COLECCIÓN GENERAL

biblioteca abierta

BA_Autoafección TACO 13 marzo E.indd 1 13/03/24 2:24 p. m.

Auto-afección y animación en la fenomenología de Edmund Husserl

UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

BA_Autoafección TACO 13 marzo E.indd 3 13/03/24 2:24 p. m.

CATALOGACIÓN EN LA PUBLICACIÓN UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

XX

Auto-afección y animación en la fenomenología de Edmund Husserl

© Colección General, Biblioteca Abierta
Serie Filosofía

© 2024, Universidad Nacional de Colombia,
Sede Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas,
Departamento de Filosofía
Primera edición, 2024

ISBN impreso: X
ISBN digital: X
IBD: X

© Jhon Edwin Acuña Gutiérrez

Facultad de Ciencias Humanas
Comité Editorial

Carlos Guillermo Páramo Bonilla
Decano

Víctor Raúl Viviescas
Vicedecano Académico

Alejandra Jaramillo Morales
Vicedecana de Investigación y Extensión

Véronique Claudine Flori Bellanger
Representante de las Revistas Académicas

Laura de la Rosa Solano
Directora del CES

Maria Inés Barreto Romero
Representante de las Unidades Académicas Básicas

Bogotá, 2024
Impreso en Bogotá por DGP Editores
Av José Celestino Mutis #70d-34

Preparación editorial

Centro Editorial, *Facultad de Ciencias Humanas*

Jineth Ardila Ariza
Dirección del Centro Editorial

Catalina Arias Fernández
Coordinación editorial

Michael Cárdenas Ramírez
Coordinación gráfica

Laura Morales González
Edición de mesa

Alejandro Sepúlveda
Diagramación

Laura Andrea Camacho Gómez
Corrección de estilo y lectura en armada

Diseño original de la colección

Camilo Umaña

Renovación de la colección

Alejandro Sepúlveda Gauer / Equipo de diseño 2023

La renovación de la pauta gráfica de la colección fue resultado del taller de diseño dirigido por Santiago Palazzesi, en el que participaron los diseñadores del Centro Editorial: Alejandro Sepúlveda Gauer, María Camila Torrado Suárez, Michael Cárdenas y Karen Gómez Prieto (pasante).

editorial_fch@unal.edu.co
www.humanas.unal.edu.co

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio, sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Auto-afección y animación en la fenomenología de Edmund Husserl

COLECCIÓN GENERAL
biblioteca abierta

Jhon Edwin Acuña Gutiérrez

BA_Autoafección TACO 13 marzo E.indd 5 13/03/24 2:24 p. m.

BA_Autoafección TACO 18 marzo E.indd 6 13/03/24 2:24 p. m.

Contenido

15 **Introducción**

21 **Intencionalidad, reflexión y pre-reflexión**

22 **Introducción. Auto-afección como problema fenomenológico**

22 **La fenomenología como acto reflexivo**

26 Características de la vivencia irreflejada y alcance de la reflexión

29 Conciencia de las vivencias originarias, Brentano y la regresión al infinito

32 **Conciencia de sí pre-reflexiva**

32 Afrontando el problema de la regresión al infinito. Carácter pre-reflexivo de la conciencia

34 Características de la conciencia pre-reflexiva no intencional-objetiva

37 Conciencia pre-reflexiva como «conciencia interna»

39 Conciencia pre-reflexiva como la «conciencia que vive en el anonimato»

41 **Conciencia pre-reflexiva y auto-afección**

41 El carácter pre-reflexivo de la conciencia como auto-afección

45 **Auto-afección y tiempo**

45 **Introducción. El fenómeno de la auto-afección en la fenomenología de Husserl**

48 **Auto-afección y temporalidad en las Lecciones sobre la Conciencia interna del Tiempo**

48 La temporalidad de la vivencia en contraposición a la temporalidad de los objetos y la conciencia absoluta del flujo temporal

51 Intencionalidad longitudinal y transversal. Papel de la retención en la conciencia de flujo

53 Conciencia interna como proto-conciencia

56 El problema de la conciencia del flujo absoluto atemporal y la idea de auto-afección

62 **Michel Henry y la necesidad de una auto-afección radical en fenomenología**

62 El «fracaso» de las Lecciones de la conciencia interna del tiempo

64 Impresión como punto de ahora y su relación con la retención

66 Impresión y la necesidad de una auto-manifestación del flujo

68 Auto-afección de la Vida como fundamento de la impresión

71 La auto-afección como interioridad radical

75 Auto-afección y su apertura hacia lo ajeno. Tiempo e impresión

79 Auto-afección e hylé

79 Introducción

80 Pasividad y auto-afección

80 Apertura de la investigación fenomenológica con el método genético

84 La esfera de la pasividad como expresión del carácter pre-reflexivo de la conciencia

85 La idea de afección

91 La idea de hylé material como dato o contenido sensible

91 Hylé e intencionalidad

93 La hylé material como esfera de la pura inmanencia de la subjetividad. Crítica de Michel Henry

98 La hylé sensible a la luz del método genético (Análisis y Manuscritos C)

101 Hylé y cuerpo. Tránsito a la auto-afección corporal

107 Auto-afección y cuerpo

107 Introducción

109 Ampliación de la investigación a la experiencia del cuerpo vivo [Leib]

109 Indagación por el ser animado y concepto doble de cuerpo

113 Consideración «naturalista» del cuerpo vivo. Ubiestesias [Empfindniss]

116 Consideración «naturalista del cuerpo vivo: Cinestesias o experiencia de sí mismo como portador de movimiento libre. El «yo puedo» y el «yo hago»

117 Husserl y la auto-afección del cuerpo vivo

117 Papel del cuerpo animado en la constitución de objetos

121 Auto-afección corporal mediante la experiencia del moverse

124 Auto-afección corporal como dimensión del sentir

126 Limitaciones del análisis sobre la autoafección y el cuerpo animado

126 La pista «trascendental» y la dinámica fundacional

BA_Autoafección TACO 18 marzo E.indd 8 13/03/24 2:24 p. m.

132 En búsqueda de la dinámica fundacional de la auto-afección. Familiaridad y cumplimiento

135 Necesidad de una expansión de la investigación acerca de la experiencia animada en Husserl

135 Pre-reflexión y corporalidad: Dan Zahavi

139 Sensación, dinámica y motivación: Maxime Sheets-Johnstone

145 Conclusión. Tránsito hacia una articulación del problema de la auto-afección en Husserl mediante el yo-instintivo

147 Instintos y Auto-afección

148 Posibilidad de una expansión de la investigación acerca de la animación en Husserl

148 Animación como «subsuelo» del hombre. Agente racional y proto-sensibilidad

153 Hacia una descripción de la «subjetividad primigenia». Yo que padece y actúa

154 Papel de la motivación en la vida del hombre. Motivaciones de razón y de experiencia

157 Instintos originarios y fuerza impulsiva de la motivación

160 Exposición genética de la subjetividad primigenia. Ur-Ich e instinto

160 Ampliación de la investigación de la protosubjetividad. De los Análisis a los Manuscritos C

161 Afección e Instinto

163 Instinto y cinestesias («Yo me muevo instintivo»)

167 Instinto, tiempo y autopreservación [Selbst-erhaltung]

169 Conclusión. Instintos y auto-afección

171 Conclusión

175 Bibliografía

179 Índice de materias

BA_Autoafección TACO 13 marzo E.indd 9 13/03/24 2:24 p. m.

