

LA HOLGURA INAUGURAL Y LOS MÁRGENES DEL PRESENTIMIENTO

INAUGURAL CLEARANCE AND MARGINS OF PRESENTIMENT

Roberto Menéndez
Universidad de Granada

roberto_menendez@yahoo.es

Resumen: En este trabajo se analizan algunos problemas y dificultades en el estudio de la subjetividad trascendental: por un lado, la diferencia entre el plano de lo constituyente y el plano de lo constituido; por otro, la aparición del espectador fenomenológico. En tercer lugar, se atiende a la doble intencionalidad de la retención. Por último, se plantea la diferencia entre la llamada vida pre-reflexiva y la vida reflexiva. El objetivo del trabajo consiste en atender a los márgenes que conjugan estos diferentes planos. Para ello, proponemos la hipótesis de la holgura inaugural como modo de comprender la conjunción de las diferentes dimensiones de la vida subjetiva.

Palabras clave: Subjetividad constituyente, mundo constituido, espectador fenomenológico, vida pre-reflexiva, doble intencionalidad.

Abstract: The aim of this work is to analyze some problems and difficulties regarding the study of the transcendental subjectivity; on one hand we focus on the difference between the constitutive and constituted framework; on the other hand, we analyze the importance of the phenomenological spectator. Afterwards the double intentionality of the retention is considered. At the end, it is presented the difference between the so called pre-reflective life and the reflective life. The aim of such analysis is to bring a perspective on the margins involved in these different frameworks. In order to present such idea, we suggest the hypothesis of the «inaugural clearance» as the way we understand the conjunction of the different dimensions of subjective life.

Keywords: Constitutive subjectivity, constituted world, phenomenological spectator, pre-reflective life, double intentionality.

§ 1. Introducción al problema

En este trabajo quisiera presentar diferentes rostros de un problema que corresponde principalmente a la fenomenología. En gran medida puede rastrearse en Husserl, pero es un problema —o un conjunto de problemas— que parece apremiar especialmente en algunos trabajos recientes. Comenzaremos haciendo alusión a varias definiciones de fenomenología, o mejor dicho, del objeto de la fenomenología: ¿de qué se ocupa esta disciplina? Diremos que la fenomenología se ocupa de la correlación entre el sujeto y el mundo. ¿En que términos? En los de la génesis o formación del sentido objetivo del segundo por parte del primero. Si el mundo

es un horizonte que tenemos de antemano, así como los objetos que en él se nos dan —ejemplos de objetos pueden ser un valor o un color—, lo es como resultado de un proceso por el cual ha ganado su sentido objetivo. El mundo nunca se nos ha dado de una vez por todas. Su tipo de experiencia es la experiencia de un horizonte que envuelve los objetos y las situaciones en las que nos encontramos. Y sin embargo, el mundo aparece siempre con un sentido suficiente, como una gran unidad que salvaguarda la coherencia de nuestras diferentes vivencias. La fenomenología tiene por objeto el estudio de la constitución de ese horizonte, y también, la constitución de los diferentes objetos que en él se dan. Con el término *constitución* queremos decir: formación de la unidad objetiva de algo. Y para estudiar estos procesos no solo nos dirigimos a tales objetos, estudiando por ejemplo las sensaciones que los denuncian o la percepción de los mismos. Nos dirigimos también a la subjetividad, entendida como aquel lugar en el que la experiencia adquiere sentido.

El estudio de la subjetividad es en fenomenología una tarea infinita. Así lo dice Husserl en uno de sus trabajos más conocidos, las *Meditaciones cartesianas*: «En contraste con Descartes, nosotros nos sumimos en la tarea de explorar el campo infinito de la experiencia trascendental. La evidencia cartesiana, la de la proposición *ego cogito, ego sum*, no da fruto porque Descartes no sólo omite el poner en claro el puro sentido metódico de la *epoché* trascendental, sino que también omite el dirigir la mirada a la posibilidad que tiene el *ego* de explorarse a sí mismo hasta lo infinito y sistemáticamente por medio de una experiencia trascendental»¹. En este pasaje encontramos una idea rectora del método de la fenomenología. Para poder llevar a cabo la exploración de la experiencia trascendental, hay que liberar un tipo de *reflexividad* que no es compatible con el tipo de reflexiones que llevamos a cabo en nuestra vida cotidiana. No se trata de que yo reflexione sobre mí mismo en la medida en que formo parte del mundo. Se trata de indagar la subjetividad constituyente, precisamente aquella en la cual, y a una con la génesis del horizonte del mundo, yo mismo me voy constituyendo como este sujeto que soy. En este caso no se trata de preguntarme quién o cómo soy, yo que tengo este nombre y que me caracterizo por ser de esta manera. Más bien, está en juego el proceso por el cual he venido a dar validez a ese sujeto que soy y que afirmo involuntariamente en mis acciones, en mis conversaciones, etc. Y precisamente para poder comprender este proceso en el que yo vengo a tener un carácter y una condición concreta, tengo que poner entre paréntesis, por así decir, lo que he llegado a ser, del mismo modo que tengo que poner entre paréntesis el mundo tal y como lo experimento en mi actitud cotidiana, en mi predisposición habitual.

La *epoché*, a la que Husserl refiere en el pasaje citado, no crea propiamente nada, sino que viene a descubrir dos niveles de atención. No fragmenta al sujeto, sino que desvela un doble carácter suyo: como subjetividad constituyente y como sujeto constituido. Esta aclaración preliminar puede desesperar a quien trata de aprender a ver las cosas desde la óptica de la fenomenología, y sin embargo, es a partir de este abrupto punto de partida que se da comienzo.

En la universalidad de mi *ego cogito* me encuentro como ente psicofísico, como una unidad constituida en ella; referidos a ella encuentro frente a mí, en forma de «otros», entes psicofísicos que, en cuanto tales, también están constituidos en las multiplicidades de mi vida intencional: se hacen sensibles, pues, grandes dificultades en este punto, por lo pronto respecto de mí mismo. Yo, «*ego trascendental*», soy lo que «precede» todo lo mundano: en cuando soy el yo en cuya vida de conciencia se constituye el mundo como unidad intencional. Así pues, yo, el yo constituyente, no soy idéntico con el yo mundano, conmigo mismo en cuanto realidad psicofísica; mi vida de conciencia anímica, psicofísica y mundana no es idéntica a mi *ego trascendental*, en el que se constituye para mí el mundo con todo lo físico y lo psíquico².

Tenemos entonces una cierta diferencia entre dos dimensiones de la subjetividad, que Husserl no duda en calificar de problemática. Hay dificultades a la hora de comprender y de describir con claridad el modo en que se conjuga la subjetividad constituyente y el sujeto que se constituye en ella misma y en el mundo. No es que tengamos dos sujetos diferentes, sino dos dimensiones de la subjetividad que exigen tipos diferentes de reflexión para poder ser esclarecidas. El problema, entonces, consiste en ver esta diferencia de planos y en evaluar qué supone para la identidad del sujeto. Husserl mismo propone esta identificación de ambas dimensiones, la constituyente y la constituida.

¹ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, trad. de José Gaos y Miguel García-Baró, FCE, México, 2004, p. 73.

² Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, trad. de Luis Villoro, UNAM, México, 2009, p. 301.

Mas ¿no digo «yo» en ambos casos, sea que me experimente mundanamente en cuanto hombre, en la vida natural, o bien que, a partir del mundo y de mí como hombre pregunte, en actitud filosófica, por las múltiples «apariencias», menciones, modos de conciencia constituyentes, de suerte que tomando todo lo objetivo puramente como «fenómeno», como unidad intencionalmente constituida, me encuentre como ego trascendental? ¿Y no encuentro entonces que, después de todo, mi vida trascendental y mi vida anímica tienen el mismo contenido? ¿Cómo comprender que el «ego» deba a la vez haber constituido en sí «su alma», todos sus contenidos esencialmente propios; haberlos constituido como un alma psicofísicamente objetivada en unión a «su» corporalidad e insertada así en la naturaleza espacial constituida por él en cuanto ego?³.

