

TEXTOS ILUSTRATIVOS: HUSSERL (Fuentes)

7.3. PROBLEMAS DE FRONTERA

1. Fenomenología y “reflexión”

El problema de la fenomenología como filosofía reflexiva. ¿Es la vivencia asequible a la reflexión? Y si lo es, ¿queda deformada en ella?

«Entre las más universales peculiaridades esenciales de la esfera para las vivencias tratamos en primer lugar la *reflexión*. Lo hacemos así en gracia a su *universal* función metodológica; el método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de la reflexión. Pero a la fertilidad de la reflexión y por ende a la posibilidad de una fenomenología en general les afectan reparos escépticos, que quisiéramos extirpar de raíz antes de nada (...) Recapitulemos ante todo lo ya conocido e intentemos en seguida entrar más a fondo en las cosas, así como en la índole de los estudios fenomenológicos que la reflexión hace posibles y requiere.

Todo yo vive en sus vivencias y en éstas hay encerrados muy varios ingredientes y componentes intencionales. Que el yo las viva no quiere decir que las tenga, con lo encerrado en ellas, “ante la mirada” y las aprese en el modo de la experiencia inmanente o de cualquier otra intuición o representación inmanente. Toda vivencia que no está ante la mirada puede convertirse, de acuerdo con una posibilidad ideal, en “vista”, dirigiéndose a ella una reflexión del yo, con la que se convierte en objeto *para el yo*. Lo mismo pasa con las posibles miradas del yo a los ingredientes de la vivencia y a sus componentes intencionales (a aquello *de que* son eventualmente conciencia), pero las reflexiones son a su vez vivencias y pueden en cuanto tales tornarse sustratos de nuevas reflexiones y así *in infinitum*, con universalidad de principio.

Por ejemplo, (...)la alegría se convierte en la vivencia mirada e inmediatamente percibida, que fluctúa y declina de tal o cual suerte ante la mirada de la reflexión (...) Existe evidentemente la posibilidad de perseguir la pasada duración de lo que alegra y sus modos de darse, de fijarse en los tramos anteriores del curso de las ideas teóricas, pero también en la mirada vuelta a este curso que existió anteriormente; y también la posibilidad de fijarse en la vuelta a este curso que existió anteriormente; y también la posibilidad de fijarse en la vuelta con alegría al mismo curso y de aprehender en el contraste la falta de una mirada vuelta a la alegría en el fenómeno transcurrido. Pero tenemos también la posibilidad de llevar a cabo, por respecto a la alegría que se ha convertido en un momento posterior en objeto, una reflexión sobre la reflexión que la objetiva, y así poner en claro de una manera todavía más convincente la distinción entre la alegría *vivida*, pero no mirada, y la alegría *mirada*; e igualmente las modificaciones que traen consigo los actos de aprehender, explicitar, etc, que entren en juego con la vuelta de la mirada hacia ellos. (...)

La corriente entera de las vivencias con sus vivencias vividas en el *modo de la conciencia no reflejada* puede someterse así a un estudio científico de su esencia que persiga la meta de una integridad sistemática, y sin duda también por respecto a todas las posibilidades de componentes vivenciales encerrados *intencionalmente* en ellas. (...) Entremos algo más de detalle en las cosas» (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1949; I, § 77).

«La reflexión es, así podemos decirlo también, el rótulo que designa el método de conciencia para el conocimiento de la conciencia en general, pero justo en este método se convierte ella misma en objeto de posibles estudios: la reflexión es también el rótulo de

formas de vivencia esencialmente relacionadas, o sea, el tema de un importante capítulo de la fenomenología. (...)

Hay que ponerse aquí en claro ante todo que toda clase de “reflexión” tiene el carácter de una modificación de la conciencia y de una modificación que en principio puede experimentar toda conciencia».

(...) La vivencia previamente dada puede tener ya ella misma el carácter de una conciencia refleja de algo, de suerte que la modificación sea de un grado superior; pero en último término nos remontamos a vivencias absolutamente no reflejadas y a los posibles datos, ingredientes o intencionales, de ellas. Hay una ley esencial que dice que toda vivencia puede trasponerse en modificaciones reflexivas y en diversas direcciones (...).