A mi familia

CUANTO MÁS RADICAL ES UNA FILOSOFÍA
TRASCENDENTAL, ES TANTO MÁS AUTÉNTICA Y
TANTO MÁS CUMPLE SU MISIÓN COMO FILOSOFÍA;
FINALMENTE QUE ELLA, ANTE TODO,
LLEGA EN GENERAL A SU EFECTIVA Y VERDADERA
EXISTENCIA CUANDO EL FILÓSOFO SE ESFUERZA
POR ALCANZAR UNA CLARA COMPRENSIÓN
DE SU SÍ MISMO COMO SUBJETIVIDAD
FUNCIONANTE COMO FUENTE ORIGINARIA.

HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas*
y la fenomenología trascendental

Agradecimientos

PESE AL INEVITABLE FLUIR DE LAS VIVENCIAS DE CONCIENCIA, LA CONFIANZA en Husserl en describir la estructura estable que las hace posible se mantuvo firme durante su vida filosófica. De un modo análogo, a pesar de los cambios y dificultades surgidos durante esta investigación, la finalización del presente trabajo fue posible por la compañía constante de personas a las cuales solo me queda agradecerles por este logro alcanzado. A mis padres Ramiro Acuña y Olga Gutiérrez, y a mi hermana Johana Acuña por su apoyo incondicional en mi elección profesional y en mis proyectos. A mi director de tesis Juan José Botero por sus comentarios y contribuciones basados en su conocimiento de la fenomenología. A Catalina Quintero por su escucha y paciencia en muchos momentos críticos, así como por su presencia en las largas jornadas en la biblioteca. A Jem Casallas, Juan Vargas y Daniel Toro, por sus valiosas y enriquecedoras conversaciones sobre la sociedad y la filosofía. Al grupo de investigación de fenomenología por sus importantes aportes durante las diversas lecturas de Husserl. A Claudia Patricia y Dennys Martin por sus consejos durante la etapa final de este proceso.

Introducción

SELF-AWARENESS IS NOT SIMPLY *A* BUT RATHER *THE* FUNDAMENTAL PROBLEM OF PHENOMENOLOGY.

ZAHAVI, *Self-Awareness and Alterity*

PHENOMENOLOGY IS AN INQUIRY WHICH AIMS AT CLARIFYING ITS OWN FOUNDATION, IT IS A REFLECTION UPON ITSELF. PHENOMENOLOGY IS ITS OWN OBJECT.

HENRY, *The Essence of manifestation*

COMO MUESTRA DE UNA MANERA PARTICULAR DE HACER FILOSOFÍA, EL método de la fenomenología propuesto por Edmund Husserl —cuyo atisbo estaba ya en la Quinta de sus *Investigaciones Lógicas* y que resulta formalmente presentada en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*— ha estado sujeto a continuas reformulaciones, rectificaciones y ampliaciones.[1] Prueba de lo anterior es el tránsito de la fenomenología des-

1 En relación con una posible lectura de estas distintas modificaciones, vale la pena mencio-

criptiva a la trascendental, la ampliación del método estático al genético, o el creciente interés por el mundo de la vida y el problema de la intersubjetividad. Así, lejos de consolidarse como una filosofía interesada en construir postulados teóricos articulados en un sistema, su proyecto se encamina a dilucidar, usando la expresión de Danilo Cruz Vélez (1970), un «camino» que permita el acceso a la vida consciente —comprendido bajo el amplio rotulo de «experiencia»— sin intromisión de supuesto teórico alguno. Este particular interés no es arbitrario: Al revelarse que en actitud «natural» —aquella en la que nos desenvolvemos diariamente— *vivimos* de manera tacita bajo el supuesto de que las cosas que observamos, utilizamos, y valoramos *existen* tal cual como se presentan, y que debido a ello, la conciencia, el «yo» o ego no termina ejerciendo mayor rol en su consolidación, la fenomenología dará cuenta que esta realidad «trascendente» a la conciencia y que damos por sentado como dada ahí delante, alberga *sentido precisamente por la* conciencia, es decir, tiene acreditación gracias a que son *objetos* de experiencia, a que se dan en el marco de experiencia de conciencia.

Así, lejos de caer en teorías filosóficas como el solipsismo, la fenomenología busca poner en el centro de interés filosófico la esfera «subjetiva», es decir, se atiene únicamente a aquello que aparece, los continuos fenómenos, para describir y señalar cómo a partir de esta esfera y sus distintas operaciones —junto con las leyes que la hacen posible— se van constituyendo los múltiples sentidos que entretejen aquello que en últimas llamamos mundo. Por supuesto, el problema de abordar el fundamento del conocimiento del mundo no es novedoso, el ejercicio filosófico de la modernidad ha revelado que el mundo, el «esto es» que se creía tácitamente en la vida cotidiana como algo claro y dado directamente, se ha convertido en un enigma, es decir, en algo que ya no puede tomarse simplemente como *evidente* de suyo. Es el «yo soy», el punto de partida evidente —ya mostrado por el propio Descartes en sus *Meditaciones acerca de la Filosofía primera*— la pauta general que permite

nar el estudio de Danilo Cruz Vélez (1970). Según el, podemos distinguir el camino «cartesiano» (en el que se busca exponer la estructura de la conciencia intencional y la constitución del mundo gracias a esta (expresado primordialmente en el proyecto de *Ideas*), el camino «histórico» en la que se estudia la historia de la filosofía como vía que permite esclarecer y validar la propia fenomenología, (presente desde *Filosofía Primera I*) y por último, un camino «psicológico» en el que se regresa al punto inicial cartesiano pero desde un punto de vista epistemológico distinto (Vélez, 1970, p. 99). Con las continuas ediciones de trabajos inéditos de Husserl de la *Husserliana*, es posible, a mi parecer, esclarecer y profundizar las distintas fases en la fenomenología de Husserl, sobre todo durante sus últimos años.

dar cuenta, con pretensión científica, del fundamento de todo conocimiento (Vélez, pp. 19-65).