Lo que quisiéramos indagar en este trabajo es el significado de esta diferencia de planos en lo que afecta a la comprensión última de la subjetividad. La dimensión constituyente se asume en muchas ocasiones como relativa a la esfera de las síntesis pasivas, las cuales tienen como función la constitución del sentido objetivo de aquello que aparece. En la medida en que esta dimensión opera de un modo que escapa a la voluntad del sujeto de la actitud cotidiana, se hablará de cierto anonimato, de una dimensión sin participación del yo activo (*ohne Mitbeteiligung des activen Ich*) o directamente sin yo (*Ichlos*). Tal dimensión, sin embargo, sí cuenta con una polaridad subjetiva, es decir, con una remisión constante a una suerte de centro que concentra la experiencia y mantiene la unidad de la corriente de conciencia. Nuestro propósito es interrogar esa polaridad subjetiva, lo que nos llevará del problema del yo a los análisis sobre la conciencia interna del tiempo.

§ 2. El problema del yo en sentido fenomenológico

Cuando se lleva a cabo la *epojé* lo que tenemos es la suspensión del carácter definitivo del mundo y del sujeto que represento en él. No se trata de hacer desaparecer el mundo sino de vaciarlo de su opacidad material, fruto de la creencia en leyes naturales y de otro tipo. Utilizando una imagen cinematográfica, la *epojé* enfoca el entorno a cámara lenta. Dejan de tener sentido las preguntas por la existencia o inexistencia del mundo y lo que se pregunta es: ¿en qué medida el modo en que vivo mi entorno depende de operaciones que he llevado a cabo sin saberlo, y por las cuales ahora destaco unos objetos, capto un fondo de otros objetos a los que podría atender, experimento el espacio como un campo en el que puedo moverme y variar mi perspectiva de las cosas, etc.? La puesta en suspenso de la opacidad material de las cosas supone sencillamente enfocar de otro modo la experiencia de las cosas. En vez de pensarse a partir de su propia consistencia, se piensan a partir de los actos intencionales que les permiten aparecer en mi vida con un sentido concreto. Ahora tengo ante mí un objeto que percibo, pero también un objeto que me recuerda a otra cosa, o un objeto que no acierto a describir. De algún modo está en juego el modo en que *conjugamos* la experiencia. El mundo, desde este punto de vista, aparece entonces en correlación intencional con la subjetividad. Y la subjetividad se entiende a partir de operaciones y actividades que no se derivan del cerebro o en general de la condición psicofísica del sujeto.

Lo que tiene importancia no es la afirmación de un yo, sino la consideración de aquellas actividades que permiten que haya experiencia de mundo. Hablamos entonces de percepción, de fantasía, de juicio, etc. Hablamos también de síntesis temporales que ponen en relación el presente con el pasado. Lo que se estudia son las operaciones intencionales que conjugan la experiencia de mundo; lo hacemos desde nuestra experiencia de mundo, pero poniendo entre paréntesis toda remisión de esas operaciones a una base material que se explicase según leyes físico-químicas. Desde este punto de vista es más que legítimo hablar de experiencia, o de conciencia, ya que aquello que interesa es que algo sea vivido con sentido. Lo que podemos preguntar ahora es: ¿hay que hablar de un yo? Parece evidente que la idea de un yo desde esta óptica nos hace sospechar un uso particular. Si el mundo es pensado a partir de su relación con aquellas operaciones en las que se le permite aparecer con sentido, yo mismo debería de pensarme a partir de esas operaciones. Ahora bien, ¿cómo puedo pensarme a mí mismo sin partir de la evidencia de que estoy aquí, en carne y hueso, de que veo mis manos delante de mí, de que las muevo y experimento con ello mi voluntad? ¿Quién puedo ser sino este que está aquí ahora? Husserl, en el texto más programático de su obra, el libro primero de *Ideas* (1913), va a

³ *Ibid.*, pp. 301-302.

preguntar en cierto modo retóricamente por la posición del *yo* tras la *epojé*, sabiendo que él mismo ha variado su posición con respecto a las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) y teniendo presente que la respuesta que da en este texto no es todavía la última:

Se presentan dificultades en un punto límite. El hombre como ser de la naturaleza y como persona en el conglomerado personal, en el de la «sociedad», es desconectado; igualmente todo ser *animal*. Pero, ¿que pasa con el YO PURO? ¿También el *yo* fenomenológico con que nos encontramos se ha convertido mediante la reducción fenomenológica en una nada trascendental?⁴.

Como vemos, Husserl vuelve a hacer aquí alusión a las dificultades de la fenomenología, dificultades que remiten a la diferencia entre la dimensión constituyente y la dimensión constituida y a la clarificación de lo que haya de significar el *ego* —desde el punto de vista de la *experiencia trascendental*— en una fórmula clásica como es *ego – cogito – cogitatum*. Con respecto al primero de los puntos, Husserl mismo declara el problema, adelantándose a las posibles preguntas del lector y/o de la persona que se introduce en fenomenología: «POR UN LADO, LA CONCIENCIA HA DE SER LO ABSOLUTO en que se constituye todo lo trascendente, o sea, en conclusión, el mundo psicofísico entero, y, POR OTRO LADO, la conciencia ha de ser un SUCESO REAL SUBORDINADO DENTRO DE ESTE MUNDO. ¿Cómo se concilia esto?»⁵. Se puede apreciar en este pasaje que Husserl no refiere aquí siquiera al *yo*, sino a la conciencia. Esto nos lleva a la segunda de las cuestiones.

En las *Investigaciones lógicas* Husserl se había mostrado en contra de la necesidad de admitir un *yo* en sentido fenomenológico. Con ello se estaba adelantando con mucho a directrices que luego formarían parte del estudio de las llamadas *síntesis pasivas*, o en general del estudio de la pasividad. Pues de lo que se trata es de estudiar aquel tipo de síntesis en las cuales no hay una participación directa por parte del *yo*. Por poner un ejemplo muy sencillo: *yo* puedo acercarme a un objeto que no puedo reconocer con claridad. Veo algo al fondo del camino por el que paseo todos los días y no sé muy bien lo que es. En este caso determino voluntariamente, movido por la curiosidad o el deseo de conocimiento, acercarme a aquello desconocido. Este movimiento entra dentro de mi voluntad. Pero antes he identificado sobre el fondo de algo conocido una unidad objetiva que para mí tiene el sentido de algo desconocido. El hecho de que no lo conozca no quiere decir que no lo viva como una unidad objetiva que se destaca de un fondo que es para mí conocido. No tengo experiencia de un caos de percepciones; lo desconocido es destacado involuntariamente como tal, lo vivo como algo que forma parte de mi campo perceptivo. Es en esa dimensión donde Husserl deja entrever un tipo de actividad sintética pasiva. Ahora bien, esta dimensión anónima remite en cada caso a una subjetividad, pues soy *yo* y no otra persona quien está ahora viviendo con extrañeza ese objeto que se ve a lo lejos.

En cierto modo Husserl va a dejar entrever que hay cierta dimensión de la subjetividad constituyente en donde hablar de un *yo* no tiene especial relevancia. Más bien habría que hablar de una dimensión anónima de operaciones que implican la remisión a una polaridad subjetiva, a un *yo* en sentido fenomenológico, lo que no implicaría que fuese en sentido activo. En las *Investigaciones lógicas*, entonces, y en polémica con algunos autores de la época, Husserl afirmaría no ver la necesidad de postular un *yo* como centro activo, como sujeto que lleva a cabo la síntesis de lo vivido. El *yo* estaría más bien del lado de lo constituido, y no de la dimensión constituyente. El *yo* sería más bien un resultado de este proceso sintético, una unidad formada por ese mismo trabajo sintético. Del lado de la subjetividad constituyente serviría con entender que hay una actividad sintética que da unidad a la corriente de conciencia, pero se evitaría hablar de *yo*.

