemente que la fenomenología material tal como la concibo resulta de esta reducción radical de toda trascendencia que libera la esencia de los subyacente a la subjetividad en calidad de su “componente” hylético o impresional. (Henry, 2009, 44)*

Michel Henry denominará *fenomenología material* al análisis fenomenológico en donde se supone un concepto radical de materia, más allá de la asunción de la *hylé* (noemática) presente en el pensamiento husserliano.

En la fenomenología material de Henry se asume esa materia como aquello donde es tematizada la *donación* como auto-donación y, al mismo tiempo, como punto de vista capaz de dar cuenta de esta donación sin remitir o necesitar de otro ámbito, como sucede en la fenomenolo-

gía husserliana (la *hylé* que necesita de la intencionalidad para ser informada).

Henry recuerda que Husserl en *Ideas* muestra se da cuenta de este problema: la posibilidad de que se den materias sin forma o formas sin materia. Aunque el alemán termina dejando la cuestión abierta, lo cual implica un olvido de la investigación de la estructura del *Archi-fundamento*. Henry cree hallar el porqué de eso en lo siguiente: una comprensión inadecuada del concepto de materia que termina desterrando a la fenomenología *hylética* fuera de sí misma sujetándola al dominio de la fenomenología intencional. La materia designa la esencia de la impresión, de lo que está hecha, que no es otra cosa que la sensación. Al mismo tiempo, esta materia es sobredeterminada por la función que cumple en la totalidad de la vivencia noética en la que se inserta: se convierte en la materia de las operaciones intencionales (los momentos *noemáticos* del objeto).

En Husserl el problema de la unidad de la conciencia es solucionado a partir de la propuesta de que estos componentes se refieren uno a otro como lo que lleva y lo que es llevado a la condición de fenómeno (la relación unitaria entre el aparecer y lo que aparece en él). La crítica que surge en este punto es que la *hylé* necesita de la intencionalidad para poder presentarse como contenido de conciencia. Es decir, no tiene por sí misma la capacidad de aparecer, sino que al ser un contenido ciego requiere ser materializada por la intencionalidad (convertirla en fenómeno).

*En la unidad de la que se piensa dar cuenta de este modo, no sólo reina y encuentra su espacio de juego la diferencia, sino que, de manera más profunda, se instaura una disimetría radical entre los dos “componentes” de la subjetividad absoluta, el hylético y el intencional: el uno, encargado de dar a la experiencia su contenido – la impresión –; el otro, de pro – ponerlo precisamente en calidad de su contenido de experiencia en la luz que*

*él pro - duce. (Henry, 2009, 48)*

A partir de eso, Henry propone discutir la posibilidad de que el aparecer incluya realmente en él, en su fenomenicidad pura, aquello que permanece en sí radicalmente ajeno a ésta.

La *fenomenicidad pura* (Henry) debería poder hallarse más allá del afuera de la visibilidad, de la intencionalidad. Solo es posible afirmar, con Husserl, que la intencionalidad recoge las vivencias intencionales como las no intencionales en tanto se acepta que son ubicadas en el plano de lo trascendente, sacadas fuera de sí mismas. A esto Henry lo denominará e-yección, misma que designa la trascendencia ontológica de la *morphé*, que para la *hylé* implica la expulsión de su ser propio en lo óptico.

Si preguntamos a Husserl si la impresión lejos de su función de ser sustrato de la intencionalidad tiene en sí la capacidad de manifestarse, el silencio es total. Ante esto Henry discute cuál debería ser el proceder del fenomenólogo en este punto. Tenemos dos opciones: reflexionar el papel que desempeñan los datos sensibles como materia en la percepción (lo que implica captar los datos sensibles bajo una intencionalidad específica, con lo cual el análisis eidético no daría cuenta a la manifestación de las impresiones por sí mismas); o investigar que es la impresión con anterioridad a la aprehensión reflexiva.

Sobre esto, apunta Henry (2009, 52) lo siguiente:

*Esta cuestión de la revelación original de la subjetividad absoluta constituye la cruz de la fenomenología husserliana. La dificultad se esquiva recurriendo a una temática noemática: el análisis del nóema permite definir la naturaleza de las nóesis que lo constituyen. Pero, ¿cuál será el índice de caracterización cuando ya no hay nóema, es decir, precisamente en el caso de la hylé, la cual es de manera explícita uno de los dos componentes noéticos? [...] Sin duda alguna el hecho de que los datos impresionales se*

*pongan en evidencia a partir del fenómeno de la percepción y por su mediación, el hecho de que se designen como “escorzos” es decir, escorzos de las cosas precisamente, no es por azar: para la fenomenología histórica se trata de evitar un obstáculo desgraciadamente inevitable. En el caso preciso de la percepción, a la impresión le corresponde un correlato noemático. (...) Ahora bien, esto es lo que sucede en el caso del sentimiento, del conjunto de vivencias de la esfera afectiva, pulsional y volitiva. Resulta imposible definir un miedo, una angustia, un dolor, un placer, un deseo, una pura cabezonería de otro modo que por su carácter afectivo.*

Con esto, Henry quiere dejar claro cuál es, desde su punto de vista, el gran error de la fenomenología husserliana<sup>2</sup>: interpretar en todo momento el poder de revelación de lo impresional y lo afectivo (por sí excluido de toda intencionalidad) constituido e informado por la intencionalidad. Si esto sucede con lo afectivo como tal, es evidente que las vivencias de sentimientos son descritas bajo el esquema noético-noemático: una intencionalidad va a preceder siempre la vivencia de sentimiento.

¿Es fiel Husserl en este punto al fin que propone el método fenomenológico? El objeto de la fenomenología en sentido filosófico no lo constituyen los fenómenos en el sentido ordinario de la palabra sino su fenomenicidad, más exactamente, el modo original según el cual se fenomeniza esta fenomenicidad pura. “El objeto de la fenomenología, “el objeto en el cómo”, en el cómo de su donación, es este cómo como tal.” (Henry, 2009, 55)

En *Ideas I* se sostienen la siguiente tesis: la hylética se halla muy por debajo de la fenomenología noética y funcional (parágrafo 85). En el párrafo 86 se dice que la fenomenología noética pone a la vista la donación del objeto como tal, el aparecer de todo lo que aparece. El poder del aparecer se concentra y se agota en la intencio-

nalidad. La *hylética* no sería, por tanto, la fenomenología en el verdadero sentido husserliano. En el último párrafo indicado se reafirma la subordinación de la *hylética* a la intencionalidad. Sin embargo, al final del mismo Husserl indica que la *hylética* se presenta como una disciplina autónoma, la cual tiene valor propio en cuanto tal.

Con la revisión de lo dicho por Husserl en estos párrafos pareciera estar claro que la *fenomenología hylética* no se presenta acorde con los principios husserlianos, dado que la fenomenología para el filósofo alemán solo es posible en cuanto es trascendental: aquello que pone a la vista la donación en la que se basa toda experiencia posible.

El análisis eidético que propone Husserl solo va a ser posible en tanto asumamos el papel de la conciencia a través del ejercicio intencional (el ámbito de lo real) que la pone en relación con los objetos trascendentes que pertenecen al mundo (lo irreal). Hemos visto, también, que Husserl no dota a la *hylé* por sí misma de la capacidad de auto – donarse dado que se encuentra de suyo desprovista de la propiedad “intencional” siendo reducida a ser un sustrato que vendrá a ser informado por el acto intencional.

*La fenomenología intencional es la fenomenología trascendental, pero lo trascendental, reducido a la noésis intencional, no es verdaderamente trascendental, una condición a priori de toda experiencia posible, como quiera que ésta exige en general lo totalmente otro aquél: la sensación, la impresión. La cosa pensada en la presuposición de la intencionalidad es la cosa trascendente, irreal, pero de manera primordial debe ser algo distintivo, que no es irreal ni trascendente: algo puramente subjetivo, radicalmente inmanente. (Henry, 2009, 58)*

Entonces, parece que tenemos dos modos en que es dado lo que está dado: una donación originaria, donde lo dado es el modo de donación

mismo (la afectividad, lo impresional) que vendría a ser, para Henry, lo realmente trascendental en sentido radical y autónomo. A partir de ese dato originario (dado y supuesto) es dada una segunda donación, gracias al papel de la intencionalidad como algo trascendente e irreal.

La crítica que radprocura mostrar cómo Husserl falla en el objetivo meta que da él mismo se ha planteado: si la fenomenología está encargada de develar los principios trascendentales que posibilitan toda experiencia y percepción posible, debería permitir acceso a aquello en donde lo dado es el modo de la donación mismo y no (como hace Husserl) en la segunda donación: la descripción de lo dado a partir de la intencionalidad.

Se vuelve necesario volver al motivo inspirador de la fenomenología, para dar el lugar que le corresponde a la *hylética*: investigar lo trascendental puro. Para Henry, la *hylé* no es un simple contenido ciego como lo ha descrito Husserl. Por el contrario, son esas materias impresionales las que dictan a la *noésis* las modalidades de su propio cumplimiento. Según Henry, “esta determinación llega tan lejos que la *hylé* prescribe a la *morphé* hasta las modalidades esenciales que debe revestir en la constitución de lo que constituye: percepción, imaginación, recuerdo...” (2009, 59). Por tanto, la *hylé* es lo esencial para la determinación de objeto considerado en su ser individual y propio.

En la fenomenología intencional la afectividad ha sido reducida a un dato impresional, un dato sensible en lugar de apereibir en esto la *archi* – donación, como auto – donación y como auto – impresión, como afectividad trascendental, que ha hecho justamente de él algo impresional. Al asumir bajo la modalidad de la intencionalidad la afectividad como un dato se procede a la reducción de este como un contenido; dato sensible, dato impresional que posee un carácter empírico, contingente, constatado y aprendido por la experiencia. Vemos como lo que para Henry vendría a ser el *arhi* – fenómeno, *a priori* y tras-

cidental, en la fenomenología intencional es convertido en lo *a posteriori* y contingente.