Este interés rastreable desde los mismos orígenes de la filosofía moderna ha revelado a la subjetividad o «yo» como fundamento de toda objetividad. Sin embargo, y ya en el inicio de dicho camino, Husserl reconoce que un análisis del ego no puede desligar su vínculo con aquello que le es ajeno, precisamente porque toda vivencia de conciencia tiene como rasgo distintivo el estar ya «dirigido a» algo: toda actividad consciente posee una direccionalidad, apunta hacia algo particular, se dirá entonces, es «intencional» (Husserl, 1962, p. 155 [*Hua* III/I, 75])[2]. Con lo anterior queda ilustrado que, lejos de tratarse de una distinción que otorga un mayor nivel de evidencia a la experiencia de un yo frente a la evidencia del mundo, la fenomenología busca desentrañar cómo ese mundo de sentido objetivo, del cual nadie duda su existencia, se constituye en el marco de estructuras básicas de la subjetividad. «La tarea de la filosofía no es, pues, alcanzar el ser trascendente, sino comprender cómo se constituye como elemento inmanente de la subjetividad trascendental» (Husserl, 1988, p. 68). En consecuencia, la fenomenología ha llevado a que la conciencia, y específicamente su distintivo rasgo intencional, sean el tema fundamental y estandarte del quehacer fenomenológico.[3]

Lo anterior manifiesta un dob le interés de investigación en Husserl: por un lado, la intención de describir aquella conciencia intencional que es condición de posibilidad de todo conocimiento, y por otro, la manera como la objetividad es finalmente constituida por su estructura. Sin embargo, una descripción de la fenomenología de Husserl en clave «cartesiana», esto es, como si se tratase de un «Yo puro» a partir del cual se constituye la objetividad, solo es muestra de una cara del problema: la vía intencional no puede entenderse de modo «unidireccional» en el que el yo puro termina cargando el peso de la constitución —incluyendo a él mismo como yo—: en el encuentro con lo ajeno, la subjetividad se ve necesariamente trastocada, modificada (prueba de ello es el carácter afectante de la hylé sobre la conciencia). Con ello, se hace patente una «vulnerabili-

2 Con respecto a la citación de las obras de Husserl a lo largo del presente libro, se mencionará la referencia de las obras en español o inglés utilizadas, y se incluirá entre paréntesis cuadrados su respectiva referencia en la *Husserliana*].

3 Algunos ven en el aspecto intencional un rasgo que separa a Husserl de un «cartesianismo», razón por la cual afirman que en las mismas *Investigaciones lógicas* (lugar donde aparece ya el aspecto intencional de la conciencia), se establece la diferencia frente al cogito Cartesiano. Las *Meditaciones cartesianas* darían la prueba de la ruptura que el propio Husserl señala de su filosofía frente a la de Descartes.

dad» del ego en su experiencia con lo que le es extraño: a la par que se constituye un mundo objetivo, el ego mismo va modificándose, constituyéndose. Esta tensión entre ego y mundo es expresable desde los niveles más ínfimos de la pasividad, hasta la constitución de objetividades espirituales como la historia o la sociedad. Así, dicha ampliación trae consigo una crítica a aquella visión «cartesiana» de Husserl, que se alimentó durante buena parte del siglo XX. El «yo puro», lejos de ser una abstracción que cumple un rol acompañante a los contenidos conscientes, o una esencia fija vacía o inerte, se ve «trastocado» o afectado en su encuentro con lo ajeno, haciendo relevante la pregunta por el modo como se tiene experiencia de sí mismo, de un sujeto consciente.

En esa medida, la fenomenología ofrece un método particular para reexaminar la estructura fundamental de la subjetividad. Prueba de ello es la forma en la que la pregunta sobre la constitución del propio yo permea las distintas investigaciones de Husserl (desde la conciencia pura intencional del proyecto trascendental de *Ideas*) hasta los apuntes en fenomenología genética sobre dicha estructura trascendental, en la que resaltan intencionalidades instintivas. En el marco de ese interés surge el problema acerca del modo como tenemos acceso, desde el marco de estructuras trascendentales de conciencia, a nuestra propia experiencia. Indagando por el origen de esa subjetividad aparece la pregunta por la experiencia más básica de sí mismo que se asociará al fenómeno de la *auto-afección*, esto es, un modo inmediato de experiencia de sí, fundamento de toda reflexión y, en consecuencia, de toda descripción fenomenológica.

La cuestión por la experiencia primigenia de la subjetividad no solo es genuinamente posible, sino necesaria para la consolidación de la fenomenología[4]. Por esta razón, el presente texto tiene como finalidad no solo justificar la importancia del fenómeno de la auto-afección para la fenomenología, sino, además, intentar ampliar su descripción con ayuda de las investigaciones genéticas llevadas a cabo por Husserl en algunas de sus obras no publicadas (*Nachlass*). En otras palabras, se busca, por un lado, esclarecer el fenómeno de la auto-afección en Husserl, y, por otro lado, sostener que dicho fenómeno puede ser comprendido con mayor amplitud si se atiende a los distintos niveles de investigación genética, en específico, a aquella que tiene que ver con los instintos como auto-afección de la vida del individuo.

4 Idea que no es nueva si se tiene en cuenta el papel de la auto-afección en la fenomenología material de Michel Henry.

Durante esta investigación se busca plantear y dar una posible respuesta a algunos interrogantes como, por ejemplo, ¿hay límites a los que puede no acceder la fenomenología para dar cuenta de esta experiencia básica de sí mismo?, ¿cuáles son los posibles problemas que pueden derivarse de un intento de esta descripción?, ¿qué rol que cumple la reflexión como auténtico método fenomenológico?, ¿es posible afirmar una experiencia auto-afectiva en la fenomenología de Husserl?, ¿puede hablarse de una «auto-afección» no corporal o esta ya involucra al cuerpo?, ¿qué papel cumple el tiempo y la corporalidad en la experiencia primigenia de sí?, ¿qué vinculo se plantea entre el cuerpo y los instintos?, ¿qué rol tiene la intencionalidad instintiva en la experiencia primigenia de sí mismo?, entre otras.

Para cumplir dicho propósito, me propongo abordar el problema por la *posibilidad* y *necesidad* de una investigación sobre la experiencia de sí mismo anterior a cualquier tipo de reflexión, y articular dicha búsqueda con un tipo particular de experiencia *auto*-afectiva (en «Intencionalidad, reflexión y pre-reflexión»). Lo anterior permitirá mostrar que la auto-afección es un problema clave, debido a que es la experiencia fundamental que hace posible la fenomenología como método de acceso a la conciencia. Así, se impondrá la noción de auto-afección como campo problemático por investigar. Basándome en la afirmación de Zahavi (1997), según la cual cualquier indagación sobre la auto-afección en Husserl debe transitar por las investigaciones sobre la estructura temporal de la conciencia (en «Auto-afección y tiempo») y la corporalidad (en «Auto-afección y cuerpo»), me propongo explorar lo dicho en ellas con el fin de señalar algunos problemas y tensiones. Así, específicamente, en «Auto-afección y tiempo» , se indagará por la relación entre la estructura temporal originaria de la conciencia con la auto-manifestación, mientras que en «Auto-afección e hylé» se busca ampliar la exposición sobre el fenómeno de la pasividad, y en particular, la importancia de la hylé para la auto-afección temporal, en «Auto-afección y cuerpo» exploro la relación entre la experiencia auto-afectiva y la corporalidad, especialmente a través de la idea de ubiestesia y cinestesia. Habiendo señalado las limitaciones presentes frente al problema de la auto-afección, en «*Instinto y auto-afección*», me propongo defender la necesidad de articular el problema de la auto-afección con el fenómeno de los instintos.