El *yo* en el sentido habitual es un objeto empírico; lo es el *yo* propio como lo es el extraño; y lo es todo *yo* como cualquier cosa física, una casa o un árbol, etc. La elaboración científica podrá modificar el concepto del *yo* cuando quiera; pero si se mantiene apartada de las ficciones, el *yo* sigue siendo un objeto, una cosa individual, que, como todos los objetos de esta índole, no tiene fenoménicamente otra unidad que la que le es dada por las cualidades fenoménicas reunidas y se funda en el contenido propio de estas. Si distinguimos el cuerpo del *yo* y el *yo* empírico, y restringimos el *yo* psíquico puro a su contenido fenomenológico, el *yo* puro queda reducido a la unidad de la conciencia, o sea, a la complejión real

⁴ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura* (abreviado, *Ideas I*), trad. de Antonio Ziri6n, FCE, M6xico, 2013, p. 208.

⁵ *Ibid.*, p. 200.

de sus vivencias, complexión que para nosotros (esto es, cada uno para su yo) encontramos, por una parte, como existente con evidencia en nosotros mismos y admitimos con fundamento, por la otra parte complementaria. El yo, fenomenológicamente reducido, no es, por ende, nada peculiar que flote sobre las múltiples vivencias; es simplemente idéntico a la unidad sintética propia de estas⁶.

Como se ve, el yo en este sentido sería una suerte de efecto de síntesis previas, o una denominación para referir a cierta polarización de las mismas. Lo que se anticipa en este pasaje es, como hemos sugerido, el contexto de trabajo de lo que después será llamado el análisis sobre las síntesis pasivas. No solo está en juego la descripción de la génesis de la unidad de los objetos, sino también de la unidad de la propia corriente de conciencia. Dicho de otro modo, no tenemos, como punto de partida, un sujeto dado y definitivo que vaya a deducir el mundo desde sí mismo. La constitución del horizonte del mundo es a la vez constitución y concreción de la corriente de vivencias como la mía.

En esta sugerencia Husserl está entendiendo que la conciencia, de un modo que escapa a la voluntad de cualquier supuesto yo, sintetiza su propia corriente de vivencias dándole una unidad. En efecto, la vida de conciencia tiene una unidad, pero esta se genera gracias a las propias síntesis que implica. Si Husserl duda a la hora de utilizar el término de yo —aun como yo fenomenológico— para referirse a la síntesis última que daría unidad a la corriente de conciencia, es para no generar ninguna sospecha con respecto a la analogía entre este y el yo en sentido empírico; para no dar lugar a una posible objetivación de ese yo. También lo hará para evitar caer en una metafísica que entienda al sujeto como una instancia —*res cogitans*— independiente de sus vivencias⁷. No obstante, si Husserl acaba por utilizar el concepto de yo fenomenológico o de yo fenomenológicamente reducido, será en alusión a una síntesis última que podemos interpretar, desde las *Investigaciones lógicas*, como una anticipación de sus análisis sobre la conciencia interna del tiempo.

§ 3. Temporalidad inmanente y subjetividad

Husserl, entre 1904 y 1905, dictará un curso cuya historia editorial ha sido muy accidentada, pues ha pasado por varias manos para acabar siendo publicado por partes y justo en sentido inverso en el que él lo impartió⁸. El curso constaba de cuatro partes, que podemos describir sencillamente a partir de cuatro puntos: 1) percepción y atención, 2) memoria, 3) fantasía y conciencia de imagen, 4) temporalidad inmanente. Pues bien, el primer texto que se hizo público de estas lecciones fue el dedicado a la cuarta parte de aquel curso, sobre el tiempo inmanente. Pero lo hizo de un modo muy confuso, ya que en la edición se mezclaron manuscritos de otras épocas⁹. En nuestro caso nos interesa prestar atención a algunas redacciones sobre el problema del tiempo que Husserl hizo al final de la primera década del siglo pasado y que fueron añadidos como apéndices a la publicación de las *Lecciones sobre el tiempo*. El problema de la temporalidad, que en las *Investigaciones lógicas* solamente había sido apuntado, aparecerá en estas lecciones en referencia a la constitución de la unidad de los objetos, en este caso temporales. El ejemplo clásico de Husserl —en realidad propio de los debates de la época— es el de la melodía. De modo general hay que decir que la unidad de un objeto necesita de una percepción que dura. La experiencia de una melodía no podría tener lugar si su modo de darse no implicase

⁶ Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas I*, trad. José Gaos y Manuel García Morente, Revista de Occidente, Madrid, 1967, pp. 157-158.

⁷ «El yo puro puede, por un lado, diferenciarse de los actos mismos en cuando que funciona en ellos y se refiere a objetos a través de ellos; por otro lado, sin embargo, sólo puede diferenciarse de ellos abstractamente. Abstractamente, en tanto que no puede ser pensado como algo separado de estas vivencias, como algo separado de su “vida” —tal como, la inversa, estas vivencias no son pensables a no ser como medio de la vida del yo». Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (abreviado, *Ideas II*), trad. de Antonio Ziri6n, FCE, México, 2005, p. 135.

⁸ El curso se titulaba *Hauptst6cke aus der Ph6nomenologie und Theorie der Erkenntnis* y presentaba varios temas: percepción, atención, memoria, fantasía, conciencia de imagen y temporalidad. Hoy en día se encuentra editado principalmente en los vol6menes X, XXIII y XXXVIII de las obras completas de Husserl (*Husserliana*). Para conocer los avatares de este curso pueden consultarse las introducciones de los editores a los diferentes vol6menes.

⁹ Puede consultarse sobre la preparaci6n de esta parte del curso as6 como de otros manuscritos sobre el tiempo el prefacio de Agust6n Serrano de Haro a la edici6n espa6ola, pp. 9-21.

la retención de las diferentes notas que van pasando y que, sin estar dadas en la actualidad, siguen de algún modo co-presentes mientras suenan nuevas notas.

Por otro lado, la cuestión que plantea la constitución objetiva de la melodía es la constitución misma de la unidad de la conciencia que la percibe. El problema reside en la imposibilidad de poner a la conciencia constituyente del lado de los objetos constituidos. Tampoco la conciencia del tiempo como tal puede ser un objeto. Si escucho una melodía tengo por un lado la unidad de la melodía que se constituye en el tiempo, y por otro lado la conciencia del tiempo como tal. En último término está la propia conciencia que hace experiencia de la melodía como objeto temporal y del tiempo. Esta conciencia, con no ser un objeto, sí tiene una unidad; es vivida precisamente como unidad de una corriente de vivencias que dura. En este sentido, sí puede atenderse a posibles síntesis que regirían esta autoconstitución. Husserl se ve llevado a hacer múltiples distinciones. En esta tarea encontramos una vez más una alusión a las dificultades que presentan los análisis fenomenológicos. Porque, en efecto, olvidándonos de la melodía como un objeto del mundo, el caso es que puede diferenciarse, por un lado, la corriente de conciencia, que fluye a una con los objetos en los que vive, y por el otro, la estructura formal del flujo temporal, que parece ser siempre idéntica. Lo aparentemente paradójico es que una forma idéntica sea la encargada de generar la conciencia del tiempo. Husserl señala:

El fluir no es sólo fluir en general, sino que cada fase es de una y la misma forma; la forma constante está siempre de nuevo llena de «contenido», y el contenido no es nada que venga a encajar en la forma desde fuera, sino que viene determinado por la forma de la legalidad: sólo que esta legalidad no determina por sí sola el concreto. La forma consiste en que un ahora se constituye por medio de una impresión y a ésta se agrega una cola de retenciones y un horizonte de protenciones. Esta forma permanente comporta, sin embargo, la conciencia de constante mudanza¹⁰.