*La intencionalidad en la cual reside el hacer - ver asume al mismo tiempo la función de la racionalidad. Pues hacer ver es hacer ver cómo, es revelar en su ser aquello que se hace ver y decir lo que él es: darle su sentido. La conciencia intencional es idénticamente conciencia dadora de sentido. A esta instancia que da a la luz la inteligibilidad, que construye propiamente dicha inteligibilidad, se opone aquello que le está sometido por estar alumbrado y reconocido en su ser por ella. (Henry, 2009, 60)*

La afectividad es reducida a la oscuridad, a datos que por sí mismos que no poseen significación: flujos de sensaciones que no podrían originar sentido alguno como quieran que lleguen a ser mezclados. El asumir a la afectividad de esta manera es resultado de un ejercicio de racionalización de la experiencia con el fin de comprenderla de forma unitaria y concordante. Ante tal escenario, la fenomenología henryana se pregunta por la posibilidad de mostrar a la afectividad como el archi - fenómeno que hace posible cualquier aparición, en contraposición a la racionalización de la afectividad que la ha reducido al Ek-stasis del afuera y a lo dimensional extático de la fenomenicidad (la intencionalidad).

Con respecto al Archi-fenómeno ¿cómo es desarrollada esta cuestión por Husserl? El análisis de la impresión originaria en Husserl propone que los datos impresionales no deben ser considerados como simple contenidos, pues al preguntar por su donación, por la fenomenización de la impresión se remite al cómo es constituida la conciencia del tiempo. Esto lo que quiere decir es que la temporalidad viene a ser propuesta por Husserl como la archi-fenomenicidad. En este archi-éxtasis del tiempo, la impresión no es asumida como auto-donación sino que son las archi-intencionalidades que componen el archi-éxtasis del tiempo aquello que hace posible

la donación de la impresión. Sin embargo, como se ha dicho arriba, la que *está donado* bajo la intencionalidad no es la impresión misma. Y en ello Henry cree hallar la gran aporía insuperable de la fenomenología husserliana: no se puede dar cuenta ni del ser de la impresión ni de su donación.

Una fenomenología de la impresión escapa al análisis racional de toda fenomenología Ek-stática pues la impresión es para Michel Henry aquello que escapa a la aprehensión que implica la intencionalidad. De acuerdo con la fenomenología henryana toda experiencia es originalmente y en sí su propia venida a sí misma, la mostración inaugural a la que todo lo mostrado le debe su naturaleza, sus leyes y aquello que es.

*En lugar de la impresión, la fenomenología husserliana sólo conoce su ser constituido, su estar dado a la intencionalidad o a una proto-intencionalidad. En el momento que se la confronta con su objeto propio, la fenomenología hylética bascula hacia una fenomenología de la constitución, de tal modo que los grandes problemas del cuerpo, del ego, etc., se reducen a “problemas constituyentes”. (Henry, 2009, 64)*

En las *Lecciones* se deja entrevé que la hylética no es un anexo óptico de la fenomenología intencional sino que deviene en la fenomenología misma bajo la tesis de que la conciencia es impresional (dicha impresionalidad no dependen de ningún elemento externo a la conciencia) lo cual significa no solo que la conciencia en todo momento se encuentra afectada impresionalmente, sino que la impresionalidad constituye la conciencia misma: la fenomenicidad de todos los fenómenos:

*He aquí por qué el cosmos mismo o la naturaleza tiene como una carne atravesada por las grandes mellas y desgarramientos de la vida emocional: porque nada de lo que es da de otro modo o en otra parte sino*

*allí donde el EK –stasis se da originalmente a sí mismo, a saber, en el pathos de su auto – impresión y en su impresionalidad (Henry, 2009, 68).*

En Husserl, la impresión no deviene en auto-sentir, sino que cobra sentido en tanto es dada en una conciencia del ahora, la cual representa la conciencia originaria. Henry encuentra gran ambigüedad en eso, dado que la conciencia del ahora termina siendo una conciencia intencional. Desde el momento en que la donación de la impresión es sumergida en la conciencia del ahora, esta primera resulta desposeída de su esencia en tanto que va a ser arrojada fuera de sí, proyectada en una suerte de irrealidad primordial en la que se desvanece la realidad de lo real y su peso ontológico. Una vez más topamos con el error de Husserl de confundir constantemente dos donaciones y conferir las propiedades de una a otra que no le corresponden.

*Y esta paradoja no lo es más que en apariencia: puesto que la realidad reside en le experimentarse a sí misma de la subjetividad y de la vida, en el auto – impresionarse, en ese caso solo ésta y en su donación propia puede serme dada la realidad de la impresión, la realidad de la vida. Es el dolor quien me instruye sobre el dolor, y no quién sabe qué conciencia intencional que lo mienta como presente, como siendo ahí ahora. (Henry, 2009, 69)*

Agrega (Henry, 2009, 71) más adelante:

*(...) Lo que se auto – impresiona en cada impresión y, así, la realidad de la subjetividad absoluta a título de esencia de toda realidad, en calidad de carne de la vida, se encuentre reducida en la presentación intencional del ahora a una pura idealidad y ésta en la divisibilidad al infinito, a un simple punto él mismo ideal.*

Henry va a criticar la pretensión de Husserl de asumir la conciencia intencional del tiempo como un flujo continuo: el hecho del ahora y la retención va a venir a abrir una gran brecha en

esa supuesta homogeneidad: la conciencia del ahora se basa sobre las impresiones dadas mientras que la retención se funda sobre aquello que ha sido, sobre el no – ser. ¿Cuál es la conexión entre el ahora y la retención? La impresión. La aparición de nuevas impresiones da paso del ser al no – ser de las impresiones pasadas. Sin embargo, a pesar de que la fenomenología del tiempo husserlinan remite a una fenomenología de la impresión, Husserl se rehúsa a reconocer esto pues opta por dar el poder de la revelación a la donación Ek-stática.

*Se trata de comprender cómo cada conciencia actual, retencional o protencional es ella misma un “fenómeno”, cómo la conciencia interna del tiempo es en sí una conciencia incluso antes de la prestación fenomenológica que cumple con la venida a la aparición del ahora, de lo recién pasado y de lo por venir y, así, de todo lo que viene en ellos, en la extensión temporal del flujo inmanente de la conciencia interna del tiempo. (Henry, 2009, 77)*

He aquí el fracaso, a ojos de Michel Henry, de la fenomenología husserlina reducir todo lo originario a la fenomenicidad de lo constituido: no se fenomeniza en cuanto constituyente por lo que el constituyente último queda relegado al anonimato. De aquí hacia la subjetividad que es caracterizada como impresional, pero deyectada en las archi – formas del ek – stasis temporalizador donde termina perdiendo su esencia al ser convertida en mundo.

#### IV. Conclusiones

El análisis husserliano del tiempo debe pasar, en un primer momento, por el reconocimiento de que el tiempo inmanente es constituido a través de la estructura intencional de la conciencia. Dicha conciencia intencional del tiempo es un continuo de continuos en que la fase que mientras lo inmediatamente dado (protoimpresión) se une a las retenciones y las protenciones. Por tanto, la conciencia constitutiva del tiempo se convierte, así, en una instancia última de la pro-

pia subjetividad, que constituye la totalidad de sus actos con arreglo a una peculiar estructura intencional que tiene la forma del flujo: su fase protoimpresional, a cada instante, marca en el dato hilético puro que en ella hace consciente su propia determinación temporal absoluta.

Sobre esta descripción husserlina de la impresión originaria, Michel Henry va a debatir el hecho de que Husserl no da cuenta de aquello que posibilita el aparecer de la impresión, sino que cae en el error de confundir las impresiones dadas con la capacidad de la impresionabilidad misma. Es decir, Husserl asume los dos tipos de donación como uno y el mismo. En un segundo momento dicho error lo conduce a subordinar la impresión (y con ello la subjetividad absoluta) a una estructura intencional, dado que nunca se investiga realmente en qué consiste el aparecer de la impresión, sino que se parte de las impresiones dadas.

El análisis henryano de la impresión originaria llega a la conclusión de que la impresión no necesita ser asumida bajo el flujo de la conciencia intencional temporal, dado que per se su naturaleza no es intencional y porque tiene, en sí misma, la capacidad de darse a sí sin intermediario de intencionalidad alguna: la impresión deviene en la fenomenología henryana como auto-donación. Henry hace hincapié, que la auto-afección cuya esencia es la vida misma no depende del tiempo ni de ninguna estructura temporalizadora. La auto-impresión de la carne (la materia fenomenológica que se impresiona, se afecta) es una perpetua presencia, ni pasado ni futuro.

### Bibliografía

Abella, M. (2005) Edmund Husserl: Génesis y estructura de las “Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo”. *Δαίμων. Revista de Filosofía*. 34, 143 – 152

Harding, B. (2012) Auto-affectivity and Michel Henry’s material phenomenology. *Philosophical forum*. 43 (1): 91 – 100

Henry, M. (2009) *Fenomenología material* (trad. Javier Teira). Madrid: Encuentro

----- (2007) *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran* (trad. Juan Gallo Reyzábal). Salamanca: Sígueme

----- (2001). *Encarnación. Una filosofía de la carne* (trad. Javier Teira). Salamanca: Sígueme

Husserl, E. (2008) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (trad. Julia Iribarne). Buenos Aires: Prometeo

----- (2005) *Meditaciones cartesianas* (trad. José Gaos). México: Fondo de Cultura Económica.

----- (2002). *Lecciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (trad. Agustín Serrano de Haro). Madrid: Trotta

----- (1949) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. (Trad. José Gaos). México: Fondo de Cultura económica

Kretschel, V. (2016) La constitución de lo sensible en la fenomenología de Edmund Husserl: Acerca de la relación entre la síntesis temporal y la asociación. *Contrastes. Revista internacional de Filosofía*. 21 (2), 109 – 125

Montero, J. (2007). La fenomenología de la conciencia en E. Husserl. *Universitas Philosophica*. 24 (48), 127 – 147

Sassi, R. (1972) Husserl y la experiencia del tiempo. *Tarea*. 3, 91 – 110

Notas

1 Obviamente esto ya implica la efectuación de la epojé o suspensión del juicio metafísico sobre la realidad del objeto. Eso es fundamental en todo el planteamiento.

2 Al menos en *Ideas*, obra que desde su publicación atrajo la opinión de que Husserl vuelve en ella al psicologismo del que se había apartado en sus *Investigaciones Lógicas*.



## De Sartre a Foucault: subjetividad e historia

Fecha de entrega: 3 de julio del 2018.