Intencionalidad, reflexión y pre-reflexión

AUN CUANDO NO SE PRACTIQUE LA REFLEXIÓN *IN INFINITUM* Y EN GENERAL NO SEA NECESARIA REFLEXIÓN ALGUNA, SÍ TIENE QUE ESTAR DADO LO QUE HACE POSIBLE ESTA REFLEXIÓN Y, A LO QUE PARECE, LO QUE LA HACE POSIBLE *IN INFINITUM* AL MENOS EN PRINCIPIO. Y TAL ES EL PROBLEMA.

HUSSERL, *Lecciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*

PERO YO SOY PARA MÍ TAMBIÉN OBJETO SOLAMENTE EN LA MEDIDA EN QUE TENGO «AUTOCONCIENCIA», AUN CUANDO NO REFLEXIONE. SI NO LA TUVIERA, ENTONCES NO PODRÍA TAMPOCO REFLEXIONAR.

HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*

Introducción. Auto-afección como problema fenomenológico

ANTES DE INICIAR UNA POSIBLE DESCRIPCIÓN DEL FENÓMENO DE LA «auto-afección» en la filosofía de Husserl, es necesario indicar la importancia que tiene una investigación sobre esta para la fenomenología. El presente capítulo se propone demostrar su relevancia argumentando que, *sin una experiencia auto-afectiva del sujeto* no es posible el ejercicio fenomenológico mismo. Para sustentar lo anterior, es necesario resaltar a la fenomenología como un método *reflexivo* en el que se toma a la subjetividad —y en específico a la conciencia en tanto «corriente» de vivencias— como *objeto* de indagación particular. Al explorar por este tipo de experiencia reflexiva y sus consecuencias, se busca llegar a reconocer la necesidad de una condición primordial para su ejecución: un modo de *proto-conciencia* o *conciencia pre-reflexiva* que será vinculada con la experiencia auto-afectiva que se busca dilucidar. De este modo, en primer lugar me propongo señalar la fenomenología como un tipo de ejercicio reflexivo y las consecuencias que de ello se derivan —en particular, el problema de la regresión al infinito—; en la segunda parte me propongo defender, siguiendo a Zahavi (1999, 2005) una especie de conciencia pre-reflexiva que hace posible el ejercicio de la reflexión; por último, mostraré el vínculo, siguiendo nuevamente la lectura de Zahavi, entre este tipo de protoconciencia con la experiencia de la auto-afección.

La fenomenología como acto reflexivo

El método fenomenológico-trascendental propuesto por Husserl, expuesto plenamente en *Ideas I* (1913), plantea la necesidad de ejecutar una «suspensión del juicio» acerca de la *realidad* de aquello que cotidianamente se presenta en la experiencia como algo que *existe* con independencia nuestra, esto es, el mundo físico-social en el cual vivimos (Husserl, 1962, p. 135 [*Hua III/I*, 48]). Al realizar la llamada «epojé», este mundo objetivo no se pierde —pues ni siquiera se pone en duda su existencia—, sino que se descubre ahora como *fenómeno de conciencia*, es decir, se reconoce que toda su validez de sentido tiene como soporte trascendental —como condición de posibilidad— la experiencia de conciencia misma en razón a su estructura intencional. No se trata pues de fundamentar la *existencia* del mundo a partir de un sujeto trascendental, sino de aclarar su existencia, de validar su sentido. (Husserl, 1986, p. 61; 1962 p. 145, 147 [*Hua I*, 14, 57, 58]). En esa medida, el ejercicio propuesto por la fenomenología requiere a su vez un tipo de modificación por parte del que la realiza, pues toda la *realidad* suya —en tanto sujeto concreto en un mundo interpersonal y natural— y la de otros sujetos —como personas

que existen y cohabitan con él dicho mundo— también debe «ponerse entre paréntesis». En otras palabras, el ser humano *real* debe ser «desconectado» para dar lugar a los actos de conciencia, paso necesario para que la fenomenología pueda iniciar la descripción del modo como se constituye el sentido de dicho mundo objetivo a partir de esta «proto-subjetividad» (proto-subjetividad en razón a que esta no es la subjetividad plena —que es la persona humana concreta— aunque si corresponde con el «núcleo» sobre el cual es esta posible) (Husserl, 1986, p. 62 [*Hua* I, 60]). Al indagar por el modo de ser de estos *actos* de conciencia, reconocemos en ella su estructura noético-noemática, es decir, que no solo están dirigidos hacia algo —son conciencia de lo percibido, lo recordado, lo imaginado—, sino que todo aquello a lo que se dirige un acto de conciencia lo hace en un modo particular de aparición (percepción, recuerdo, imaginación). De este modo, no solo tenemos experiencia *de* algo, si no de ese algo de una manera propia —la llamada distinción entre la *cogitatio*, la ejecución del acto intencional, y la *cogitata* el algo al que está dirigido dicho acto (Husserl, 1962, p. 278 [*Hua* III/I, 168]). En otras palabras, distinguimos aquello hacia lo que va dirigida cualquier experiencia consciente, del modo como los objetos hacen aparición en el marco de las *vivencias* de conciencia.

Ahora bien, debido a que la fenomenología toma a la conciencia como *objeto* de investigación, es decir, busca dilucidar la estructura intrínseca de los actos de conciencia *mediante un nuevo acto consciente que los toma como objeto*, Husserl enuncia reiteradamente que la fenomenología consiste en un modo de reflexión, esto es, *un modo en el que el yo se toma a sí mismo como objeto*.[5] (Husserl, 1962, p. 253, 255 [*Hua* III/I, 165, 167]). De esta manera, teniendo en cuenta que el método fenomenológico toma a las *vivencias* de conciencia como objeto de análisis, o lo que es lo mismo, ejecuta un acto de reflexión (pues indaga, a través de actos de conciencia por la conciencia misma), puede afirmarse que la reflexión no es solo una posibilidad, sino una necesidad para que la propia fenomenología entre en marcha. Prueba de ello son los parágrafos §38, §45 y §77-§79 de *Ideas* I, en donde Husserl pone de pre-

5 En efecto, la reflexión es entendida como un acto peculiar de conciencia cuya característica principal es que toma a la conciencia como objeto de dirección intencional: «una reflexión del yo se dirige a ella, y ella se convierte entonces en *objeto* PARA el yo» (Husserl 1962 p. 251 [*Hua* III/I, 162]). A pesar de que es posible considerar distintos tipos de reflexión, su cualidad principal radica en que involucra *dos elementos fundamentales*, a saber, aquello que refleja y lo reflejado, indicando su naturaleza relacional (Zahavi, 2005, p. 90; León, 2018, p. 17). Por lo pronto, llamamos la atención sobre la cualidad de la reflexión de *tomar como objeto* las vivencias. Para las particularidades de la reflexión en Husserl véase León (2018, p. 77); además, sugiero consultar *Fenomenología como un modo «no natural» de reflexión* (Zahavi, 1999, p. 50).

sente a la fenomenología como vía *reflexiva* de las vivencias de conciencia: «el método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de reflexión» (Husserl, 1962, p. 250[*Hua* III/I, 162]).