La tarea fenomenológica es aquí la de indagar sistemáticamente el conjunto de las modificaciones de las vivencias que caen bajo el nombre de reflexión, en compañía de todas las modificaciones con que están en relación esencial y que las *suponen*. (...)

Sólo por medio de actos de *experiencia* reflexiva sabemos algo de las corrientes de las vivencias y de la necesaria referencia de ellas al yo puro, o sea, de que es un campo de libre llevar a cabo *cogitaciones* de uno y el mismo yo puro» (*Ibid.*, § 78).

«Reseñando lo expuesto por Th. Lipps, sigue diciendo Watt: “La realidad *consciente* de los objetos de la auto-observación hace frente a la realidad del yo presente y de la vivencia de conciencia presente. Esta realidad es vivida [es decir, meramente vivida, no “consciente”, esto es, reflexivamente aprehendida]. Y es justo por ello realidad absoluta” “Ahora bien, cabe ser de muy diversa opinión”, añade Watt por su parte, “acerca de lo que se pueda hacer con esta realidad absoluta...Sólo se trata, en efecto de los resultados de la auto-observación. Si, pues, esta consideración, siempre retrospectiva, es siempre un saber de vivencias *tenidas* hace un momento (...), ¿cómo afirmar esto de las que no se puede tener ningún saber (...) El peso de la discusión entera gira, en efecto, en torno a éste, a la derivación del concepto de un vivir directamente algo que no es un saber. Observar ha de ser posible. Vivir algo lo hace, en conclusión cada cual. Sólo que nadie sabe lo que es. Y aun cuando lo supiera, ¿cómo podría saber que su vivir algo es realmente absoluto, tal como se lo figura? (...)”».

Contra estas declaraciones, características de la psicología actual, tendríamos que hacer valer (...) ante todo la anterior distinción entre la cuestión psicológica y la fenomenológica, subrayando en este respecto que una ciencia fenomenológica de esencias debe interesarse tan escasamente por los métodos mediante los cuales podría asegurarse el fenomenólogo de la *existencia* de aquellas vivencias que le sirven de base para sus afirmaciones fenomenológicas, como debe interesarse la geometría por la manera de asegurar metodológicamente la existencia de las figuras en el pizarrón o de los modelos en el armario. Geometría y fenomenología, en cuanto ciencias de la esencia pura, ignoran toda afirmación sobre la existencia real. (...)

(...) Watt mismo llega a decir: “La psicología tiene que ver claro que con la autoobservación se altera la referencia objetiva de las vivencias que se trata de describir. Quizá tenga esta alteración una importancia mucho mayor de lo que se propende a creer”. (...)

Todo genuino escepticismo, de cualquier forma y dirección que sea, se delata en el contrasentido de principio que consiste en suponer implícitamente en sus argumentos, como condiciones de la posibilidad de la validez de éstos, justo aquello que niega en sus tesis. (...) Quien dice simplemente: dudo de la significación epistemológica de la reflexión, afirma un contrasentido. Pues haciendo una proposición sobre su dudar, reflexiona, y sentar como válida esta proposición supone que la reflexión tiene real e indudablemente (...) el valor epistemológico de que se duda; que no altera la referencia objetiva; que la vivencia no reflejada no pierde su esencia al pasar a la reflexión.

Todavía: en esos argumentos se habla constantemente de la reflexión como un hecho y de aquello en que peca o podría pecar; con lo que se habla, naturalmente, también de las

vivencias “inconscientes”, no reflejadas, de nuevo como hechos, a saber como aquellos de que brotan las reflejadas. Así, pues, constantemente se supone un *saber* de vivencias no reflejadas, entre ellas reflexiones no reflejadas, a la vez que se pone en tela de juicio la posibilidad de semejante saber. Esto pasa, en efecto, por cuanto se duda de la posibilidad de comprobar *cosa alguna* sobre el contenido de la vivencia no reflejada y sobre el resultado de la reflexión: hasta qué punto ésta altera la vivencia primitiva y si no la falsifica, por decirlo así, convirtiéndola en una totalmente distinta.