Fecha de aprobación: 20 de julio

Resumen. Este artículo aborda comparativamente las visiones de Sartre y Foucault sobre la subjetividad, así como el papel que para ambos tiene la historia en la constitución del sujeto. Pese a la evidente tensión teórica entre dichos pensadores sobre ese tópico, se plantea aquí la posibilidad de hacer surgir puntos de confluencia mínimos entre ambos.

Palabras claves: subjetividad, conciencia, sujeto, intersubjetividad, historia.

Abstract. This article compares Sartre and Foucault's views on subjectivity, as well as the role that both have for history in the constitution of the subject. Despite the obvious theoretical tension between these thinkers on this topic, the possibility arises here of raising points of minimal confluence between the two.

Key words: subjectivity, conscience, subject, intersubjectivity, history.

### I. Introducción

Para la fenomenología sartreana la subjetividad se funda en el acto intencional. Como ha indicado Brentano (1935, 146) y ha sido asumido por Husserl, tal intencionalidad puede ser referida con la fórmula: *toda conciencia es conciencia de algo*. Pero, ¿cómo aparece? ¿Qué la constituye? De entrada, debe señalarse que para Sartre (2016) -como para Husserl- la condición necesaria de dicha constitución no es psicológica. De hecho, la subjetividad sartreana no halla fundamento en el dominio del yo, sino a ese *lanzarse hacia el exterior* que los fenomenólogos denominan conciencia.

¿Cómo entiende la fenomenología este *movimiento hacia el exterior*?, ¿qué lugar tiene la historia en dicho movimiento? Siguiendo a Husserl (1949) podría responderse de inmediato: Sartre parte desde la *epokhé*; por ende, advierte que el interés primordial de la fenomenología no radica en aquello a lo que atienden primordialmente las disciplinas eidéticas-materiales. Como hiciera Husserl, Sartre advierte que entre los hechos y las esencias hay “inconmensurabilidad” (1999, 16) y que, “quien empiece su indagación por los hechos no logrará nunca hallar las esencias”. No obstante, en el último Sartre

(2000) hay un viraje interesante (según él, de corte marxista) en esa posición.

Con Foucault (1988), por otra parte, se tiene una situación radicalmente distinta al momento de considerar la constitución y noción de subjetividad. La historia, y más particularmente los efectos que esta tiene en términos de saber y poder, serán concebidos como las dos vías en la constitución subjetiva. Aparece así un *cogito* cuya voluntad tiende a reducirse en función de la marea histórica que lo envuelve. El sujeto se convierte así en una función de un entramado de enunciaciones. Si bien forma parte de ellas, no tiene el poder para determinarlas. Por eso afirma que no existe el sujeto, no existe *el autor* (1979).

En consideración de lo anterior, el eje de este trabajo se define por las tópicas *del exterior y de la historia*. Se articula en 3 partes: la primera considera la noción de subjetividad en Sartre; la segunda está orientada a una noción de subjetividad foucaultiana y, por último, una tercera parte procura iluminar el desencuentro o las posibles convergencias de ambas perspectivas teóricas.

La temática que se pretende abordar ya ha sido trabajada por autores como Torra (2014), quien

analiza la necesidad del sujeto en la filosofía sartreana y el abandono de la idea de sujeto en el estructuralismo, dentro del cual habría que inscribir a Foucault. En una línea similar se encuentra el trabajo de Martos (2010) en el cual se busca alumbrar la relación que proponen Foucault y Sartre entre el sujeto y la estructura. Martos señala que en Foucault la estructura es la responsable de la creación de un sujeto que, a su vez, está sujetado por esta. En cambio, Sartre “relaciona hombre y estructura bajo un requisito simple: la superación de la segunda por parte del primero” (1988, 18). Así, si para Foucault el “yo ha estallado” dando paso a un antihumanismo, mientras que Sartre defenderá la irreductible libertad de su sujeto. A pesar de que ambos artículos refieren a una problemática que será trabajada a partir de este momento, su campo de análisis se reduce a la comparación entre la noción de sujeto para Sartre y Foucault, arista que será componente de la discusión del presente artículo, pero que se amplía hacia otros lugares.

## II. La subjetividad en Sartre

### i. La cuestión del Ego

Para llegar al tema de lo subjetivo en Sartre, es necesario despejar algunas diferencias con *entidades* próximas a esta noción. La más cercana que puede señalarse es la del Ego. Para Sartre (2003), el Ego carece de la condición trascendental que le había sido otorgada por Husserl. Lejos de considerarlo cual fuente constitutiva de todo pensamiento o acto, Sartre lo entiende como una construcción *a posteriori* de la conciencia, un producto de esta. De esa forma, el Ego se desplaza de la condición de trascendentalidad a la de trascendencia; es decir, de ser la condición primera y fundante de todo posible acto, a ser un objeto de la intención. Al respecto afirma que, “el Ego, en tanto que objeto y en relación con la conciencia, es pasivo” (Sartre, 2003, 67). Ese Ego no sólo aparece en condición de pasividad, sino también parece conjugado con la conciencia (circuito de ipseidad)<sup>1</sup>, por lo

que es menester preguntar: ¿considera Sartre que la subjetividad es lo mismo que el Ego?

### ii. Tres grados de conciencia<sup>1</sup>

Para situar al Ego y la subjetividad, es imprescindible señalar tres distinciones en el grado de conciencia que se pueden encontrar en Sartre (2016). Antes de ir sobre estas distinciones, es preciso determinar qué comprende Sartre por conciencia. En *Lo imaginario* aclara (1976, 11):

*Nos hemos permitido emplear la palabra ‘conciencia’ con un sentido un poco distinto al habitual [...] no para designar la mónada y el conjunto de sus estructuras psíquicas, sino para nombrar a cada una de estas estructuras en su particularidad concreta. Hablaremos, pues, de conciencia de imagen, de conciencia perceptiva, etc. inspirándonos en uno de los sentidos alemanes de la palabra Bewusstsein*

Eso es precisamente lo que hace posible determinarla en relación *al* objeto que refiere. Así la categorización de la conciencia presenta en ese autor una lógica acumulativa, que va desde la intencionalidad hasta el Ego. Esa categorización supone cierta gradación, cuando se considera la relación *con* su objeto. Veamos:

- Conciencia de primer grado: es la *intención* in-mediata, la conciencia (de)<sup>2</sup> objetos trascendentes; es decir, la actividad intencional no tética (de) algo. No hay nada de esta conciencia que permita una oblicuidad de posición; o sea que nunca se toma cual objeto de su propia intención.
- Conciencia de segundo grado: aparece cual reflejo de otra conciencia; no obstante, no se enuncia como tal. Un ejemplo nos ilustra: al decir *estoy corriendo*, aparece una posición de agencia sobre la actividad, que no es reflexiva, no aparece un yo, solo *está sucediendo*.

<sup>1</sup> Lo anterior Sartre lo emplea en contraposición a la lógica psíquica de la conciencia como supuesta unidad de estructuras varias.

- Conciencia de tercer grado: es hasta este grado de conciencia que aparece el Ego. Supone el primer grado de conciencia, pero toma posición *en oblicuo* respecto de sí, tomando al Ego cual referencia. Así permite el recuerdo, la posicionalidad y la temporalidad.

De acuerdo con estos tres grados ¿Dónde se ubicaría el fundamento de la subjetividad? Habría que ubicarlo en el primer grado de conciencia, en el momento de la intención. Para Sartre (2016, 31) es “la conciencia (de) conciencia”, es decir, una conciencia de reflexividad espontánea, ni posicional, ni tética, cuya única condición es que está dirigida a algo que no es sí misma.

El ser en-sí es “el ser”; eso significa, para Sartre (2016,34) que no es ni pasividad ni actividad”, lo cual implica que ni siquiera “remite a sí, como lo hace la conciencia (de) sí: el ser mismo es ese sí”. En cambio, el ser-para-sí es en su ser “un fracaso, porque no es fundamento sino de sí-mismo en tanto que nada” (2016, 141) He ahí, precisamente, lo que ha de entenderse en contexto como la intención primitiva. Si en “Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl la intencionalidad” la equipara con la imagen física del estallido, en *El ser y la nada* (2016, 140) la describe ontológicamente como cierto “*para*, concebido como un no siendo aún o no siendo ya”, es decir, cual “ausencia hacia la cual se trasciende o es trascendido el existente trunco, que se constituye por eso mismo como trunco”. Para los propósitos de este trabajo, habría que señalar que esa es la razón por la cual “la realidad humana se capta en su venida a la existencia como ser incompleto” (2016, 141) y, eso significa que el Ego es ya un cuasi-objeto del mundo, o sea, un ser trascendente que ha surgido merced al “perpetuo trascender [del para-sí, de la conciencia, de la intencionalidad] hacia una coincidencia consigo misma que no se da jamás” (148-149). No estamos aquí frente un conocimiento, es decir, frente a la conciencia refleja o tética del segundo grado referido arriba.

Para que tal aparezca será necesario que cualquier vivencia in-mediata (primer grado) sea puesta como objeto de la reflexión (2016, 148). Con otras palabras: esa posición, de la cual parte la nueva intención, será posible porque aquella (inmediata, no refleja) se ha tomado cual objeto y la *autoconsciencia* lo pone como una esencia (referida al para-sí, a la intencionalidad) que *encuentra* en el exterior, y que es su negatividad. A propósito, Sartre (2016, 148) afirma: “El para sí es sí mismo allá, fuera de alcance, en las lejanías de sus posibilidades. Y esta libre necesidad de ser allá lo que se es en la forma de carencia constituye la ipseidad”. La ipseidad se coloca entonces desde este momento como una carencia en la que el en-sí y el para-sí se constituyen negativamente en un movimiento simultáneo. He ahí lo que interesa en este trabajo en relación con el tercer grado de conciencia apuntado. Desde la ipseidad, la conciencia (cual generadora de la subjetividad) se lanzan cual *intencionalidad* hacia el mundo, cual una *búsqueda de*, que Sartre refiere como un *para*, en *El ser y la nada* (*cfr.* “El para-sí y el ser del valor”, 2016, 136-148)

La noción de subjetividad alcanzada así, se mantendrá durante el periodo fenomenológico sartreano; pero será objeto de un giro con la entrada del filósofo en su periodo existencial-marxista. Este giro destaca un intersticio entre dos elementos: el del reconocimiento y el de la otredad, lugar intermedio que será nominado por Sartre (2013) como *intersubjetividad*.