> La reflexión es, según lo acabado de exponer, un título para actos en los cuales la corriente de vivencias con todos sus múltiples sucesos (momentos de las vivencias, elementos intencionales) llega a ser apresable y analizable con evidencia. La reflexión es, así podemos también expresarlo, el título del método de conciencia para el conocimiento de la conciencia en general. (Husserl, 1962, p. 254 [*Hua* III/I, 165])

La reflexión así expresada puede entenderse entonces como un modo de autoconciencia (self-awareness)[6], un modo de percatarse de sí mismo cuya posibilidad está siempre disponible, esto es, es una posibilidad *ideal* aplicable a *toda* vivencia de conciencia (Husserl, 1962, p. 256 [*Hua* III/I, 168]). Al ahondar en las características de este tipo peculiar de autoconciencia de sí puede alcanzarse ciertas diferencias cruciales con respecto a otro tipo de vivencias intencionales. Por ejemplo, en una experiencia perceptual, es posible hacer una distinción entre el objeto al que está dirigida esta experiencia y al modo de aparición de esta, indicando que la primera está en una dirección «trascendente», mientras la última forma parte «*inmanente*» de la conciencia (Husserl, 1962, p. 299 [*Hua* III/I, 207]). En otras palabras, sabemos que la manzana vista es de dirección «trascendente» porque no puede identificarse sin más con la corriente de conciencia en la que llega a aparecer. Sin embargo, en la reflexión esto no ocurre, pues aquello *a lo que va dirigido el acto intencional y aquel que ejecuta el acto de reflexión corresponden en un sentido a el mismo yo*, forman parte de la misma corriente de vivencias, son ambas de dirección inmanente (Zahavi, 1999, p. 185). El problema surge cuando

6 La afirmación según la cual la reflexión corresponde con un modo de «autoconciencia» puede discutirse, si se tiene en cuenta que el acto de reflexión y aquello hacia lo que se dirige dicho acto, no son, en sentido estricto, la misma experiencia (Zahavi, 1999, p. 187). Sin embargo, una condición para la reflexión consiste en que aquello a lo que tiende intencionalmente debe formar parte de la misma corriente de conciencia que el acto reflexivo. Así, es necesario explicar además cómo es posible la identificación de ambas vivencias como siendo parte de la misma corriente de conciencia. En efecto, para que haya auto-conciencia se requiere no solo que A sea conciente de B, sino que además en ese acto sea conciente de B como siendo idéntico de A (Zahavi, 1998, p. 22). Sin embargo, si se considera la autoconciencia en este sentido restrictivo, no podría haber autoconciencia en absoluto, pues la conciencia es flujo cambiante de vivencias siempre nuevas. Por esta razón, la reflexión puede tomarse como un modo de autoconciencia o «self-awareness» en la medida que identifica dos o más experiencias como formando parte de la misma corriente de conciencia y por ende siendo del mismo yo.

reconocemos además que la reflexión, por tratarse de un acto adicional de conciencia, genera una *modificación de conciencia de su objeto*[7] haciendo que la vivencia a la que se dirige pase al modo de «vivencia reflejada». En razón a lo anterior, se presenta una «fractura» o «división» entre el acto reflexivo y el acto que es objeto intencional de este, por lo que, en otro sentido, ambos actos no pueden equipararse, de lo contrario el acto reflexivo se haría innecesario —pues es precisamente gracias a la reflexión que el acto de conciencia se hace apresable en «evidencia» (Husserl, 1962, p. 254 [*Hua* III/I, 165]); Zahavi, 2005, p. 88). En consecuencia, es necesario distinguir entre la vivencia *irreflejada* —también denominada vivencia pre-dada, originaria, primitiva, ahora vivo o proto-vivencia—, de la vivencia una vez se convierte en objeto de reflexión, la vivencia *reflejada* (Husserl, 1962, p. 256 [*Hua* III/I, 167]); Zahavi, 1999, pp. 186-187). Una forma de exponer esta diferencia se encuentra cuando se afirma que las vivencias, en el momento en que ocurren, no están «ante la mirada» del yo *y solamente son vividas* mientras que, al realizar la reflexión, ocurre una *vuelta de la mirada* hacia aquello antes no «visto»:

> [...] viviendo en el *cogito*, no tenemos conciente la *cogitatio* misma como *objeto* intencional; pero en todo momento puede llegar a serlo; a su esencia le pertenece la posibilidad de principio de una *vuelta «reflexiva» de la mirada*, y naturalmente en forma de una nueva *cogitatio* [...] En otras palabras, toda *cogitatio* puede llegar a ser objeto de una llamada «percepción interna.[8] (Husserl, 1962, p. 158 [*Hua* III/I, 77])
>
> Hay que diferenciar por tanto entre el ser prefenoménico de las vivencias —su ser previo al giro de la reflexión que se vuelve hacia ellas— y su ser como fenómenos. En virtud del volverse atento y de la captación, la vivencia adquiere un nuevo modo de ser: resulta «distinguida», «destacada», y este distinguirla no es otra cosa que la captación, y la distinción no es sino ser captada, el ser objeto del giro de la mirada. (Husserl, 2002, p. 152 [*Hua* X, 127])

No obstante, ¿cómo es posible que la reflexión logre capturar características de la vivencia irreflejada, si al tomarla como objeto la modifica? y,

7 «Se habla aquí de modificación en tanto que toda reflexión surge esencialmente de cambios de actitud en virtud de los cuales una vivencia o un dato vivencial previamente dado (el irreflejado) experimenta una cierta transmutación, justo en el modo de la conciencia reflejada (o lo conciente reflejado)» (Husserl, 1962, p. 254 [*Hua* III/I, 166]).

8 La identificación de la reflexión como «percepción» interna no es ajena a dificultades, si se tiene en cuenta, como se mostrará más adelante, que en la vivencia irreflejada debe aceptarse también un modo de «percepción». En la sección «auto-afección y su apertura hacia lo ajeno: tiempo e impresión» del presente libro, se trabajará este problema en mayor detalle.

además, ¿cómo es posible la «autoconciencia» en la reflexión, esto es, como ocurre la identificación entre la vivencia de reflexión y la vivencia que es objeto de esta como siendo parte de la misma unidad de conciencia? Así, acudir a la reflexión cómo *vía* para acceder a las vivencias de conciencia trae consigo la dificultad de reconocer si la vivencia en el momento en que ocurre, es decir, cuando es previa a ser objeto de reflexión —la vivencia irreflejada— corresponde con la vivencia que es *objeto* de la conciencia en el acto posterior de reflexión. La pregunta es importante porque la vivencia original, al hacerse *objeto* en la reflexión, sufre inevitablemente una modificación (Zahavi, 2005, p. 88). Por esta distinción, la reflexión es justamente entendida como *una vivencia nueva* en relación con la vivencia original, pero ¿no trae ello el problema radical de no poder acceder a la vivencia original, tal como ella se da en el presente? Es decir, ¿no se manifiesta la propia imposibilidad de acceder a las vivencias irreflejadas?