Hay un problema grave para Husserl, y es el de la constitución de la propia conciencia como un flujo. Una vez más aparece el espinoso asunto de la diferencia entre lo constituyente y lo constituido. O más bien, tenemos aquí la fuente del problema, puesto que remite en último término a la cuestión de la temporalidad. Por un lado, diremos, la conciencia se da a sí misma bajo la forma de un flujo, como una unidad que dura en el tiempo, como una corriente de vivencias, en efecto. Pero, en la medida en que dirigimos la mirada a esta unidad, pareciera que nos enfrentamos a la misma desde algún lugar no temporal. Esto no puede ser así, y nos lo demuestra que una nueva mirada es posible, la que descubre a la mirada anterior como una mirada en el tiempo. Así las cosas, y para no caer en un constante regreso al infinito, Husserl plantea la idea de una forma invariable que es la que genera la conciencia del tiempo. Esta forma vendrá comprendida como la *subjetividad absoluta*, la fuente de todo aquello que puede entenderse como dado en el tiempo, y por tanto como constituido. Parte de lo constituido viene a ser la misma corriente de vivencias, que evidentemente requiere además de objetos que sean vividos en ella, que sean constituidos en su unidad objetiva. Husserl hablará en este caso de una doble intencionalidad, bien dirigida a los objetos de la experiencia, bien dirigida a la corriente de conciencia como unidad duradera.

En la corriente de conciencia tenemos una doble intencionalidad. Bien consideramos el contenido del flujo con su forma fluyente, reparando entones en la serie de protovivencias, que es una serie de vivencias intencionales, de «conciencia de...». O bien dirigimos la mirada a las unidades intencionales, a lo que en el correr del flujo es intencionalmente consciente en calidad de algo unitario: se nos ofrece entonces una objetividad en el tiempo objetivo, que es el auténtico campo de tiempo frente al campo de tiempo de la corriente de vivencias.

La corriente de vivencias, con sus fases y trechos, es ella misma una unidad, que es identificable gracias al recuerdo retrospectivo acompañado del giro de la mirada hacia lo que fluye: hacia las impresiones y retenciones, hacia el emerger y transformarse conforme a la ley y el desaparecer u oscurecerse. Esta unidad se constituye originariamente por el hecho mismo del flujo. Es decir, la esencia propia del flujo no es sólo ser, sino ser unidad de vivencia y estar dado a la conciencia interna, de la cual puede partir hacia él un rayo de la atención¹¹.

¹⁰ Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Trotta, Madrid, 2002, p. 136.

¹¹ E. Husserl, *op. cit.*, p. 139.

En este trabajo no puedo detenerme demasiado sobre esta compleja cuestión. Volveremos más adelante todavía sobre este asunto. Ahora me interesa sencillamente destacar la idea de una doble intencionalidad por la cual la conciencia se daría a sí misma como una unidad: unidad de una corriente. Propiamente sería la forma impresión-retención a la que le correspondería una doble intencionalidad: retención del objeto y consecuente constitución del mismo, retención de las fases del flujo de conciencia y consecuente unidad de la misma. Por otro lado, hay que entender que en esta autoconstitución del flujo —dependiente de impresiones, es decir, de la aparición de objetos— hay una forma que resiste a ser parte del flujo. Toda impresión pasa a retención por medio de una ley —una forma— que no es ella misma retenida a cada momento; una ley, por tanto, que no está en el tiempo. La diferencia en este caso reside en el tiempo, que puede ser objetivado, si bien de un modo diferente a cualquier objeto del mundo, y en la conciencia última constituyente del tiempo, que propiamente no puede ser dada como un objeto sin presuponerse ella misma como la conciencia en la que supuestamente se daría a sí misma. Como hemos dicho, Husserl no dejará de resaltar estos problemas y reconocer sus paradojas. Aquí tendríamos una forma que, siendo la encargada de dar profundidad temporal a la vida de conciencia, no se ve a sí misma arrastrada hacia el pasado.

§ 4. Constitución y expectación: La alteridad inmanente

Los problemas aquí presentados han ocupado a muchos intérpretes de Husserl, dando lugar a una gran cantidad de literatura. Antes de retomar algunos de los asuntos que están en el núcleo de estas lecturas, quiero aludir a una última fuente de dificultades introduciendo por un lado a Eugen Fink y por el otro a Rudolf Bernet¹². La diferencia ahora consiste en diferenciar al sujeto trascendental —instancia constituyente del sentido del mundo— del espectador fenomenológico —capaz de tematizar y describir el proceso de constitución. La cuestión no está muy desarrollada en las obras publicadas por Husserl. En las *Meditaciones cartesianas* se afirma que el cambio de actitud que resulta de la *epoché* instala un espectador cuya característica es su desinterés con respecto a los intereses de la actitud natural. Husserl va a hablar en los términos de una *escisión del yo (Ichspaltung)*¹³.

En el tiempo que acompaña la preparación de las *Meditaciones cartesianas* Husserl tiene a Eugen Fink como asistente¹⁴. Fink, además de preparar algunos manuscritos de Husserl para posteriores ediciones, tenía cierta licencia para desarrollar algunas ideas. En tales circunstancias, el asistente de Husserl sintió la necesidad de elaborar de un modo más detallado toda la problemática de la *epoché* y del espectador trascendental, figura subjetiva de la reflexión fenomenológica. Por un lado, como hemos visto, la reducción nos da acceso a la subjetividad trascendental como subjetividad constituyente del sentido del mundo. El estudio que permite es precisamente el de la constitución del mundo a partir de las síntesis, las habitualidades y las potencialidades de la vida de conciencia. Así, se entenderá que el sujeto trascendental va a constituirse a sí mismo en el mundo a partir de diferentes rendimientos que hacen que su vida sea una vida concreta, con un estilo particular. Lo que Fink resalta es que además de esta diferencia entre la dimensión constituyente y constituida de uno y el mismo sujeto, hay otra, causante de asombro: la del espectador fenomenológico, que no constituye nada y, en principio, tampoco resulta constituido¹⁵. Esta figura es proyectada, es producida por la reducción fenomenológica. El espectador es, por así decir, la *primera persona* de la teoría trascendental que Fink elabora, siendo el sujeto trascendental una suerte de *tercera persona* a la que se contempla sin intervención. Lo que me interesa

¹² Los problemas relativos a la necesidad de postular un yo para la dimensión constituyente de la conciencia han sido tratados particularmente por Sartre (Jean-Paul Sartre, *La trascendencia del ego*, Ed. Síntesis, Madrid, 2003). Las cuestiones referentes a la temporalidad última de la conciencia han sido motivo de reflexión para Levinas (Emmanuel Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Ed. Síntesis, Madrid, 2005) y para Derrida (Jaques Derrida, *La voz y el fenómeno*, Pre-Textos, Valencia, 1985).

¹³ E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, § 15.

¹⁴ Eugen Fink se convirtió en el asistente de Husserl en 1928, cuando este se retiró de la docencia en Friburgo. Los otros asistentes de Husserl fueron Edith Stein, Martin Heidegger y Ludwig Landgrebe.

¹⁵ E. Fink, *VI. Cartesianische meditation. Teil I. Die Idee einer transzendentaler Methodenlehre*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988.

destacar es la idea de un dualismo de la vida trascendental. Un dualismo que ya no depende del sujeto mundano, sino que remite a la subjetividad trascendental en sí misma.