### iii. Subjetividad en el existencialismo

*El Existencialismo es un humanismo*, parte de una premisa que en cierta forma puede calificarse como de carácter político: se debe distanciar lo humano del objeto, buscando la justificación de una dignidad inmanente. Para esta operación Sartre (2013) requiere de manera imperiosa trabajar a partir del concepto subjetividad, comprendiendo sus alcances e implicaciones en el campo relacional, entre el reconocimiento y el Otro.

Así, para Sartre (2013) el alcance de la subjetivi-

dad solo es posible de manera relacional, en un lanzamiento intencional hacia la otredad que deja al sujeto en negatividad en relación con su propio ser: no se es lo que el Otro es, mas se es en la medida en que exista Otro que, radicalmente distinto a mí, me mira y me reconoce.

Sartre (2013) afirma que si en el cogito cartesiano es la sustancia pensante, la herramienta mediante la cual logramos captarnos, esta captación no puede efectuarse de manera aislada, cerrándose sobre sí misma; sino que se da posicionalmente desde una mirada que es alteridad, y que permite la *conciencia de conciencia*. Sartre (2013, 40) lo resume de la siguiente manera:

*Por el yo pienso, contrariamente a la filosofía de Descartes, contrariamente a la filosofía de Kant, nos captamos a nosotros mismos frente al otro, y el otro es tan cierto para nosotros como nosotros mismos. Así, el hombre que se capta directamente por el cogito, descubre también a todos los otros y los descubre como la condición de su existencia. Se da cuenta de que no puede ser nada (en el sentido en que se dice que se es espiritual, o que se es malo, o que se es celoso), salvo que los otros lo reconozcan por tal. Para obtener una verdad cualquiera sobre mí, es necesario que pase por otro. El otro es indispensable a mi existencia tanto como el conocimiento que tengo de mí mismo. En estas condiciones, el descubrimiento de mi intimidad me descubre al mismo tiempo el otro, como una libertad colocada frente a mí, que no piensa y que no quiere sino por o contra mí. Así descubrimos en seguida un mundo que llamaremos la intersubjetividad, y en este mundo el hombre decide lo que es y lo que son los otros.*

El exterior y la alteridad quedan como condiciones necesarias de la subjetividad. No se trata ya de una *res cogitans* en conquista del exterior, sino, de una *res cogitans* constituida y en interdependencia de *ese* exterior. Así, el tema del reconocimiento queda relegado a la relación intersubjetiva. No es posible considerar una

verdad acerca del en-sí, sino es mediada por algo que existe en el haz de relaciones intersubjetivas, que está lanzado y posicionado ahí. Esta mediación es posible porque la subjetividad intencional, es siempre conciencia (de) algo, está lanzada hacia un exterior en el que no se está como posicionado neutralmente, en cambio, la experiencia del otro será también la mía.

Esta imposibilidad de una posicionalidad neutral, y la experiencia del propio ser sobre el encuentro del reconocimiento del Otro, establece una correlación que es entendida por Sartre (2013) como *mirada*, ese reconocimiento radicalmente proveniente de lo que no soy, que permite el surgimiento del en-sí. Este juego especular entre conciencia y para-sí, deja al sujeto sartreano en una posición de dependencia hacia su exterior, mostrando como la autodeterminación la mismidad no son constituyentes de la subjetividad. El para-sí es, el elemento más importante de esta etapa de la constitución subjetiva sartreana.

#### iv. La subjetividad y la historia

La intersubjetividad que aparece en el periodo existencialista será desarrollada por Sartre (2000) hacia el final de su obra, introduciendo un nuevo elemento con mayor fuerza: la historia.

La importancia mayor que había tomado el para-sí, es abandona por Sartre (2000), tras su contacto con el marxismo y el psicoanálisis freudiano, poniendo en su lugar lo *vivenciado*. Con esta nueva noción, Sartre (2000) afianza la postura de que no es posible pensar un proceso de auto subjetivación, ya que toda subjetividad será el resultado de un determinante exterior, una alteridad cuya conformación es necesariamente histórica, “Yo en relación al hecho histórico: objeto delante de mi conciencia, y al mismo tiempo entro en una subjetividad que no es pensada por nadie” (46). Así la reflexividad espontánea de la subjetividad, estará marcada por las relaciones de producción, del ambiente familiar, de las instituciones contemporáneas a esa subjeti-

vidad y en conjunto, del entramado histórico. Lo vivenciado convierte a los paréntesis de la *epokhé*, en una manta porosa, que no soportó el para-sí como reducto fenomenológico de la subjetividad. Esta apertura fue ilustrada por Sartre (1998) en el acercamiento biográfico-filosófico que el autor desarrolló en torno a la obra y vida del literato moderno Gustav Flaubert.

Lo anterior queda aún más claro en la discusión que Sartre (2014) le plantea a Lukács en torno a la obliteración de la subjetividad en el marxismo. Al respecto Sartre (2014) señalará que, la caída en el idealismo que el marxismo –específicamente el defendido por Lukács– comete, obvia que en la subjetividad opera una *conciencia de conciencia*, no necesariamente reflexiva, y que esta su apareamiento está mediado por las condiciones históricas. Así Sartre (2014) afirma que “cuando se habla de subjetividad, se habla de cierto tipo, como vamos a ver, de acción interna de un sistema, de un *sistema en su interioridad*, y no de una relación inmediata con el sujeto.” (p.94). Este sistema de interioridad, está situado entre la marxista del trabajo, la necesidad y el goce, que lanzan a la subjetividad a una relación con el afuera y la insertan en una lógica económica determinada. Pero ¿qué es lo que subjetiva? ¿Cómo captar esencialmente esta subjetividad que en el marxismo aparece hecha de materiales exclusivamente económicos? ¿Dónde se encuentra ese *sistema de interioridad* que carga con un residuo que no le es de acceso directo al sujeto?<sup>3</sup> A eso responde Sartre (2014, 100):

*(...) Esos tres caracteres, vida, necesidad y goce, producen, pues, una suerte «de estallido de uno mismo hacia...», al mismo tiempo que una vuelta hacia uno mismo, una reapropiación. En tanto que tales, pueden ser descritos objetivamente y ser, en un plano determinado, objeto de conocimiento. Pero al mismo tiempo que son objeto de conocimiento, remiten regresivamente a algo, como un en-sí que se niega y se supera conservándolo; o si se quiere, retomando los términos de*

*Marx, cabe decir: puesto que el trabajo es la objetivación mediante la reproducción de la vida, ¿qué es lo que se objetiva en el trabajo? ¿Qué es lo que se ve amenazado por la necesidad? ¿Qué es lo que suprime la necesidad mediante el goce? La respuesta es, evidentemente, el organismo biológico práctico o, si se prefiere, en la medida en que ese término nos interesa en razón de la subjetividad, la unidad psicosomática. Ahí captamos, pues, una unidad que escapa al conocimiento directo de uno mismo en su interioridad.*

Este reducto psicosomático es el lugar de la captación de un complejo haz de relaciones que conforman, para Sartre (2014), su propuesta de *sistema de interioridad*. Es ahí donde la subjetividad, como *conciencia de conciencia*, actúa y se constituye, atravesando su intencionalidad subjetiva, una bruma social. Cabe ejemplificar sobre la desconexión que planeta Sartre (2014) entre *el sistema de interioridad*, el sujeto y el exterior objetivo, el caso de los antisemitas que se niegan a admitirse como tales, hasta que la variación en el campo de las fuerzas política y sociales, hace emerger un resto de la subjetividad de aquel supuesto antisemita, un odio que si lo es. Esta carga de un carácter supuestamente ajeno, muestra que, entre el sujeto y su conciencia, no existe una transparencia, sino, que la conciencia y subjetividad, está cargada por una intencionalidad no reflexiva.

En síntesis, tenemos en Sartre (2003) un paso de la noción de subjetividad que comienza con un interés particular de la posición lo subjetivo en los diversos grados de conciencia, así como de su diferencia con el Ego. La subjetividad queda sintetizada en la frase axiomática: es una *conciencia de conciencia*, alejada del Ego, y posicionada como de una intencionalidad espontánea. La mismidad subjetiva no será posible para Sartre (2013), contrario a esta, y en reto directo a la res cogitans de acuerdo a la cual lo que piensa existe, Sartre (2013) plantea la necesidad de considerar la intersubjetividad, a la cual accede por

dos vías la experiencia de la mirada y la de la ipseidad. Con la entrada de Sartre (2013, 2000) en el existencialismo, toma fuerza la posición política del humano como un sujeto de libertad, así como la experiencia de lo vivenciado y la intersubjetividad.

### III. Subjetividad en Foucault

#### i. Sujeto, subjetivación y modos de subjetivación

Para Foucault (1979, 2012) no existe sujeto previo a la historia, así como no existe autor, solo función enunciativa. Es decir, el sujeto es construido por la marea histórica donde se ve arrastrado, donde ha nacido arrojado.

Esa historia será comprendida por Foucault (1983) como un movimiento contingente, no determinado, sin rigen claro y sin punto de llegada, concepto claramente influenciado por las nociones nietzscheanas sobre la historia. El interior de esta historia que subjetiviza está constituido por un entramado específico de saber.

El ejercicio de tal entramado deriva en una serie de efectos de poder no ordenados, más sí estabilizadores. Tales efectos actúan en la preservación del poder y generan una racionalidad de gobierno específica, una materia económica asimismo ensamblada y una lógica de vigilancia y control que lo sostienen. Tal conjunto será denominado por Foucault (2006) *gubernamentalidad*. No obstante, lejos de considerar la institución como la creación y conservación del poder, digamos, el poder representado por un Estado o un gobierno, se apela en esto a la idea de un poder distribuido y desorganizado, ejercido en una multiplicidad de direcciones, y emitido de manera individual. Justo en este último aspecto, el de la individuación, asoma de nuevo la idea de la subjetivación, la cual Foucault (1979, 1983, 2002) coloca como el fin último de la gubernamentalidad, que buscará una serie de técnicas para la constitución de *un yo específico*.

Desmontando la materialidad sobre la que se

construye este yo, es imprescindible abordar el problema de cómo el saber se inscribe discursivamente como Verdad en primer término, y su puesta en práctica en segundo término, para ir finalmente a un compendio de técnicas transversales que buscan constituir las modalidades de subjetivación

En términos de la analítica de las prácticas discursivas, *La arqueología del saber* representa la herramienta metodológica más importante en la obra foucaultiana. En esa obra pueden hallarse una serie de características acerca de las formaciones discursivas, y las condiciones que las articulan como estrategias del saber.