Características de la vivencia irreflejada y alcance de la reflexión

Husserl era consciente de la dificultad que trae consigo una descripción de la vivencia irreflejada,[9] sin embargo, no lo considera un problema que no pueda ser resuelto una vez se reconozca el alcance que tiene la reflexión. En efecto, para Husserl la reflexión no solo permite dar cuenta de las características de la vivencia *una vez ha dejado de ocurrir,* sino que también hace posible distinguir que la vivencia —que es su objeto intencional— presenta el rasgo de *haberse dado anteriormente de modo irreflejada*. En otras palabras, no solo gracias a la reflexión es posible dilucidar con mayor detalle las características de la vivencia, sino que también permite reconocerla como aquella que *pasó o que fue vivida previamente*. La reflexión solo tiene sentido porque su objeto intencional (la vivencia reflejada) se presenta como *habiéndose dado anteriormente de otro modo* (Husserl, 1962, p. 251 [*Hua* III/I, 163]).

9 Prueba de lo anterior es el §79 de *Ideas I* en el que toma en consideración la crítica de Watt, según la cual no es posible acceder a la estructura la vivencia irreflejada en virtud a la modificación que sufre en la reflexión y en consecuencia, se hace imposible la descripción de la estructura esencial de vivencia alguna: «Tan pronto como su mirada se vuelve hacia la vivencia, esta se convierte por vez primera en aquello que ahora se le ofrece; tan pronto como aparta la mirada, la vivencia se convierte en otra. La esencia captada es solo esencia de la vivencia reflejada, y la opinión de poder llegar mediante la reflexión a conocimientos absolutamente válidos, que tengan validez para las vivencias en general, reflejadas o no reflejadas, es completamente infundada. "¿Cómo establecer estados", así sea solo como posibilidades esenciales, "de lo que no se puede tener ningún saber?"» (Husserl 1962 p. 261 [*Hua* III/I, 173]).

Así, que la reflexión sea una vivencia modificada no es para Husserl una imposibilidad para conocer cómo esa vivencia se da originariamente. Precisamente porque sabemos que la reflexión modifica «algo» previo, algo que ya ha sido «dado» (específicamente pre-dado), estamos en capacidad de saber que ello se debe a una *vivencia originaria que la hace posible*. De esta manera Husserl busca controvertir aquellos que consideran que por la vía reflexiva no es posible dar cuenta de los rasgos esenciales de las vivencias en general. Lo anterior lo argumenta tomando en consideración la propia crítica de un posible detractor de la reflexión como camino de esclarecimiento de las vivencias de conciencia: Según Husserl, en el acto mismo de negar la posibilidad de la reflexión, el detractor concede que hay «verdad» en el enunciado que proviene de él, y dado que ese acto no es otro que un ejercicio reflexivo (pues se está emitiendo un juicio sobre una vivencia previa), su propio acto termina validando aquello que quiere negar (Husserl, 1962, p. 263 [*Hua* III/I, 174]). Otra forma de presentar este argumento vendría por medio del recuerdo: Al ser esta un tipo de experiencia que está dirigida hacia una experiencia previa, debemos reconocer —para que podamos distinguirlo como experiencia de un recuerdo y no un acto imaginario— que *tiene acceso a contenidos esenciales* de la experiencia original —por ejemplo, que se trataba de una experiencia visual y no auditiva (1962, p. 263 [*Hua* III/I, 174]). Identificando qué es aquello que se modifica en la reflexión, es decir, reconociendo que la transformación está puesta en el *modo, o acto* —por ejemplo, la diferencia entre percibir una manzana y reflexionar sobre el acto en el que se da perceptualmente la manzana— y no en el *objeto intencional* de la vivencia originaria (manzana), podemos saber en el mismo acto reflexivo sobre el objeto intencional de la vivencia original, es decir, es posible dar cuenta del sentido detrás de las vivencias no reflejadas gracias a la reflexión, pues el objeto intencional del acto original se conserva. Por ejemplo, si en la vivencia original vemos la manzana, sabemos en el acto de recordar ciertos datos del objeto de esa vivencia: que es roja, que tiene x o y proporciones etc. En otras palabras, lo modificado es el modo de presentación más no aquello que se presenta «La reflexión altera el modo en el cual el acto primario es experienciado, más no cambia el contenido del acto» (Zahavi, 1999, p. 187).[10]

10 «Reflection alters the mode in which the primary act is experienced, it does not change the content of the act». Lo anterior no quiere decir, sin embargo, que la reflexión logra apresar «idénticamente» los contenidos de la vivencia irreflejada, pues no se trata de una mera reproducción de la experiencia anterior (de allí que se trate de una experiencia «nueva»). Las reducciones fenomenológicas buscan justamente lograr apresar adecuadamente los contenidos de la reflexión.

Aunque Husserl considere que esta naturaleza de lo irreflejado puede alcanzarse mediante la reflexión, la diferencia entre ambos tipos de experiencia daría cuenta justamente de esta dificultad. Prueba de ello son las críticas de Natorp a este método reflexivo, y en especial, *a los intentos de acceder a la vida subjetiva mediante la intencionalidad-objetivante*[11] (Zahavi, 2003, p. 156). En efecto la reflexión, al provocar la «fractura» entre lo reflejado y aquello que refleja, distingue la *subjetividad* operante (que comprendemos como la conciencia intencional) de la *objetividad* (aquello a lo que esta se dirige), de modo que aún en el caso en el que la dirección intencional se dirija hacia sí mismo, igual se presenta esta «división» pues se está apuntando hacia la *subjetividad objetivada*, es decir, no logra evitar que su análisis sea acerca del sujeto únicamente en tanto *objeto*. Pensar el sujeto en tanto objeto de conciencia es evadir justamente la esencia misma de aquello que se busca, la experiencia puramente subjetiva. Teniendo en cuenta que la vivencia o actos de conciencia en su modo original de darse no pueden atribuirse como *objetos* de experiencia, deben tomarse entonces como rasgos puramente subjetivos (Zahavi, 2003, p. 156; Zahavi, 2005, p. 74). Con ello, solo puede aceptarse que esta subjetividad irreflejada operante no puede ser plenamente alcanzada mediante la reflexión (Zahavi, 2003, pp. 156, 158; Zahavi, 2005, p. 75).[12]

Aún si se concede que la vía reflexiva permite dar cuenta de la estructura de las vivencias originarias, es posible preguntarse también por el modo en que se da ese tipo de experiencia originariamente, es decir, *cuestionar este tipo de «pre-dación» de la vivencia irreflejada,* aquella que es vivida como pura subjetividad y no dada «ante la mirada» de la reflexión ¿es acaso posible decir algo más allá del modo como se da fenomenológicamente?

11 Si bien inicialmente es posible pensar que la intencionalidad conlleva de por sí una relación entre un sujeto y un objeto al que se dirige, es posible ilustrar casos donde la intencionalidad no tiende hacia objetos. Un ejemplo, importante de lo anterior es la intencionalidad instintiva, trabajada posteriormente por el autor (*Hua* XLII, p. 83). Por esta razón, menciono específicamente los casos en que se refiere a la intencionalidad dirigida a objetos como *intencionalidad objetivante* (Zahavi, 1999, p. 53).