Pero es claro que si fuese justa esta duda y la posibilidad afirmada en ella, no quedaría la más leve justificación a la certeza de que hay y puede haber en general una vivencia refleja y una reflexión. Es, además, claro que esto último, que era el constante supuesto, sólo puede saberse por medio de la reflexión, y que en cuanto saber inmediato sólo puede estar fundado en una intuición reflexiva en que se dé. Lo mismo pasa respecto de la afirmación de la realidad o posibilidad de las ulteriores modificaciones acarreadas por la reflexión. Pero si cosas semejantes se dan en una intuición, se dan en el contenido de una intuición, o sea, es un contrasentido afirmar que no haya aquí absolutamente nada cognoscible, nada por respecto al contenido de la vivencia no reflejada y de la forma de las modificaciones que experimenta. (...) La vieja doctrina ontológica de que el conocimiento de las “posibilidades” tiene que preceder al de las realidades, es a mi parecer, con tal de que se la entienda bien y se la use del justo modo, una gran verdad.» (Ibid., § 79; los subrayados son nuestros).

«Es todavía importante tomar en cuenta algunas observaciones anteriores. El *cogito* en general es la intencionalidad explícita. El concepto de vivencia intencional en general presupone ya la oposición de potencialidad y actualidad, y la presupone en su significación universal, en cuanto que sólo al pasar al *cogito* explícito y al *reflexionar* sobre la vivencia no explícita y sus contenidos noético-noemáticos podemos reconocer que entraña intencionalidades o nóemas que le son propios. (...).

Es claro, pues, que los actos en su sentido lato, exactamente lo mismo que las *cogitationes específicas*, llevan en sí la distinción de la neutralidad y la posicionalidad; que, ya antes de convertirse en *cogitationes* tienen efectos noemáticos y téticos, sólo que no llegamos a ver estos efectos sino por medio de actos en sentido estricto, por medio de *cogitationes*» (Ibid., § 115; los subrayados son nuestros)

2. Idealismo fenomenológico. Riesgo de solipsismo

Ego trascendental como vida trascendental. Idealismo fenomenológico

«En este punto realizamos, siguiendo a Descartes, el gran giro que, llevado a cabo de modo correcto, conduce a la subjetividad trascendental: la vuelta hacia el *ego cogito* en cuanto base apodícticamente cierta y última de todo juicio, sobre la cual ha de fundamentarse toda filosofía radical.

Reflexionemos. En cuanto filósofos que meditan de manera radical, no tenemos ahora una ciencia para nosotros válida, ni un mundo para nosotros existente. El mundo, en lugar de existir simplemente, esto es, de valer para nosotros de modo natural en la creencia en el ser (*Seinsglauben*) propia de la experiencia, no es para nosotros más que una mera pretensión de ser (*Seinsanspruch*). Esto concierne también a la existencia intramundana de todos los otros “yoes”, de modo tal que de derecho no podemos ya hablar propiamente en el plural comunicativo. (...) Pero como quiera que resulte esta pretensión de realidad efectiva de ese fenómeno, y como quiera que yo alguna vez pueda decidirme críticamente por el ser o la mera apariencia, él mismo, en cuanto fenómeno mío, no es empero una pura nada, sino precisamente aquello que me posibilita en general tal decisión crítica y que por tanto también hace posible lo que para mí en cada caso tiene sentido y validez como ser verdadero (...).

El mundo experimentado en esta vida reflexiva sigue siendo para mí, en cierto modo, experimentado como antes, exactamente con el contenido que en cada caso le corresponde. Sigue apareciendo tal como aparecía antes, con la única diferencia de que yo, en cuanto el que reflexiona filosóficamente, ya no efectúo, no mantengo en vigor la creencia natural en el ser, propia de la experiencia, a pesar de lo cual esta creencia está todavía allí, conjuntamente, y es co-aprehendida por la mirada de la atención. (...)