Las cuatro condiciones principales para que una formación discursiva de den son: la agrupación estratégica, la referencia a una serie de objetos compartidos, no homogéneos, más sí ensamblados, y, por último, la determinación coyuntural de una serie de enunciados. Subyace en los cuatro elementos la idea de archivo, o lo que es lo mismo, del soporte material que permite el surgimiento de enunciados determinados. Desde ahí se producen dos regímenes específicos (Foucault 1979): el de visibilidad, (es decir, el que establece la grilla de inteligibilidad e intención de lo que vemos) y el de decibilidad (cuya función es el de agrupar las saturaciones y omisiones del discurso).

Los elementos descritos en su operación de positividad, es decir, del umbral epistémico que dice y guía la manera de comprensión de una época particular, constituyen para Foucault (1979) el saber. Se trata de una *crystalización* que estabiliza el inevitable movimiento emergente y contingente de la historia por un tiempo determinado. Pero la misma no se da exclusivamente en términos de saber, sino también en la práctica que se hace de este saber. Es aquí donde topamos con la idea de poder en Foucault (1994), cuya lectura es posible únicamente en tanto los efectos que este produce. Más específicamente para Foucault (1994. 5) acercarse a una conceptualización de poder, implica necesariamente

“una nueva economía de las relaciones (...) que permita entender el pulso entre la racionalización y los diversos excesos de esta”. Habría que agregar a eso la tensión entre lo que las prácticas pretenden estabilizar en términos de saber, y aquello que en su intento de estabilización es paradójicamente excedido por las mismas prácticas. Así el poder queda en una posición de suspenso entre el intento de equilibrar las fuerzas que produjeron sus prácticas, y las resistencias que responde a esto.

Sin hacer una parada amplia en los excesos de del poder desde la óptica foucaultiana, y alumbrando en cambio su veta más estabilizadora, queda aún pendientes la preguntas ¿De qué manera estabiliza el poder un saber y fuerzas determinadas? y ¿Qué tendría que ver esto en el planteamiento foucaultiano acerca de la subjetivación? A la primera pregunta, le hallo una respuesta muy específica en Historia de la sexualidad I, al momento en que Foucault (2002, 98) afirma:

*A los discursos hay que interrogarlos en dos niveles su productividad táctica (qué efectos recíprocos de poder y saber aseguran) y su interrogación estratégica (cuál coyuntura y cuál relación de fuerzas vuelven necesaria su utilización en tal o cual relación de fuerzas vuelven necesaria su utilización en tal o cual episodio de los diversos enfrentamientos que se producen).*

## ii. Las tecnologías de la subjetivación

A la segunda pregunta planteada, y regresando al tema de los modos de subjetivación, se puede señalar que, para Foucault (1983), el saber es la condición enunciativa y el poder es el correlato práctico de la construcción de cada subjetividad. Es decir: así se llega a que la objetivación del sujeto. Se ejerce mediante una tecnología<sup>4</sup> en la cual se hallan diversos elementos particulares. Estas tecnologías son diferenciadas por Foucault (2015) en al menos dos: las tecnologías del poder y las tecnologías del yo, sin necesariamente realizar una escisión entre ambas, más si

abriendo la posibilidad con las últimas de una cierta voluntad del saber y el alcance de una Verdad individual.

Subráyese esta idea: Foucault (2015, 48-49) entiende que las tecnologías del poder son aquellas “que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o dominación y consisten en una objetivación del sujeto”. Por otra parte, las llamadas tecnologías del yo “permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de los otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad”.

Se sostiene aquí la la idea de que aunque la resistencia quede habilitada en las tecnologías del yo, estas padecen una suerte de aprehensión por parte de las tecnologías del poder, efectuando un espejismo de voluntad y libertad individual, en clave de alineación. Como ya se indicó, el fin último de la gubernamentalidad consiste en acceder a las tecnologías de la subjetivación, o lo que es lo mismo, *descender* de sus racionalidades institucionales hasta el individuo. Se opta entonces por no realizar la separación categórica foucaultiana y seguir comprendiendo las tecnologías de subjetivación como un entrelazado no jerárquico de la gubernamentalidad hacia el yo. Aclarado lo anterior, es posible señalar una serie de elementos propios de esta tecnologización de la subjetividad.

El primero de estos elementos es el del control. Mediante este se regula el tránsito, el cuerpo, la sexualidad, la moralidad, y la manera de enunciarse de acuerdo a categorías específicas del ser, sumándose a la tecnología del control en épocas capitalistas, la regulación referida a la producción y circulación del capital. Dentro de este elemento, abundante en subelementos, aparece el castigo, o más precisamente la manera en que se tramitará la salida de los bordes de la legalidad o en un momento previo, la preven-

ción de esta. Así se tienen formas distintas de este ejercicio de control, pasando del suplicio, al castigo y vigilancia, hasta llegar al control de redes sinópticas.

Como segundo elemento está la gubernamentalidad sobre la que se asienta el yo. Tal como se destacará en el segundo apartado, la subjetivación durante la Sociedad disciplinaria, no corresponde a la que aparece en las Sociedades de Control. Esta diferencia permite sostener ciertas transversalidades como la del moldeamiento de la vida. Así sumamos a este compendio de elementos tecnológicos el de la biopolítica, es decir, la manera en se hace vivir a un sujeto en de cierta forma específica, la manera en la que el saber racionaliza su *bios*. Dentro de este elemento de la tecnología es posible aislar, por su potencia reguladora, otro elemento, llamado por Foucault (1973) como *poder Psi*. Con él se faculta la injerencia en términos de poder y saber de la psiquiatría y la psicología, en la determinación de psicopatologías, así como del umbral de normalidad y anormalidad. Ese umbral ya no es asumido exclusivamente en términos morales, sino que empieza a ser trazado por manuales psicodiagnósticos, es decir, por la fuerza del umbral científico positivo, subjetivizado a partir de supuestos espacios de neutralidad del conocimiento.

A esta altura se puede indicar que, de acuerdo a Foucault (2015), los modos de subjetivación están determinados por una relación inicial entre saber y poder, que se traduce en una lectura aún más aguda, a las tecnologías de subjetivación, cuyos elementos han sido enumerados y descritos.

#### IV. Subjetividad e Historia

Hasta ahora tenemos la propuesta de Sartre y Foucault en torno a la constitución de la subjetividad. Con el primero tenemos una constitución escalonada de la idea de subjetividad, pasando de una posición más inclinada en el en-sí, hasta llegar a un movimiento de reciprocidad en el que el lanzamiento intencional, recoge para lo

subjetivo una serie de experiencias históricas. Con el segundo, entendemos que la historia, como un torrente del que no es posible escapar, constituye al sujeto de acuerdo a la objetivación que hace de este, lograda a partir de una serie de tecnologías específicas.

A partir de tales distinciones se muestra una serie de convergencias y divergencias en torno a tres puntos específicos: lo vivenciado, la constitución histórica y el saber junto al sistema de interioridad.

##### i. Lo vivenciado y la constitución histórica

La noción de *lo vivenciado* acaba por desplazar la identificación de la subjetividad sartreana en términos del para-sí de la conciencia. Existe otro movimiento necesario para la condición de la subjetividad. Queda claro tras la reflexión de Sartre (2014) en torno a marxismo. No es ya ni simplemente la actividad irreflexiva de la intencionalidad, pues hay subjetividad aun cuando el movimiento de la conciencia se encuentra pasivo. La conciencia será, a partir de lo vivenciado, una subjetividad histórica. Así que la historia queda como una antesala del movimiento de ipseidad, un momento previo a la del reconocimiento y la intersubjetividad.

Para Foucault (1988), la constitución de lo subjetivo está siempre sobre una trama histórica de saber y poder, la cual establece al sujeto sin que él pueda escapar. Con una doble negación podrá decirse que no hay un exterior que no sea el que permite el propio poder. La voluntad del sujeto, su autodeterminación mediante el sí mismo, le permitirá considerar una subjetivación disidente siempre y cuando existan ejercicios de resistencia que lo permitan, no obstante, la antesala histórica continúa apareciendo como el único lienzo posible sobre el cual trazar la subjetividad, sobre la cual constituirla.

La historia en Foucault (1983) no aparece como tal; pero varias pistas permiten pensar lo que no es, para él (1983) la *historia*. Veamos: no es un

origen, no es lineal y no es posible determinarla. Pero se puede decir que es un movimiento siempre contingente, que se estabiliza solo al momento en que las tramas del poder y el saber así lo efectúan.

La comparación entre lo vivenciado sartreano y la constitución subjetiva foucaultiana permite una posición de convergencia y otra de divergencia.

La primera (convergencia) está marcada por la posición precaria del sujeto en relación con el Otro, en este caso una alteridad histórica. Tanto en Sartre (2014) como en Foucault (1988), asistimos a un sujeto incapaz de su autosubjetivación, un sujeto hecho de los materiales de su alteridad, sin movimientos posibles de mismidad y cuya conciencia está en una posición pasiva ante lo que podemos llamar en convergencia desde ambos autores como subjetividad histórica.

Pero esa posición de necesidad no se presenta de igual manera en ambas propuestas (divergencia)<sup>5</sup>. La dirección de constitución subjetiva en Foucault (1988) es múltiple, su movimiento es estrictamente histórico y condena al sujeto a una suerte de fuerza metafísica de la historia que lo determina a partir de una serie de prácticas específicas. En Sartre (2013) el sujeto es una intencionalidad siempre espontánea, que, aunque recoge en el movimiento de ipseidad el reconocimiento o la carga histórica del Otro, sigue poseyendo un Ser que no necesariamente se encuentra alienado. Es aquí donde las propuestas sartreanas establecen una suerte de irreducibilidad subjetiva, un espacio de libertad que dicho autor defenderá ante el marxismo y ante la propuesta foucaultiana; implica que el ser humano existe.