12 Sin embargo, lo anterior no lleva a Natorp a negar la posibilidad de un cierto acceso a la vida subjetiva, a pesar de que no sea aceptando el alcance de la reflexión. Para este autor, una descripción de la subjetividad solo es posible mediante una *neutralización* de la división provocada por la reflexión, es decir, *reconociendo los resultados de los análisis reflexivos como expresión inauténtica de la vida subjetiva pura* (Zahavi, 1999, p. 53).

Conciencia de las vivencias originarias, Brentano y la regresión al infinito

A pesar de que el argumento de Husserl busca defender el ejercicio de la reflexión y el alcance que tiene con respecto al acceso a las estructuras de las vivencias de conciencia, lo anterior permite derivar la pregunta acerca del modo en que se da la experiencia de manera original. Otra forma de presentar este problema consiste en preguntarse *por el estatuto de la vivencia en el momento en que ocurre,* en vez de argumentar acerca de si esta puede o no ser descrita mediante la reflexión. En otras palabras, si bien la conciencia puede dirigirse a su propia corriente de vivencias mediante el acto reflexivo, esto es, prestar atención a alguna vivencia pasada de la corriente y atender[13] a ella, en lo que corresponde a la vivencia original ¿acaso no es posible ya, en ese nivel, asegurar también un percatarse del acto? Cuando un acto de conciencia tiene como objeto intencional aquello que no pertenece a la misma corriente de vivencias, por ejemplo, cuando tenemos experiencia visual de un objeto. ¿Qué pasa con el acto donde ello ocurre?, ¿somos también conscientes de este o solo es posible la conciencia de la vivencia original mediante la reflexión?, es decir, ¿requerimos de un acto adicional que tome como objeto a ese acto para hacerse consciente?

Este problema ya era motivo de dificultades no solo para Husserl, sino para Brentano. Por ejemplo, en su *Psicología desde un punto de vista empírico* (1874). Brentano busca evitar dos posibilidades igualmente problemáticas (Brentano, 1973, p. 79; Zahavi, 2005, p. 37): la primera, que nuestros propios actos mentales ocurren de manera no consciente (pues en tal caso solo somos conscientes de los objetos a los que está dirigido el acto intencional y no el acto en el que dichos objetos se dan) lo cual es problemático, pues estaríamos diciendo que los actos de conciencia no se dan a la conciencia[14],

13 Zahavi llega a señalar el «prestar atención» a un objeto de la percepción como una forma de reflexión. (Zahavi, 1999, p. 105). Sin embargo, parece distinguirse del tipo de reflexión dirigido hacia una experiencia *ya* ocurrida, pues en este caso es más claro que se trata de un *nuevo* acto de conciencia. El prestar atención a un objeto debe entenderse entonces como un acto de reflexión en la medida que busca poner en evidencia rasgos del objeto intencional. Empero, la duda acerca de sí se trata de un acto adicional de conciencia queda en pie.

14 La idea de que los actos mentales no son conscientes en el momento en que ocurren no es, sin embargo, descartada por teóricos contemporáneos de la conciencia (Zahavi, 2005, p. 18; Janzen, 2008). Por ejemplo, según la High Order Theory of Consciousness (HO), para que los actos mentales sean conscientes se requiere de un *segundo acto* de orden superior que la tome como objeto. Planteando así la relación entre estados mentales inferiores y superiores, esta teoría busca señalar que, para que haya un acto consciente, no basta con las propiedades intrínsecas de la experiencia: se requiere de un

o lo que es lo mismo, que hay inconsciencia en la conciencia.[15] La segunda, de *negar* la posibilidad de actos no conscientes, se debe aceptar *una regresión al infinito*, pues si queremos explicar cómo ocurre la conciencia de un acto, debemos aceptar que la conciencia debe tomarse a sí misma como objeto, pero para ello se debe recurrir a un nuevo acto de conciencia que tome como objeto a la conciencia del acto anterior, y así sucesivamente (Zahavi, 2005, p. 37)[16]. El problema estriba en que, si no hay una propiedad intrínseca al acto que la haga consciente, entonces no sería posible dar cuenta de la «autoconciencia» o la identificación de ambos actos —el irreflejado y el acto reflexivo— como haciendo parte de la misma corriente de conciencia, de ahí la regresión.

La salida de Brentano para solventar el problema de los actos de conciencia no conscientes será reconocer que, lejos de ser un nuevo acto mental, la conciencia de sí es un *efecto interno* de toda experiencia, es decir, que ser conscientes de algo involucra ya el ser conscientes del acto mismo: no necesito ejecutar el acto particular adicional «prestar atención al acto», porque en cada uno de ellos estoy atento [*aware*] a *mi* propia experiencia «hay una conexión especial entre el objeto de la presentación interna y la presentación en sí misma, tal que ambos pertenecen a uno y el mismo acto mental» (Brentano, 1973, p. 98). Sin embargo, intentando explicar cómo es posible este fenómeno acude a la intencionalidad [de objetos] —y no sin justificación, pues para él es esta característica la que determina la diferencia de los fenómenos psíquicos sobre los físicos (Brentano, 1973, p. 68)—: así, afirma

……..

estado mental adicional, sea de naturaleza perceptual o conceptual, que dé cuenta de ese estado inicial (Janzen, 2008, p. 87). Sin embargo, se plantea un desafío para esta teoría pues debe dar una explicación de cómo es posible que, *a nivel fenomenológico*, sí tengamos conciencia de los actos de conciencia en el momento en que ocurren. Por ejemplo, al observar una manzana, no solo se tiene conciencia de la manzana sino también de estar *observando la manzana* (Janzen, pp. 99-102).

15 Si bien Brentano indica que esta posibilidad es de por sí paradójica para autores como Locke o Mill, reconoce que, al menos *a priori*, no hay imposibilidad de que existan objetos conscientes sin la conciencia del acto en que tuvieron lugar. Sin embargo, Brentano decide presentar una alternativa a esta posibilidad con el fin de evitar posibles problemas que se derivan de considerar actos mentales inconscientes (Brentano, 1973, p. 79). En todo caso, es claro que para Brentano no puede hablarse de acto mental sin su correspondiente conciencia de este (Brentano, 1973, p. 94).