Lo que tenemos entonces es una doble vida del sujeto, en palabras de Rudolf Bernet, o también, una triple vida, si diferenciamos los planos del sujeto mundano, de la subjetividad constituyente y del espectador fenomenológico. En realidad la cuestión está mal vista utilizando metáforas que aluden a un supuesto desdoblamiento. Es más apropiado pensar en diferentes puntos de vista, lo que nos sitúa, más que en planos diferentes, en los márgenes de esos planos. Esto es así en la medida en que el sujeto constituyente no puede sino referir a un mundo constituido y reflexionar a partir de ese mundo. Del mismo modo, el espectador fenomenológico no es nada por sí mismo; sin una referencia a aquello a lo que vuelve su atención su figura no tiene sentido. En todos los casos la diferencia entre estas figuras o puntos de vista aparece en los márgenes del horizonte interno de la vida subjetiva. Esos mismos márgenes solo son experimentados a partir de los planos que conjugan, lo que hace extremadamente compleja la descripción fenomenológica última.

Tomando como referencia la diferencia entre la subjetividad constituyente y el espectador, diremos que ambas figuras se muestran a partir de una *escisión (Spaltung)* que es la propia de la *epojé*. Aparecen dos figuras de la subjetividad que en cierto modo se ponen a distancia una de la otra; podríamos hablar de alteridad, y en efecto así va a hablar Eugen Fink por momentos. Resulta interesante detenerse en las capacidades del espectador fenomenológico, y ver hasta qué punto su propia función está puesta en cuestión. Por un lado, la reflexión natural es una actividad subjetiva que puede ser estudiada, y que no ha de confundirse con la reflexión que lleva a cabo el espectador. Esta tiene un estatuto propio, pero ello no deja de poner en cuestión la reflexividad que pueda acompañar a la subjetividad constituyente. Por otro lado, el espectador puede tematizar la relación intencional entre el sujeto constituyente y el mundo constituido, pero ha de poder también tratar la relación que él mismo guarda con la subjetividad constituyente, evaluando en qué medida él mismo pueda ser un resultado de la misma subjetividad trascendental. En otras palabras, el espectador, o la reflexión fenomenológica, ha de decidir en qué medida su esencia proviene de la propia subjetividad, o en qué medida su actividad ha de verse como extraña a la actividad constituyente. Husserl va a decir en varias ocasiones que la *epojé* y la reflexión son actividades antinaturales. Nosotros preguntamos: la escisión que supone la aparición del espectador, la herida que supone en la vida habitual del sujeto, ¿puede cicatrizarse volviendo a esa vida habitual?

§ 5. La holgura de la inmanencia

Queda claro que hablamos de una y la misma subjetividad pese a referir a diferentes planos. Cada uno de estos planos está caracterizado por un tipo de actividad que irremediablemente la conecta con su objeto. El sujeto mundano tiene su orden de intereses: en la disposición o actitud natural está vuelto a las cosas de un modo que responde a sus fines prácticos, que interesa a su persona, a su familia, etc. La subjetividad constituyente está de fondo, y genera de un modo pasivo un horizonte de atenciones y remisiones en el que todos los objetos aparecen con un sentido predado o predeterminado. El sujeto que se mueve en su mundo de intereses se encuentra con un cierto orden y con posibilidades que lleva a cabo constantemente, en cierto modo al margen de su atención privilegiada. Podemos decir que tiene a su alcance constantemente la posibilidad de juzgar sobre lo que se presenta ante él, de recordar lo que ha hecho con anterioridad o de llevar a cabo asociaciones entre unos objetos y otros a partir de diferentes relaciones de afinidad o contraste. En todo momento puede volverse sobre objetos o planos de realidad que no está considerando en un primer momento, perderse en mundos de fantasía, etc. El mundo aparece constantemente como algo coherente. El sujeto tiene una conciencia implícita de la diferencia entre el presente y el pasado, entre lo percibido y lo fantaseado, entre lo deseado y lo juzgado. Todos los planos de realidad y todas las diferentes actividades que se dirigen al mundo tienen una cierta polaridad común. El sujeto reconoce un horizonte general que es el horizonte de mundo, tiene la experiencia de pasar por diferentes situaciones y vive su vida como la suya, identificando una polaridad subjetiva que entrelaza la corriente de vivencias en la que constantemente se encuentra.

En tercer lugar, tenemos el plano que acabamos de ejemplificar con estas breves descripciones. El espectador fenomenológico no comparte los intereses del sujeto mundano, ni tampoco constituye sus horizontes, sino que se limita a describir aquello que ocurre y el modo en que la subjetividad constituyente hace compa-

recer al mundo. Ahora bien, si olvidamos estos planos, podemos presumir que la vida habitual no es vivida de esta manera. El sujeto no despliega estos diferentes puntos de vista sobre su situación, sino que siente que su *identidad* tiene una única polaridad subjetiva lo mismo que el mundo es siempre uno y el mismo. En cierto modo podría objetarse que esta división en planos es fruto de la especulación, y que no existe en la vida habitual. Sin embargo la fenomenología va a defender lo contrario. En primer lugar, todo sujeto mundano es sujeto trascendental, esto es, constituye su mundo de un modo pasivo y a partir de leyes y formas de síntesis que caen fuera de su voluntad. El sujeto no puede negarse a hacer experiencia del mundo. Lo que se acepta es que el sujeto, en actitud natural, ignore la dimensión constituyente de su vida. Pero esta ignorancia no supone la negación de la misma. Antes bien, aquí diremos que la ignorancia supone en todo caso un presentimiento de aquello que se ignora. El que algo nos sea desconocido no quiere decir que no tengamos en nuestro haber un cierto horizonte predado en el cual aquello que no sabemos pueda manifestarse.

Llegamos aquí a un punto delicado: en fenomenología se distingue a veces entre la esfera reflexiva y la pre-reflexiva. La esfera reflexiva sería aquella en la que se llevan a cabo actos concretos en los cuales el sujeto se vuelve sobre su propia vida. La esfera pre-reflexiva sería aquella en la cual la vida es dada a sí misma de un modo no objetivante sino operativo. La aclaración de este punto es compleja. Pues si por un lado se separan con nitidez los planos de la reflexión como acto y de la *reflexividad* como una suerte de pasividad, no se aclara cómo pasamos de un plano al otro, cómo las reflexiones, como actos concretos, acaban por brotar de ese fermento de presencia de sí anónima e inmediata. En otras palabras: si es verdad que la vida pre-reflexiva se caracteriza por la conciencia operante y la vida reflexiva por la conciencia objetivante, no está claro sin embargo como se dé el paso de una a otra. Particularmente acuciante es la pregunta por el *lugar* en el que se motiva este paso al acto: ¿la reflexión proviene del mundo en el que el sujeto se encuentra? ¿Proviene más bien de una potencialidad propia de la vida subjetiva? Podría responderse que las reflexiones naturales o psicológicas surgen en el mundo de la vida en el interior de nuestros cursos de acción, mientras que la reflexión trascendental emana de la propia subjetividad, como un acto suyo. Preguntaremos de nuevo: ¿es esto así? Y si lo fuera, ¿qué es lo que puede motivar, en la inmanencia de la vida subjetiva, la aparición específica de la figura del espectador fenomenológico?