Este universal poner fuera de validez (“inhibir”, “poner fuera de juego”) todas las tomas de posición con respecto al mundo objetivo ya dado, y ante todo las tomas de posición respecto del ser (las concernientes al ser, la apariencia, el ser posible, el ser conjetural, ser probable y otras semejantes), o como también se acostumbra a decir, esta *epokhé* fenomenológica o esta puesta entre paréntesis del mundo objetivo, no nos enfrenta, por tanto, con una nada. Más bien, aquello de lo que nos apropiamos precisamente por este medio o, dicho más claramente, lo que yo, el que medita, me apropio por tal medio, es mi propia vida pura con todas sus vivencias puras y la totalidad de sus menciones puras, el universo de los fenómenos en el sentido de la fenomenología. La *epokhé* es, así también puede decirse, el método radical y universal por medio del cual yo me capto puramente como yo, y con *mi propia vida pura de conciencia* en la cual y por la cual es para mí el entero mundo objetivo y tal como él es precisamente para mí. (...) El mundo no es para mí, en general, absolutamente nada más que el que existe y vale para mí en cuanto consciente en tal *cogito*. De esas cogitaciones exclusivamente, extrae él su entero sentido, su sentido universal y especial, y su validez de ser. En ellas transcurre toda mi vida del mundo, a la que pertenece también mi vida de investigación y de fundamentación científicas. Yo no puedo vivir, experimentar, pensar, valorar y obrar dentro de ningún otro mundo que no sea éste que en mí y de mí mismo posee sentido y validez. Si yo me pongo a mí mismo por encima de toda esta vida y me abstengo de llevar a cabo cualquier creencia de ser que tome *al mundo* directamente como algo existente, si dirijo exclusivamente mi mirada a esta vida misma, en cuanto conciencia del mundo, entonces me gano a mí mismo como ego puro con la corriente pura de mis *cogitaciones*» (*Meditaciones Cartesianas*, Madrid, Tecnos, 1986, § 8. Los subrayados son nuestros).

Ego trascendental y sujeto empírico

«Mi yo trascendental es por ende evidentemente “diferente” del yo natural, pero de ninguna manera como un segundo yo, como un yo SEPARADO de él en el sentido natural de la palabra, así como, a la inversa, tampoco es un yo unido a él o entrelazado con él en el sentido natural. Es precisamente el campo (concebido en concreción plena) de la experiencia trascendental de sí mismo, que en todo momento puede convertirse, MEDIANTE UNA MERA MODIFICACIÓN DE LA ACTITUD, en experiencia psicológica de sí mismo» (Del artículo “fenomenología” de la *Enciclopedia Británica*, publicado en 1925. Incluido en *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 61-62)

3. Tiempo

El problema de la temporalidad, que es flujo y, al mismo tiempo, conciencia-de

«Los objetos (...) son objetos temporales que tienen que constituirse (...) Todo fenómeno de tiempo se resuelve, pues, tras la reducción fenomenológica, en un flujo (...) Pero la conciencia en que todo ello se resuelve no puedo yo a su vez percibirla de nuevo. Pues este nuevo percepto sería a su vez algo temporal, lo cual remite a una conciencia constituyente del mismo tipo, y así *in infinitum*. La cuestión que se plantea es, por tanto, de dónde tengo yo conocimiento del flujo constituyente (...).

La cosa real existe en el espacio real; dura y cambia en el tiempo real, etc. La cosa que aparece a la percepción tiene un espacio fenoménico y un tiempo fenoménico (...)

Acerca de esto hay que notar lo siguiente: el objeto de la percepción aparece en el “tiempo subjetivo”; el objeto del recuerdo en un tiempo recordado, el objeto de la fantasía en un tiempo fantaseado subjetivo, el objeto de la expectativa en uno esperado. Percepción, recuerdo, expectativa, fantasía, juicio, sentimiento, voluntad, en una palabra, todo lo que es objeto de la reflexión aparece en el mismo tiempo subjetivo, que es el mismo tiempo en que aparecen los objetos de la percepción.

El tiempo subjetivo se constituye en la conciencia absoluta atemporal, que no es objeto. Meditemos ahora cómo viene a darse esta conciencia absoluta (...). Viviendo en la conciencia del objeto, yo vuelvo la vista al pasado desde el punto de ahora. Por otra parte, yo puedo captar toda la conciencia del objeto como un ahora y decir: “ahora”. Apreso al vuelo el momento y tomo la conciencia toda como un conjunto, como un “a la vez” (...)

Yo tengo percepción de la conciencia del tiempo en el ahora: atiendo al aparecer-ahora el silbido, un sonido, y atiendo al aparece ahora un silbido distendiéndose de tal y tal manera hacia el pasado (...).

Naturalmente, yo tengo la conciencia del tiempo sin que ella misma sea a su vez objeto. Y cuando la hago objeto, ella tiene a su vez un lugar temporal (...)» *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002; Apéndice VI (pp. 133-136).