La anterior diferencia constituyó uno de los puntos álgidos en la tensión entre Foucault (1988) y Sartre (2013, 2014) tal como se indica en el apartado introductorio de este artículo. Del lado del primero, considerado por este tipo de posiciones como el último moderno, la esen-

cia de un humano irreductible y libre. Del lado de Foucault (1988), en cambio, la muerte (del ser humano) era la sentencia; cada cual quedaría como un producto de época, como una constitución, por lo que no se trataba ya de encontrarle un sentido, sino de analizar las estructuras que lo producen. Lo anterior es un movimiento de antihumanismo.

Otra de las diferencias que se deben destacarse es que, si bien para Foucault (1988) la subjetividad no queda del todo relegada a las explicaciones de las ciencias de lo *psi* (la psicología y la psiquiatría) sí trata de una forma de objetivación del sujeto, es decir de la constitución de un yo a partir de un poder determinado.

Sartre, a pesar de compartir la relación historia-poder como constituyente, considera que la subjetividad no está definida por el yo. El Ego oblicuo de sentido del ser y la subjetividad es captado apenas por una conciencia (de) conciencia.

Así en este primer punto de relación, lo que aparece como espacio de convergencia y divergencia remite a *cierto* exterior constitutivo de la subjetividad. La historia se revela como una suerte de sedimento de la conciencia que es responsable mediante trayectos diversos para cada una de las propuestas revisadas, la construcción de lo subjetivo. Lo anterior establece la convergencia más palpable entre ambas posiciones, las cuales se distancian al momento de pensar la sobrevivencia del sujeto ante el objeto histórico. En Sartre a pesar de lo vivenciado, existe el ser (para-sí) aunque este no sea más que la nada que lo constituye cual sentido.

## ii. Saber y producción subjetiva

¿Qué queda oculto para el sujeto foucaultiano al momento de decirse? Nada. El sujeto y el proceso de subjetivación en Foucault (1988, 2012) están en correlación de una función enunciativa, de la posibilidad que da el *archivo*, como materialidad discursiva e histórica. Así, los mecanismos dispositivos de un régimen específico dan

pie a maneras de subjetivación determinadas. Aunque Foucault (1979) establezca que las funciones discursivas pueden constituirse a partir de omisiones y exclusiones, ninguna de estas tendría injerencia en un modo de subjetivación particular, sino que estarían simplemente funcionando como exterioridades.

De lo anterior devienen dos regímenes: el de visibilidad y el de decibilidad. El primero constituye una línea de luces sobre objetos determinados, es decir, sobre aquello que una época permite percibir. El régimen de visibilidad da pie a los sujetos para la percepción de objetos e imaginaciones limitados; no existe la espontaneidad de la mirada, sino solamente un establecimiento dispositivo de esta, por ejemplo, por la regla de la función discursiva que refiere a la construcción de los objetos.

Algo análogo se advierte en el régimen de decibilidad, el cual es caracterizado como el espacio discursivo sobre el cual los sujetos pueden subjetivarse. Las representaciones que el sí-mismo puede obtener de la materia del discurso no son inventados inusitados e inéditos, sino que cada nombre estará anclado a su época.

En Sartre (2014, 100) parece existir algo similar al planteamiento foucaultiano, al momento en que plantea el *sistema de interioridad*. Para hacerlo aclara que existen dos tipos de exterioridades:

*(...) la exterioridad cuyo estatuto se ve coronado por el estatuto orgánico, por debajo del cual la muerte nos puede devolver a lo inorgánico; y la exterioridad del más allá, que corresponde a lo que el organismo, para mantener su estatuto de tal, encuentra frente a sí como objeto de trabajo, como medio de necesidad y de satisfacción. Tenemos, pues, y no deberíamos olvidarlo nunca, una dialéctica con tres términos: lo que impone describir la interiorización del exterior por el organismo a fin de comprender su capacidad de re-exteriorizar en el*

*ser trascendente, mediante un acto de trabajo o de una determinación de la necesidad. Así pues, solo hay un momento que se pueda llamar de interioridad, y que es una especie de mediación entre dos momentos del ser trascendente.*

La interioridad queda así determinada por la manera en la que el ser trascendente, es decir, aquel que ha tomado una posición de conciencia sobre su propia actividad, es mediada por el acto del trabajo y los objetos materiales que le exigen su praxis. Lo anterior queda aún más claro, en el trabajo que realiza Sartre (2004, 354) en la *Crítica de la razón dialéctica*, en la que afirma que:

*Ese ser humano ha seguido siendo el ser humano de la necesidad, de la praxis y de la escasez. Pero en tanto que está dominado por la materia, su actividad no deriva ya directamente de la necesidad, aunque esta sea su base fundamental: es suscitada en él desde fuera por la materia trabajada como exigencia práctica del objeto inanimado. O, si se prefiere, es el objeto el que designa a su ser humano como aquel del que se espera cierta conducta.*

El objeto colocado como lugar de la necesidad constituye este exterior, en donde la subjetividad se encuentra inmersa. Queda la mismidad, relegada a una *praxis* que no necesariamente es transparente para el sujeto. Lo vivenciado se ancla de esta manera a un correlato histórico y material. He ahí un régimen de mediaciones que afecta y constituye a la subjetividad en carencia, para poder sostener el lugar del sujeto en una relación societal específica. Se ilustra entonces el paso en la noción de subjetividad sartreana, del para-sí, a una lógica de ipseidad con su producción, en la que el no-saber es característica y condición necesaria (Sartre, 2014, 101):

*Vamos en primer lugar a tratar de comprender por qué esa mediación, inmediata para sí misma, implica el no-saber como característica peculiar. ¿Por qué es necesario que*

*el ser humano, en su praxis –que es conocimiento al mismo tiempo que acción, que es acción que engendra su propia comprensión–, debe carecer al mismo tiempo, en el plano de lo que llamamos subjetividad, del conocimiento de sí mismo?*

Ese *no saber* podría ser comparado a la ausencia de *el autor* en Foucault (1979). En ninguno de los dos casos, el sujeto encuentra una relación reflexiva acerca de su *praxis*. Lo subjetivo es, entonces, una función de ejercicio de prácticas específicas. Aquí aparece, nuevamente, el punto de divergencia entre ambos autores. Sartre (2003) sostiene la imposibilidad de subsumir a la subjetividad en la determinación absoluta de lo exterior, en tanto su intención espontánea es previa a la reflexión del Ego trascendente, a las exigencias y mediaciones. Con ello rescata la libertad cual momento fundante del sujeto<sup>6</sup>. La *praxis* siempre reta a la estructura. Para Foucault la salida en cambio se dibuja en otro lugar: el de la distancia y el cuidado de sí, mediante por ejemplo la *parresia*. Desde luego, sus *salidas* no permiten concebir un exterior más allá del poder.

En suma, el sistema de interioridad sartreano, cercano a la idea de archivo en Foucault (1979), establece una antesala histórica en la que la subjetividad se constituye y a la vez (dialécticamente) es constituyente. Esto conlleva una situación de *no-saber* (de la subjetividad con respecto a la *praxis*) en la que el sujeto se encuentra inmerso. Por otra parte, la operación de sujeto en Foucault (1979) aparece como un operador no reflexivo que, sin embargo, no es constituido por un *no-saber*, sino que está hecho de una tecnología de poder saturada de discurso.

## V. Conclusión

La búsqueda de las convergencias y divergencias entre lo desarrollado por Foucault y Sartre respecto al sujeto nos ha conducido, justo como se pretendía, al menos a dos ámbitos dialógicos. El primero es el de la relación entre lo vivencia-

do y la constitución histórica; el segundo, el del saber y el sistema de interioridad.

Sobre el primero es posible destacar, como la convergencia más relevante, la necesidad de *subjetivarse* a partir del entramado histórico que le permite a cada cual su intencionalidad y la determinación de su Ego. La existencia de un Otro es condición necesaria del surgimiento subjetivo. En el caso de Sartre (2016) la subjetividad no quedaría relegada únicamente a eso, dada su condición pre-ontológica de libertad (intencionalidad). En cambio, para Foucault (1979) el sujeto no puede escapar *del poder*. Así, la libertad humana como reducto último del Ser es la llave que abre la diferencia de ambas posiciones en términos de libertad.

La segunda convergencia hallada remite específicamente a la operación del sujeto en relación con la historia. El sistema de interioridad sartreano, mediante el se sustenta la existencia de un objeto histórico que faculta (determinación relativa) a la subjetividad en formas diversas, encuentra similitud con la noción de *no-autor* en Foucault (1979). No obstante, esa idea de libertad sartreana también supone una honda diferencia con la propuesta foucaultiana de la muerte del sujeto y, con ella, la desaparición de este como articulador de exterioridades.

Sartre (2014), en su discusión con el marxismo, afirma que negar al sujeto es negar la evidente existencia de la *praxis individual*<sup>7</sup>. Él se pronuncia, de forma categórica, en contra la negación de la condición libre del ser humano y de su responsabilidad -siempre intersubjetiva- con el sí mismo. Tal posición sartreana parte de un movimiento fenomenológico que entre otras cosas permite interpretar la alineación subjetiva.

Precisamente, esa resistencia del sujeto sartreano a la estructura que lo determina la posibilidad crítica de abrir otro campo de discusión en relación con la visión de Foucault, con sus *tecnologías de yo*. Precisamente, tales tecnologías pueden ser útiles para rescatar una *agencialidad*

del sujeto en relación con *la estructura* y el devenir mediado.

La otra convergencia que aquí puede identificarse podría ser designada con el término *compromiso*, o lo que es lo mismo, con la responsabilidad del sujeto para con su libertad, la toma de posición contra una mediación determinada. Este punto de la resistencia, de la violencia del sujeto contra su pura determinación estructural, queda propuesto como insumo para una investigación futura.

### Bibliografía

Foucault, M. (2015) [1981]. *Tecnologías del yo* (trad. M. Allende). Buenos Aires: Paidós.

\_\_\_\_\_ (2012). *La hermenéutica del sujeto* (trad. Fernando Álvarez). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_ (2002). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber* (trad. U. Guiñazú). Buenos Aires: Siglo XXI editores.

\_\_\_\_\_ (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50 (3), 3-20.

\_\_\_\_\_ (1983). Nietzsche, la genealogía, la historia. *Revista de la Facultad de Sociología de Anaula*, 6, 17-40.

\_\_\_\_\_ (1979). *La arqueología del saber* (trad. A. Garzón). Buenos Aires: Siglo XXI.

Martos, S. (2013). De Sartre a Foucault, el sujeto en disputa. *Historia de la Filosofía del Siglo XX*, 1.