Aquí vamos a proponer una lectura según la cual la reflexión no es un acto mágico según el cual se generaría, súbitamente, una escisión en la vida subjetiva. Tampoco la *epojé* nos parece un acto de este tipo. En otros términos, la aparición del espectador no supone una herida sobre un tejido inmanente que antes estuviese absolutamente saturado. Antes bien, entendemos que esta supuesta herida —que nosotros vamos a denominar con el término de *holgura*— es precisamente lo que permite la escisión. Hay una intuición previa, en la vida subjetiva, que acaba por fermentar una serie de reflexiones que, con mayor o menos acierto, van logrando describir y poner en palabras la diferencia entre el plano constituyente y el plano constituido. Diremos que el margen que existe entre ambos planos es ya sentido o presentido antes de la reflexión, y que ese sentimiento es un sentimiento interrogante que pide, que demanda un paso al acto. Así, diremos que la alteridad del espectador fenomenológico no es una herida súbita causada por el filo de una objetividad trascendente, sino la fermentación de una *alteridad inaugural* más acá de la cual no se puede ir.

Quiero ilustrar el problema con un lema que no proviene de Husserl, pero sí de un autor que lo leyó con atención. Me refiero a Paul Ricoeur. Y me refiero a su libro *Sí mismo como otro*, publicado originalmente en 1990. Me serviré simplemente del título para enmarcar la cuestión a la que me quiero referir. En efecto, no se trata aquí de la experiencia del otro como otro, cuestión sobre la que se ha escrito con profusión¹⁶, sino de la idea de una alteridad inmanente, una alteridad en el seno de la identidad, o también, utilizando una expresión francesa, un *écart à soi*. En todo caso centramos el problema en una teoría del sujeto, diferenciando algunos planos o polaridades subjetivas en la experiencia del mundo. En el caso de Paul Ricoeur, tenemos tres figuras que formarían parte de la identidad del sujeto: la mismidad, la ipseidad y la alteridad. Pese a que esta última pueda parecer ajenar al sujeto, el caso es que Ricoeur la comprende como parte de la misma subjetividad:

¹⁶ Sobre la cuestión de la intersubjetividad, además de consultar la Vª meditación cartesiana, pueden verse los tres volúmenes de las obras completas de Husserl dedicados a la cuestión, editados por Iso Kern y publicados por Martinus Nijhoff. Se trata de los volúmenes XIII, XIV y XV de la colección *Husserliana*, publicados en 1973.

una alteridad inmanente¹⁷. En el caso de Husserl hemos hecho referencia igualmente a tres figuras: el sujeto mundano, la subjetividad constituyente y el espectador fenomenológico, al que igualmente le corresponde una suerte de alteridad inmanente. Como he dicho, ha de entenderse esta diferencia sobre todo como una diferencia de planos y de puntos de vista. Podría decirse que hay varias polaridades subjetivas dentro de la experiencia trascendental. Mi hipótesis consiste en afirmar que si hay una polaridad central, que sería evidentemente la de la subjetividad constituyente, esta se da en un campo en el cual no es absolutamente fija. Antes bien, le corresponde una cierta holgura, una cierta resonancia que es precisamente la que viene conjugada por la fuerza de atracción que ejercen las otras dos polaridades: el sujeto constituyente es siempre sujeto constituido o sujeto en un proceso de autoconstitución; el sujeto constituyente está siempre, a partir de la doble intencionalidad de la retención, dándose a sí mismo, teniéndose a sí mismo como el sujeto de sus vivencias, de un modo que hace posible toda ulterior reflexión y que ya en sí mismo implica una holgura mínima, un *écart minimal*¹⁸.

§ 6. La doble intencionalidad y el problema de la esfera pre-reflexiva

Rudolf Bernet, en su interpretación de *la vida del sujeto*¹⁹, afirmará que la subjetividad trascendental opera —y por tanto existe— en la vida natural. Lo que ocurre antes de la *epojé* es que este plano subjetivo no es considerado. «En la vida natural —dice el autor— la conciencia constituyente vive en la ignorancia de sí misma, y hace falta la intervención del espectador fenomenológico para que esta ceguera finalice»²⁰. Si ahora nos referimos a la tercera de las figuras consideradas, el espectador fenomenológico, la cosa cambia. Afirma Bernet en este caso: «Por el contrario, no existe un espectador fenomenológico que se ignoraría a sí mismo obrando ya en el anonimato de la vida natural»²¹. Según esta idea, la figura del espectador es una emergencia repentina o un accidente que aparece con la *epojé*. Si en un caso el paso que se da es de la ignorancia al reconocimiento, en el otro parece que hablemos directamente del *no-ser* al *ser*. En palabras que ya hemos utilizado: la herida de esa escisión se haría sobre un tejido intacto, y tal herida podría eventualmente cicatrizar y volver a cerrarse. La dualidad —la doble vida del sujeto— se mantendría solamente en la diferencia entre lo constituyente y lo constituido. Y si esta dualidad hace pensar en la doble intencionalidad de la que habla Husserl a propósito del tiempo, lo sería en todo caso en la medida en que en la doble intencionalidad la conciencia trascendental se constituye a sí misma, o en otros términos, se constituye como corriente unitaria de vivencias.

El problema está en la apreciación que hace Husserl de la doble intencionalidad como fuente o fermento de la reflexión, es decir, de la escisión que hace aparecer al espectador fenomenológico. Husserl viene a hacer depender directamente la reflexión de la retención, si bien entendiendo que la reflexión es un acto y la retención, más bien, una pasividad, o en sus propias palabras, una intencionalidad *sui géneris*. Ahora bien, la reflexión es siempre posible, y no como un accidente. La reflexión es siempre posible en la medida en que hay retención. Y la reflexión en la figura del espectador es una de esas posibilidades que la retención prepara. Las dificultades a la hora de entender la diferencia entre la reflexión como acto y la constante posibilidad de esa reflexión, que en Husserl es una posibilidad del *ego* que en esencia no requiere de ningún accidente externo se aprecian en el siguiente pasaje:

¹⁷ «La alteridad no se añade desde el exterior a la ipseidad, como para prevenir su derivación solipsista, sino que pertenece al tenor de sentido y a la constitución ontológica de la ipseidad». Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, trad. de Agustín Neira Calvo, Siglo XXI, Madrid, 1996, p. 352.

¹⁸ Esta holgura es la que permitiría, por ejemplo, que una emoción cuyo objeto intencional es un acontecimiento del mundo resuene en la misma subjetividad. El sujeto en la emoción está dado a sí mismo. La emoción implica también una doble intencionalidad, pues hay algo que se revela como emocionante al tiempo que el sujeto se revela como emocionado. Esta resonancia, esta iteración no reflexiva viene dada por esa holgura que permite que la intencionalidad irradie sobre sí misma.

¹⁹ Rudolf Bernet, *La vie du sujet*, PUF, París, 1994.

²⁰ R. Bernet, *op. cit.*, p. 15. (La traducción de R. Bernet, así como las de N. Depraz y A. Montavont, son mías).

²¹ *Ibid.*

La retención no es una modificación en que los datos impresionales permanezcan conservados ingredientemente, sólo que en una forma modificada, sino que es una intencionalidad, y una intencionalidad de un género propio. Al emerger un dato originario, una nueva fase, la precedente no se pierde sino que se «mantiene asida» (o sea, «retenida»), y gracias a esta retención es posible volver la vista a lo ya transcurrido). La retención misma no es un volver la vista que objetive la fase transcurrida: teniendo asida la fase que ha transcurrido, yo vivo la fase presente; «incorporo» —gracias a la retención— la fase presente y estoy dirigido a lo por venir (en una protención).

Pero por tener asida la fase que ha transcurrido, puedo yo enderezar la mirada hacia ella en un nuevo acto, acto al que llamamos reflexión (percepción inmanente) o bien rememoración; «percepción» si la vivencia transcurrida continúa produciéndose en nuevos datos originarios y sigue siendo, pues, impresión; «rememoración» si la vivencia, concluida ya como un todo, «retrocede al pasado». Estos actos se hallan con la retención en relación de cumplimiento. La retención no es ella misma «acto», es decir, unidad inmanente de duración que se constituya en una serie de fases retencionales, sino que es conciencia momentánea de la fase transcurrida y a la vez soporte para la conciencia de la fase siguiente²².