Sartre, J-P. (2016). *El ser y la nada* (trad. J. Valmar). Buenos Aires: Losada.

\_\_\_\_\_ (2014). Marxismo y subjetividad. *New Left Review*, 88, 95.

\_\_\_\_\_ (2013). *El existencialismo es un humanismo* (trad. V. Prati). Madrid: Edhasa.

\_\_\_\_\_ (2005) Bosquejo de una teoría fenomenológica de las emociones (trad. M. Acheroff). Madrid: Alianza.

\_\_\_\_\_ (2004) *Crítica de la razón dialéctica* (trad. M. Lamana). Buenos Aires: Losada.

\_\_\_\_\_ (2003) *La trascendencia del ego* (trad. Miguel García-Baró). Madrid: Síntesis.

\_\_\_\_\_ (2000) *Cahiers pour une morale*. Paris:

Editions Gallimard.

\_\_\_\_\_ (1976) *Lo imaginario* (trad. M. Lamana). Buenos Aires: Losada.

121

Torra, T. (2014). Foucault y Sartre, muerte del hombre y ontología del presente. *Oxímora revista internacional de ética y política*, 5, 87-105.

## Notas

1 En este sentido, el ser allende el cual el Para-sí proyecta la coincidencia consigo mismo es el mundo o distancia de ser infinita más allá de la cual el hombre debe reunirse con su posible. Llamaremos «Circuito de la ipseidad a la relación entre el para-sí y el posible que él es; y «mundo» a la totalidad del ser en tanto que atravesada por el circuito de la ipseidad. Sin mundo no hay ipseidad ni persona; sin la ipseidad, sin la persona, no hay mundo. El mundo «es» mío porque está infestado por posibles de los cuales son conciencias las conciencias posibles (de) sí que yo soy, y esos posibles, en tanto que tales, le dan su unidad y su sentido de mundo. (Sartre, 2016, 75)

2 La utilización entre paréntesis del (de), es utilizada por Sartre (2013) “para indicar que responde sólo a una constricción gramatical” (10), pues ese de, no está indicado una posicionalidad de-sí. Es una conciencia como único modo posible para una conciencia de algo.

3 Véase cómo aquí se hace evidente el carácter reflejo del *cogito* cartesiano: *pienso luego existo*.

4 La noción foucaultiana de tecnología, en este caso, no remite al uso del término que suele dársele en el contexto epistemológico de las relaciones entre ciencia-tecnología-ciencia. La idea ha sido utilizada por Foucault para designar los procedimientos por los cuales se articulan las relaciones de poder en las sociedades

5 En Sartre remite a una ontología fenomenológica, donde el para-sí se colocaría en correlación necesaria con el en-sí. En Foucault la remisión a la historia tiene un matiz muy distinto.

6 La negación que en términos fenomenológicos caracteriza al para-sí cual libertad, en términos del Sartre marxista adquiere el rango de una praxis individual que implica en contexto histórico el hecho de que, pese a pertenecer a una clase o aun grupo, a una época o a un contexto determinado, cada individuo se existe de forma particular y específica.

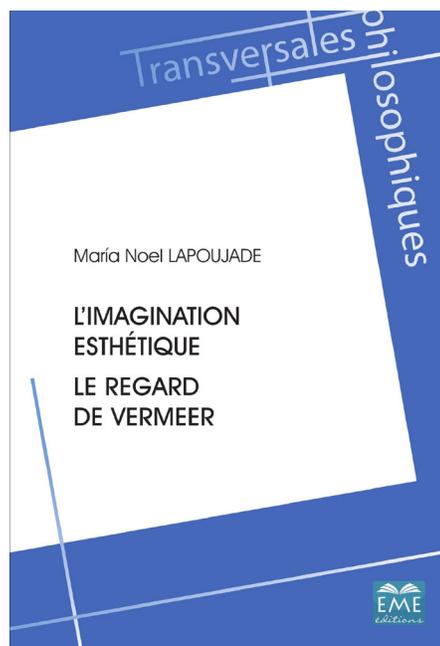
7 Esa *praxis individual* de Sartre en su marxismo pareciera tan intencional como la libertad en su periodo fenomenológico. He ahí un tema que ha merecido atención y estudios diversos.



## Resenciones



Roberto Castillo Rojas



**Reseña: Lapoujade, M.N. (2017) L'Imagination esthétique, Le regard de Vermeer. Louvain-la-Neuve: EME**

Publica la filósofa latinoamericana María Noel Lapoujade en francés y bajo el sello de EME Éditions, 2017, su libro previamente publicado en español por Herder: *L'Imagination esthétique, Le regard de Vermeer*. Es un libro que en su primera lectura nos lleva a afirmar con la misma autora que es inclasificable; no es un libro de filosofía del arte, no es estética, no es fenomenología de la pintura o, filosofía de la pintura, no es una filosofía sistemática de la imaginación, no es metafísica, ni epistemología, no, no lo es; pero a la vez sí es todas y cada una de esas disciplinas, pues navega o atraviesa todas ellas, sin brújula expresamente, pues voluntariamente desea perderse, explorar lo que no se espera encontrar; arribar a orillas de lo nunca oteado. Rompe con el temor y la prudencia kantianos y navega por los espacios metafísicos prohibidos por la filosofía crítica.

Su tesis primaria podría resumirse así: el mundo es primariamente sensible, sensible para los dos

sentidos privilegiados: el oído y la vista. El mundo deviene, fluye y refluye desde el caos hacia el orden, del orden hacia el caos, del ruido hacia el sonido, hacia la melodía y el ritmo. El mundo fluye y refluye del desorden, del abigarramiento de formas hacia la belleza de las formas puras, del frontón oriental del templo de Delfos, donde preside Dionisios, hacia el frontón occidental, donde reina Apolo. La voluntad de ver del ojo humano, preside y determina el camino y desarrollo de la ciencia, pues el ojo necesita la luz para reconocer las cosas, para poder moverse entre ellas. Reconocer, significa o asignar o, descubrir las formas de las cosas; si de descubrir se tratase, tal como en Aristóteles, las formas, ellas mismas se me dan en la percepción, donde poco a poco y por acción del entendimiento agente, por "abstracción", se transforman en ideas o conceptos o, al contrario, si se tratase de asignar, tal como en Platón, las ideas posibilitan la visión y preexisten por ende a la visión debido a su naturaleza universal y eterna.

La pintura así da cuenta de ese proceso de voluntad de ver, de reconocer el mundo en medio del caos. La pintura inmoviliza las cosas, pero sugiere el movimiento del sujeto que ha fijado la perspectiva, el encuadre implica al cuerpo del artista que se mueve en medio del mundo, con el afán de fijar una perspectiva de visión, siempre entre el movimiento y la fijeza. Vermeer holandés es un sujeto de acuerdo a la autora, determinado por el mar, más aún, por la confluencia del mar y de los grandes ríos: el Rhin y la Mosela, el agua determina esa geografía que se interioriza y que lo convierte en navegante del mundo. "La mer- nos dice la Lapoujade- apparaît sur les cartes de géographie, répétéés, dans la fonde de ses tableaux, pour introduire le monde dans son coin. »<sup>1</sup>La mirada del pintor se fija, pero a la vez, ella se torna curiosidad por el mundo circundante y lejano, los mapas sobre las mesas, las miradas que se pierden en el mundo exterior, espejos que nos llevan a fijar un espacio fuera, la calle, espacio que se opone al espacio íntimo. La pintura inmoviliza las cosas en un instante,

pero al mismo tiempo mueve nuestra mirada 1 Lapujade: 2017: 193  
hacia el infinito, en una especie de espiral, que 2 Lapujade: 198  
hace vibra lo particular y lo conecta con el todo.  
“El ojo simbólico”<sup>2</sup>, ojo del alma una especie de  
“ego trascendental” que realiza la síntesis dia-  
léctica de lo particular con lo universal, donde  
lo particular como en Hegel es e incluye en sí lo  
universal mismo.

La pintura en Veermer le sirva a la autora para  
apoyar una nueva visión filosófica del mundo,  
más bergsoniana, donde la luz más que mostrar-  
nos la sustancia extensa cartesiana, nos muestra  
como ella deviene, se disuelve y se reconstituye  
constantemente. El instante bachelardiano le  
sirve, como un espacio donde el reposo del ojo  
sobre la cosa pintada, lo lanza al mismo tiempo,  
a la infinita movilidad de las relaciones que de  
inmediato aparecen. La leve luminosidad de la  
perla la trastrueca en ojo que te ve (Machado) e  
imbrica de inmediato la conciencia con la cosa.

El libro seduce, porque él mismo es un viaje en-  
tre bosques (Heidegger), donde las sendas no  
conducen a ninguna parte, pero que te dejan  
reposar en lugares que tienen la apariencia de  
ser el fin de la senda. El laberinto tiene sentido  
en sí mismo, el caminante no busca la salida, su  
fin es cada uno de sus recodos que remiten a lo  
particular y a lo infinito a la vez. La filosofía es  
caminar a sabiendas de que la verdad última es  
inalcanzable.

Álvaro Zamora



**Reseña: Cohen-Solal, A. (2014) Un renacimiento de Sartre. Buenos Aires: Nueva Visión.**

Este libro es breve, a diferencia de la magnífica biografía de Sartre publicada por Cohen-Solal en 1985 bajo el sello de Editions Gallimard y traducida luego a dieciséis idiomas (la versión española, de Agustín López y Christine Monot, fue publicada por Emecé Editores, por primera vez, en 1990).

*Un renacimiento de Sartre* consta de noventa y seis páginas. La primera parte está compuesta por un prólogo y siete textillos; luego hay tres capítulos breves, aunque caracterizados por un profundo conocimiento de Sartre y su obra.

El prólogo destaca la atención brindada por los franceses en otra época a la obra sartriana.