Aquí queda señalada con claridad la escurridiza diferencia entre la llamada vida reflexiva y la pre-reflexiva. La retención, en efecto, no es un acto, pero genera una constante conciencia de la vivencia. El flujo se constituye a una con los objetos que se dan como unidades duraderas. Ahora bien, que el flujo se constituya como una unidad —la corriente de vivencias— no implica que se objetive. La objetivación es una posibilidad, pero solo es una posibilidad, y una posibilidad que proviene de la misma forma de la vida; es, más bien, una potencialidad que en cualquier momento puede ser actualizada por el sujeto. En Husserl, a mi juicio, la diferencia no está tan clara, o al menos, en su caso, no es utilizada para favorecer la vida pre-reflexiva por su carácter no objetivante. Muchos han criticado en efecto su fenomenología como una filosofía de la reflexión. Y muchos han defendido desde Husserl una atención a la vida pre-reflexiva. Yo no veo sino la necesidad de conjugar ambos planos, entendiendo que tienen en común la irreductibilidad de la intencionalidad de la retención.

Porque hay protoconciencia y hay retenciones, existe la posibilidad de dirigir la mirada reflexiva a la vivencia constituida y a las fases constituyentes, e incluso de percatarse de las diferencias existentes entre, por ejemplo, el flujo originario tal y como fue consciente en la protoconciencia y su modificación retencional. Todas las objeciones que se han levantado contra el método de la reflexión se explican por desconocimiento de la constitución esencial de la conciencia²³.

Muchas objeciones, pero también los contraataques posteriores, han comprendido que la reflexión supone siempre una objetivación teorizante que en último término atenta contra la vida. Es este motivo el que genera la búsqueda de un refugio en la esfera pre-reflexiva. Ahora bien, tal esfera implica también una cierta *reflexividad*, y de ahí precisamente que podamos hablar o apuntar a una esfera pre-reflexiva. Si nos atrevemos a decir algo de ella es porque participa de algún modo de la *reflexividad*. Tal *reflexividad*, fundada en la relación —más que en la diferencia— entre protoconciencia y retención nos pone ante el problema de la constitución y lo constituido, pero también ante la cuestión del espectador. El problema al que quiero apuntar es sencillamente el de aquello que podemos describir como previo a la reflexión. Antes hemos dicho que la conciencia constituyente sencillamente era ignorada antes de la *epoché*. La figura del espectador, por otro lado, era inexistente. Preguntaremos de nuevo si esta figura podía ser presentida, anticipada en algún sentido. Preguntamos si a la vida del espectador en la vida reflexiva le corresponde alguna suerte de *fantasma* en la vida prerreflexiva.

En último término podríamos preguntarnos si todas las figuras que hemos señalado no tienen sino un mismo origen, si brotan de un herida originaria que no puede llegar a cicatrizarse siempre que nos reiramos a la vida subjetiva o de la vida de conciencia. Esta lectura pasa por entender que el espectador no es realmente un accidente externo a la subjetividad constituyente, sino que forma parte de la misma. Así lo parece entender Rudolf Bernet:

Si es el espectador fenomenológico el que hace aparecer la conciencia constituyente, esto implica también que *la relación a sí (Selbstbezug)* de la conciencia está marcado por una heterogeneidad o una alteridad²⁴.

²² E. Husserl, *Lecciones...*, *op. cit.*, pp. 141-142.

²³ *Ibid.*, p. 143.

²⁴ *Ibid.*

El problema consiste en ver hasta donde puede hacerse llegar esta alteridad. ¿Aparece solo con la llegada del espectador, o estaba de algún modo implícita en el carácter pasivo/operativo de la conciencia constituyente? Si bien no puede hablarse de una dimensión en la que se den reflexiones en el sentido de actos concretos llevados a cabo por el sujeto, sí puede hablarse de una dimensión de presentimiento —la que habitualmente se denomina prerreflexiva— en la cual la vida subjetiva es dada a sí misma, sin que ello quiera decir que esté dada de un modo monolítico. La vida se da a sí misma, en esta dimensión, son sus propios horizontes, con una dimensión de actualidad / potencialidad que predelinea un campo de remisiones internas, etc. La polaridad la tiene en este caso el presente viviente, pero siempre en la medida en que se da en un fondo de co-dación. Yo quisiera entender que en esta vida prerreflexiva siempre aparece el plano constituyente / constitutivo, aunque sea ignorado, como sugiere Bernet. Y precisamente su aparición es la de un presentimiento, que más que hacernos hablar de una dimensión *prerreflexiva* debería de llevarnos a hablar de una dimensión *prorreflexiva*. A mi juicio, entonces, el margen ambiguo que separa un plano de otro es siempre sentido, y precisamente ese presentimiento es el que ayuda a afirmar que también en sí mismo se anuncia la aparición del espectador, es decir, un nuevo margen.

Afirmar un *Spalt* como fermento irreductible de todo *Spaltung* reflexivo; afirmar una *holgura inaugural* que daría lugar a toda posibilidad de distanciamiento, voluntario o no, natural o fenomenológico, no es todavía aclarar el paso de uno a otro. Con esta idea lo que quiero poner en cuestión es la aparente dualidad entre la llamada *vida reflexiva* y la *vida prerreflexiva*, entendiendo que la rotura no se da en el paso de un plano al otro, sino que forma parte ya de la llamada *vida prerreflexiva*. Hay una alteridad, diremos, entre el espectador fenomenológico y la subjetividad trascendental: pero esta alteridad no aparece *ex nihilo*, sino que forma parte de la subjetividad trascendental, y viene reconducida en último término a la doble intencionalidad de la retención. Es decir, si la reflexión es una emergencia, brota de la misma fuente de la subjetividad. Rudolf Bernet concederá que el espectador es una potencialidad que forma parte del sujeto trascendental²⁵; no es, por tanto, un accidente, sino una actualización de una potencialidad que ha de estar presente en el horizonte interno de la vida. Queda por saber entonces en qué medida esa potencialidad opera ya en la dimensión potencial, antes de convertirse en un acto reflexivo concreto. Yo no defiendo que los diferentes planos estén dados en un primer momento, pero sí estoy dispuesto a afirmar que ya en la vida natural hay un presentimiento de sus márgenes, o mejor, que tales márgenes que la *epojé* descubre son precisamente los que llevan hasta ella. La *epojé* no descubre estos márgenes casualmente, sino que es llevada hacia ellos por una serie de presentimientos que acabará por convertirse en una actividad reflexiva.

§ 7. Nuevas claves de la fenomenología a partir de Husserl

No pretendo, en el poco espacio con el que cuento, desarrollar esta hipótesis, sino más bien insinuarla y proponerla como un tema de discusión, teniendo en cuenta que, más que juicios a favor o en contra, el asunto reclama una mayor profundización. El caso de Bernet tiene todo el interés al poner el acento en el problema de la temporalidad, entendiendo que con Husserl se plantea el problema de la *fenomenalización de la ausencia*²⁶. Esta ausencia no tiene que ver con el horizonte de los objetos espaciales, sino con la experiencia temporal del sujeto. Precisamente esa *fenomenalización de la ausencia* reclama la atención filosófica, en la medida en que implica una cierta paradoja y es causa de asombro.

No siendo ni una simple conciencia constituyente, ni un simple espectador fenomenológico, el sujeto trascendental es necesariamente lo uno y lo otro. Emerge del mundo para aparecer a la mirada del fenomenólogo, permaneciente por

²⁵ «No siendo ni una simple conciencia constituyente, ni un simple espectador fenomenológico, el sujeto trascendental es necesariamente lo uno y lo otro. Emerge del mundo para aparecer a la mirada del fenomenólogo, permaneciente por otro lado inmerso en el mundo. La identidad de este sujeto es entonces una unidad compuesta. Él no es él mismo sino es siendo él mismo de diferentes maneras. Cuando se conoce, se desconoce al mismo tiempo. Cuando aparece, aparece siempre bajo una de sus caras solamente. Apareciendo, el desaparece simultáneamente» (R. Bernet, *op. cit.*, p. 18).

²⁶ R. Bernet, *op. cit.*, p. 216.

otro lado inmerso en el mundo. La identidad de este sujeto es entonces una unidad compuesta. Él no es él mismo sino es siendo él mismo de diferentes maneras. Cuando se conoce, se desconoce al mismo tiempo. Cuando aparece, aparece siempre bajo una de sus caras solamente. Apareciendo, el desaparece simultáneamente²⁷.

Desde un planteamiento relativamente diferente, Natalie Depraz, en un trabajo publicado en 1995 y titulado *Transcendance et incarnation*, va a entender que la intersubjetividad y la alteridad, conceptos mayoritariamente referidos a la experiencia del otro, no se reducen por completo a este tipo de experiencia. Habría una alteridad que tiene que ver con la esfera de la pasividad. Esta perspectiva puede considerarse directamente en atención a los textos que componen los tres volúmenes sobre intersubjetividad, en los cuales hay importantes pasajes en los que Husserl tematiza la experiencia de sí del sujeto, por ejemplo a partir de la fantasía. Es este uno de los factores con los que cuenta Natalie Depraz para elaborar la idea de una *alteridad a sí* (*altérité à soi*) junto con la idea ya enunciada de la temporalidad:

Bajo esta noción de alteridad a sí, expresión forjada por nosotros, tratamos de dar cuenta de la experiencia de sí mismo que hace el ego en tanto que él se apercibe como otro que sí mismo: esta apercepción en el ego de otro que sí mismo procede de dos capas de experiencia distintas que mantienen entre ellas una relación de *Fundierung*. Se libera antes de nada una alteridad a sí que encuentra su anclaje paradigmático en la experiencia hylética del tiempo y de la imaginación. Esta alteridad primaria que revela al ego reducido-constituyente funda una alteridad secundaria que reside en el ser-otro (*Anderssein*) o en la alteridad genérica (*Andersartigkeit*) del ego constituyente en relación al ego como espectador fenomenológico de sí mismo, alteridad segunda que Fink elabora en la *Sexta meditación cartesiana*²⁸.

Como se ve, aquí Natalie Depraz trata de hacer descansar la alteridad propia del espectador fenomenológico en una alteridad primaria que encuentra fundada principalmente en la temporalidad y en la imaginación²⁹. La relación de alteridad, la escisión, no aparece solo con el cambio de la disposición natural a la fenomenológica: ya en el seno de la intencionalidad operante que tiende hacia mundo aparecería esta holgura que permitiría todo tipo de reflexión, además de la posibilidad de una variación imaginativa de sí, la figuración de sí mismo como otro. En otro texto de la época, Anne Montavont trata de pensar en la dimensión pre-reflexiva y hace referencia de igual modo una suerte de distancia mínima en el seno de la vida intencional. El término que se utiliza para este caso es el ya mencionado *écart*, que no corresponde precisamente a *distancia*, aunque así se traduzca a veces al español³⁰. Montavont no solo hace referencia a la diferencia entre lo constituido y lo constituyente, a la diferencia entre impresión y retención, sino también a la diferencia entre el ego y el carácter anónimo de la dimensión pasiva. Una vez más, se accede a una dimensión gracias al presentimiento de cierto margen que permite una intuición de la otra. No hablamos todavía de una reflexión concreta, pero en todo caso lo que se da es una experiencia que anticipa la reflexión. Una vez más, aquí no queremos interpretar la reflexión como un acto exclusivamente objetivante. Antes bien, entendemos la reflexión como una actividad interrogante que busca aclarar esta dualidad presentida en la vida natural.

El yo, en tanto sujeto de su propia vida, está «olvidado de sí mismo». Este «olvido de sí» (*Selbstvergessenheit*) corresponde al yo dirigido sobre el objeto que se ignora como tal. No es sino en un acto de reflexión (que es una percepción de segundo grado) que él se eleva por encima de su acto para aprehenderlo. El yo latente se vuelve entonces patente, es decir, consciente de sí mismo. O dicho de otro modo, el yo dormido se despierta. Ya la primera relación a sí mismo, es decir la autoafección carnal, implica, un *écart*, una distancia: sentirse a sí mismo exige ya un *écart* temporal que corresponde a la impresión originaria recién pasada. La autoafección en sí misma es ya en este sentido una primera forma reflexiva, una reflexión viva que por así decir está en el proceso de nacer. Es en efecto en tanto que afectado por sí mismo que el yo tiene en cada momento la facultad de estar presente a sí mismo en una escisión originaria entre el yo originario operante que él es de forma anónima y el yo objetivado, escisión que es al mismo tiempo la identificación de uno y el otro. Sin duda el yo explícito nace por así decir en el cumplimiento del acto reflexivo; pero este nacimiento no es de ningún modo una

²⁷ R. Bernet, *op. cit.*, p. 18.

²⁸ Natalie Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*. Vrin, Paris, 1995, p. 37.

²⁹ El tema de la imaginación desde la hipótesis que estamos elaborando aparece también en Rudolf Bernet, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, PUF, Paris, 2004. Con respecto a las afinidades y diferencias entre la posición de Bernet y la de Depraz, puede verse el prefacio que aquél dedica al texto de Depraz que estamos comentando (pp. 11-20).

³⁰ Esta palabra se traduce en español también por 'separación' o 'intervalo'.

creación *ex nihilo*: el movimiento de autoconstitución del yo es en sí mismo un proceso *reflexivo*. Antes de identificarme como un yo, es decir, en un acto reflexivo de segundo grado, yo me vivo en mi actividad operante como aquel que justamente vengo de ser. En esta reflexión viviente tiene lugar la auto-«percepción» de la primera auto-alienación³¹.

Nos encontramos sin duda con hipótesis basadas en la fenomenología de Husserl, pero que delatan una lectura particular de algunos problemas. En nuestros términos diremos que el polo subjetivo de la corriente de vivencias no solo tiene un fondo de anonimato que depende de síntesis pasivas, sino también que en ese fondo el *polo-yo* no es una magnitud fija, sino que le corresponde un cierto margen, una cierta holgura por la cual este nunca es dado a sí mismo de modo definitivo. Siempre es *percibido* en su propio movimiento, lo que implica la mencionada *fenomenalización de su ausencia*. Un margen como el que señalamos es el que permite diferentes formas de reflexión, pero también diferentes variaciones imaginativas: el yo se figura ser otro. La actividad se confunde con la pasividad. Esta holgura en el movimiento polar de la subjetividad es también el fermento de la locura, de la alienación absoluta: de la pérdida de sí o de la génesis de dos polos subjetivos irreconocibles e irreconciliables. Pero, más acá de estas posibilidades de variación o escisión, la holgura que señalamos permite sencillamente la vida intencional, la vida consciente de sí misma en su percepción, en su memoria y en su deseo. Solo gracias a ese margen la intencionalidad resuena sobre sí misma además de irradiar hacia el mundo. Para ello hay que entender que la reflexión en potencia es vivificación de la intencionalidad; la *reflexividad* es una función operante que implica, como se ha dicho, una alteridad y un anonimato irreductibles que permiten precisamente que la vida pueda decirse subjetiva. En último término, la holgura inaugural, que no es resultado de la caída del paraíso, que no reclama una Arcadia perdida, es la que da a la experiencia trascendental su carácter infinito.

³¹ Anne Montavont, *De la passivité Dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, París, 1999, p. 132.