Al principio, la autora hace una comparación entre el sepelio del filósofo con el de Víctor Hugo. Si bien varias fotografías de ambos acontecimientos podrían servir como amparo para

tal criterio, nos parece que la analogía de Cohen-Solal es cuestionable. Víctor Hugo fue reconocido por el gobierno como un adalid de la democracia francesa. Tras su muerte, pensaron atesorar su cadáver en Père-Lachaise, un bello cementerio intramuros (16 de la Rue du repos, París), cuyo diseño original había sido encargado por Napoleón a un arquitecto neoclásico llamado Alexander Théodore Brongniart (1739-1813). Pero alguien vinculado al poder ha de haber pensado que el lugar, pese a su belleza y extensión inusual, carecía de la dignidad necesaria para albergar a figura tan descomunal de las letras universales y de la política francesa. Así que, tras seis discursos oficiales bajo Arc de Triomphe de l'Étoile, el multitudinario cortejo fúnebre acompañó los restos de Víctor Hugo a otro destino, donde tradicionalmente se honraba a personajes de la clase alta: el Phantéon (o sea, el *de todos los dioses*). Se trata de un majestuoso edificio neoclásico, diseñado por Jacques-Germain Soufflot. Allí se puede visitar, todavía, al famoso muerto.

Cuando Sartre falleció, en abril de 1980, también le rindieron homenajes diversos. Su entierro fue multitudinario; quizá hubo más gente ahí que en las exequias de Víctor Hugo. Sin embargo, por consistencia intelectual –y por consideración a su compromiso literario, ideológico y ético– conviene recordar que, a diferencia del escritor y político decimonónico, Sartre vivió en conflicto permanente con los gobernantes franceses. Sus incisivas críticas a De Gaulle son harto conocidas; pero, además, su participación en el Tribunal Russell, su *praxis* política y muchos de sus textos deben ser considerados *anti-establishment*. Por eso afirmo que la comparación con Víctor Hugo, expuesta en el prólogo por Cohen-Solal, es algo desatinada.

Según dicha escritora, la obra de Sartre “se embarcó en una extraña aventura en la que se alternaron las felicidades y las desgracias, según los países y las épocas”. Habría que decir que esa aventura es más larga y compleja de lo indicado en el libro al que dedico esta reseña. Sartre

originó mucha polémica en vida. Su producción literaria y ensayística, sus conferencias y entrevistas suscitaron muchas discusiones e incluso batallas teóricas.

En el pasado, las publicaciones de Gallimard, de *Les temps modernes* y los *Études sartrienes* fomentaron la investigación sartriana en Francia. Pero Sartre también atraía la enemistad de un sector de la prensa y de algunos grupos de intelectuales, políticos y de algunos militantes religiosos.

Pese a que su ideario era celebrado en otros lugares de “Europa, de África, de Asia, de Oceanía”, en la década de los setentas decayó en Francia el interés por Sartre. Hubo múltiples razones para ello; probablemente, las más interesantes son de carácter teórico. Todas merecen estudio; algunas podrán vincularse al decaimiento de la moda existencialista, otras a la complejidad de su fundamentación fenomenológica, a la eventual versión controversial del marxismo sartreano o al intrincado esfuerzo literario-teórico (pero carente de interés comercial) aglutinado en una obra ambiciosa, extraña e inconclusa como *El idiota de la familia*.

Posiblemente, el eventual declive de las investigaciones sartrianas coincida con el desarrollo de teorías o métodos menos complejos y conceptualmente menos ambiciosos o más *regionales* (p.ej. el estructuralismo, la moda lacaniana, la semiótica). Por eso, al ver este librito de Cohen-Solal, un estudio de Sartre en particular y del pensamiento francés contemporáneo en general podría esperar algo más nutrido y profundo. Ciertamente, es una publicación interesante; pero, más que una obra teórica, parece una adquisición del periodismo cultural.

Tras la muerte de Sartre, se publicaron en Francia varios de sus manuscritos inacabados, y algunos que se habían dado por perdidos. Unos aportaban nuevos datos sobre la trayectoria del filósofo; otros revelaban estratos profundos de su pensamiento. Conviene recordar que en una entrevista brindada a sus setenta años, el

mismo Sartre había indicado (con cierta vanidad a la cual no dedicaré espacio aquí) que él se abstendría de destruir aquellas páginas, pues estaba seguro de que al morir servirían para iluminar partes importantes de su proceso intelectual. Muchos de esos textos –principalmente los de ética– han de haberle parecido callejones sin salida. Actualmente, el origen, algunos problemas e incluso ciertas incongruencias de su moral se pueden rastrear ahí. No obstante, esa enorme obra inédita de Sartre resulta muy rica e interesante, y está siendo atendida con renovado interés por estudiosos en diversas latitudes. Precisamente, Cohen-Solal informa que en el año 2005 ella fue invitada a “diversos coloquios organizados en conmemoración del centenario” del nacimiento de Sartre. He ahí el germen de este libro.

Vinculado al prólogo se halla el apartado “Discípulos estadounidenses”, donde se informa que, “paradójicamente (si se piensa en la doxa que suele presentar a Sartre como el arquetipo del intelectual antiestadounidense)” la obra sartreana ha tenido años fecundos en los Estados Unidos. Se refiere con ello al trabajo *sartreano* de varios investigadores y activistas, o de organizaciones como la North American Sartre Society.

En otro apartado (“En los orígenes de las pasiones estadounidenses”) Cohen-Solal expone la polémica idea de que existe un vínculo “estrecho entre los demócratas estadounidenses y el pensamiento sartreano”. Luego acota brevemente la disponibilidad de Sartre “hacia el otro”, en un apartado titulado “Retorno a un encuentro”. Más adelante (en “Intuiciones fulgurantes”) escribe sobre un grupo de la Sorbona dedicado a los estudios sartrianos. Seguidamente, en el apartado “Un renacimiento de Sartre”, llama la atención sobre el tema principal del libro y brinda nombres de investigadores, autores u organizaciones que, en diversas partes del mundo, se dedican actualmente al estudio de la obra sartreana.

Tras el prólogo y los seis textos conexos aparece “Sartre antes de Sartre”, que es una nota biográfica sobre el filósofo. Lo más destacable de este apartado es un conjunto de referencias a documentos y hechos de la vida de Sartre que la autora parece conocer mejor que otros biógrafos. El siguiente apartado es una conversación sobre el filósofo, sostenida el año 2005 entre ella y Gilberto Passos Gil Moreira, Ministro de Cultura Brasileño. Seguramente, el propósito más importante de la transcripción es ejemplificar lo que Cohen-Solal estima como el renacimiento del interés extra-europeo por Sartre.

La última parte del libro es un texto fechado en Memphis, Tennessee, el 21 de noviembre del 2009. Su título: “Renovación de Sartre en la era Obama”. Amalgama, de forma discutible, dos hechos: el quincuagésimo aniversario de la *Crítica de la razón dialéctica* y la elección de Barack Obama. También ofrece afirmaciones cuestionables, que merecerían una fundamentación más profunda y adecuada que la ofrecida en el texto. Por ejemplo, según Cohen-Solal, el discurso brindado por Martin Luther King en la ceremonia del Nobel “conserva marcados ecos sartrianos”. También afirma que Sartre era optimista “con respecto a la democracia estadounidense”, en contraposición con su criterio de que la Francia de su época era “un país muy viejo, una sociedad estratificada desde la base hasta la cúspide por el malthusianismo económico del período entreguerras”. Según Cohen-Solal, los estudios sartrianos se “pusieron de moda en los Estados Unidos de la era de Obama”. Menciona, cual ejemplo, que en la ciudad de Memphis se escuchaban las “voces de investigadores sartrianos bajo la nueva presidencia de Obama”. Según la autora, existe cierta coincidencia entre las dificultades de Obama para cerrar Guantánamo o para pronunciarse sobre la falta de derechos civiles en China y los enormes problemas teóricos de Sartre cuando trata de “conciliar la moral y la política”.

Resulta difícil aceptar afirmaciones de tal envergadura. Habrá que recibirlas con actitud abierta

y estudiarlas con atención. Bien sabemos que la duda y la actitud crítica convienen al buen lector; incluso cuando enfrenta los textos de una especialista connotada como Annie Cohen-Solal.



## **Información sobre los autores**

### **Alejandra Blanco Aragón**

Filósofa. Actualmente cursa la Maestría Académica en el Programa de Posgrado en Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

Correo electrónico: iskander0293@gmail.com

### **Hanzel Granados Mora**

Filósofo. Actualmente cursa la Maestría Académica en el Programa de Posgrado en Filosofía, Universidad de Costa Rica.

Correo electrónico: memorex125@gmail.com

### **Andrés Martínez Sequeira**

Licenciado en Docencia de los Estudios Sociales y la Educación Cívica por la Universidad de Costa Rica, donde cursa actualmente la Maestría Académica en Filosofía.

Correo electrónico: adms.2703@gmail.com.

### **Carlos Andrés Umaña González**

Licenciado en Psicología por la Universidad de Costa Rica, en cuya Escuela de Psicología funge actualmente como docente. Psicólogo Clínico del Hospital Nacional Psiquiátrico Manuel Antonio Chapuí. Trabajo académico enfatizado en: psicoanálisis lacaniano, teoría política y post-estructuralismo.

Correo electrónico: kkarlos.ug92@hotmail.com

### **Álvaro Zamora Castro**

Doctor Académico en Filosofía por la Universidad de Costa Rica; becario del DAAD (estudios complementarios del posgrado en la Julius

Maximilian Universität, Würzburg, Alemania). Profesor jubilado del ITCR y de la UCR. Es Director de la Revista CORIS y miembro del Círculo de Cartago. Fue Presidente de la Junta Administrativa del Museo de Arte Costarricense, Coordinador de la Revista Umbral (COLYPRO), fue miembro del Comité Asesor del Programa de Educación Técnica del ITCR, del Consejo Editorial de la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica y de jurados de Premios Nacionales. Autor, coautor y compilador de varios libros y de numerosos artículos.

Correo electrónico: zamorar5@gmail.com

### **Roberto Castillo Rojas**

Doctor en Filosofía por la Université de Provence Aix-Marseille I; Catedrático jubilado de la Universidad de Costa Rica (UCR), miembro de la Comisión del Programa Latinoamericano de Educación, investigador del Programa de Posgrado de Filosofía de la UCR. Es Profesor Titular de la Universidad VERITAS y miembro fundador del Consejo de Facultades Humanística de Centroamérica (COFAHCA). Fue Director de la Escuela de Estudios Generales de la UCR y es miembro activo de las Comisiones de Posgrado del Doctorado en Educación y en Filosofía de dicha universidad. Es autor de diversos artículos en revistas especializadas.

Correo electrónico: cast.rojasrob@gmail.com





Círculo de Cartago #16