16 De hecho, Husserl reconoce la posibilidad ilimitada de nuevas reflexiones sobre las vivencias «Pero las reflexiones son a su vez vivencias y pueden en cuanto tales tornarse sustratos de nuevas reflexiones y así *in infinitum*, con generalidad de principio» (Husserl, 1962, p. 251 [*Hua* III/I,162]). En otras palabras, Debido a que la reflexión es, en sí misma, un *acto* de conciencia, y teniendo en cuenta que la reflexión puede realizarse sobre cualquier acto, es posible, en principio, ejecutar una reflexión sobre un acto reflexivo *ad infinitum*.

que en una sola experiencia mental están involucrados dos *objetos intencionales*: Por un lado, el objeto al cual dirijo mi mirada «temática», es decir al cual se le presta atención o es objeto de interés (que será denominado objeto primario), y por otro, al acto de presenciar ese objeto (llamado objeto secundario). Esta doble direccionalidad intencional tiene la consecuencia importante de que el *acto intencional debe pensarse como un (segundo) objeto inherente a toda experiencia* (Brentano, 1973, p. 94)[17]

Pero ¿no es justamente gracias al acto peculiar de la reflexión que los actos de conciencia se hacen *objeto* intencional? La respuesta de Brentano resulta insatisfactoria para Husserl debido a que trae como consecuencia afirmar que reflexionamos de manera continua y constante en cada acto de conciencia, lo cual no ocurre (Zahavi, 2005, pp. 38, 60): en efecto, no puede hablarse de actos «auto-concientes» de manera intencional porque entonces se estaría afirmando que todo acto de conciencia es inherentemente reflexivo, lo cual diluye la diferencia entre estos tipos de actos con, por ejemplo, la percepción. Si cada acto es ya reflexivo, no habría entonces diferencia entre la vivencia irreflejada y la reflejada y no habría necesidad de tomarse a sí misma como objeto en un acto posterior. En consecuencia, para Husserl, la reflexión ocurre como un *acto nuevo* siempre posible por la conciencia, es decir, se da como acto *libre* por parte del sujeto y por esa razón no puede darse de manera constante en la experiencia:

> En contraste con Brentano, sin embargo, Husserl no creía que la percepción interna está siempre presente. Al contrario, acompaña nuestras experiencias solo bajo circunstancias inusuales, ya sea siempre que dirigimos nuestra mirada intencional afuera del mundo de objetos hacia nuestras experiencias, esto es, siempre que reflexionemos. (Zahavi, 2005, p. 39)[18]

Pero ¿cómo logra Husserl escapar a la inevitable regresión al infinito a la que conduce una lectura reflexiva de la autoconciencia? ¿Cómo es posible en últimas el percatarse de la propia conciencia por vías no reflexivas?

17 «If we do not suppose the existence of an unconscious consciousness, there is only *one* hypothesis which seems to allow us to avoid the conclusion that there is an infinite complication of mental life. This hypothesis assumes that the act of hearing and its object are one and the same phenomenon, insofar as the former is thought to be directed upon itself as its own object» (Brentano, 1973, p. 94).

18 «In contrast to Brentano, however, Husserl did not believe such an inner perception to be always present. On the contrary, it accompanies our experiences only under inusual circumstances, namely whenever we turn our intentional gaze away from the worldly objects and toward our experiences, that is, whenever we reflect» (Zahavi, 2005, p. 39).

Conciencia de sí pre-reflexiva

Afrontando el problema de la regresión al infinito. Carácter pre-reflexivo de la conciencia

El verdadero problema detrás de la pregunta por el estatuto de los actos de conciencia consiste en conocer si la conciencia *solo* puede percatarse de sí misma cuando se toma como *objeto* intencional, es decir, si todo percatarse de sí [expresado en términos de «self-awareness»] es de naturaleza reflexiva. En otras palabras, la dificultad consiste en saber si el proyecto fenomenológico de Husserl no admite otro tipo de experiencia, —incluida la conciencia sobre sí misma— que no escape a la estructura sujeto-objeto de la intencionalidad. Una primera interpretación consiste en afirmar que para Husserl la única manera de que la conciencia tenga experiencia de sí misma es a través de la reflexión, es decir, del ejercicio en el que se toma a ella misma como *objeto* de un acto intencional. Afirmaciones acerca de la necesidad de la reflexión para el acceso a la conciencia encontrados en los parágrafos señalados de *Ideas I* han sugerido, según la lectura tradicional (Zahavi, 2005, p. 40)[19], que en Husserl la vía intencional es el auténtico camino para que la conciencia tenga *experiencia* de sí misma y en consecuencia no es posible acceder por otro medio a esa conciencia originaria, a la conciencia que ejecuta los actos irreflejados. Bajo esta lectura, la conciencia de sí no escapa a la estructura intencional, y, por tanto, toda experiencia de conciencia —sea de sí o de algo ajeno a ella— recae en la figura sujeto-objeto (Zahavi, 2005, p. 40)[20].

Sin embargo, y como el propio Zahavi señala, esta lectura de la fenomenología de Husserl no solo no resuelve los inconvenientes que una lectura netamente reflexiva de la autoconciencia trae consigo (y que Brentano ya había revelado, a saber, la necesidad o de aceptar actos de conciencia no conscientes o regresiones al infinito), sino que van en contravía de la propia exposición del autor, si se tiene en cuenta que Husserl busca también evitar ambas consecuencias. La fuente de esta interpretación reflexiva de la autoconciencia viene dada por el hecho de que Husserl enuncia que la única manera de *saber* algo acerca de los actos de conciencia se da por la reflexión

19 Zahavi presenta a lectores de este tipo a Frank, Henrich y a Tugendhat (Zahavi, 2005, p. 40) «Thus Henrich, Frank and Tugendhat all accuse Husserl of defending a reflection theory of self-awareness, of taking object-intentionality as the paradigm of every kind of awareness» (Zahavi, 1998, p. 53).

20 Esta interpretación ha llevado a que se articulen la fenomenología de Husserl con la teoría de nivel superior de la conciencia (High order theory of consciousness). En ambos casos se afirmaría que solo a través de un acto adicional es posible la conciencia del acto (Zahavi, 2005, p. 40).

(Husserl, 1962, p. 257 [*Hua* III/I, 168]; Zahavi, 1999, p. 55). Sin embargo, que la reflexión sirva para hacer evidentes rasgos esenciales de las vivencias —o lo que es lo mismo, que solo podamos conocer de ella mediante la reflexión—, no indica que no se tenga la *conciencia* de esa vivencia irreflejada cuando ocurre originalmente —pues Husserl reconoce que hay conciencia de la vivencia original, aunque no esté «ante la mirada» del yo, esto es, aunque no se dé como objeto intencional (Husserl, 1962, p. 158 [*Hua* III/I, 77]). En consecuencia, debe decirse que hay *un modo de «conciencia» en la vivencia irreflejada que no es de naturaleza reflexiva (aunque es susceptible de convertirse objeto de reflexión), que no corresponde con una experiencia del tipo sujeto-objeto intencional* (Zahavi, 1999, p. 53). En esa medida, se habla de una forma de «proto-conciencia» pre-reflexiva, que no corresponde propiamente al esquema intencional. Con la inclusión de este tipo de experiencia se busca evitar, por un lado, la necesidad de la regresión al infinito, pues permite entender cómo la conciencia del acto no requiere de un ulterior acto para darse a la conciencia —pues ya fue «pre-dada» antes de la reflexión— y, por otro lado, evita la necesidad de acudir a un *doble objeto* de conciencia (como Brentano), pues mantiene el carácter deliberado y no permanente de la reflexión:

> Lo que no cabe es malentender la protoconciencia, la protoaprehensión, o como quiera llamársela, en el sentido de un acto aprehensor. Sin contar con que sería una descripción patentemente falsa de la situación, se vería uno enredado en dificultades insolubles. Pues si se dice que todo contenido viene a conciencia únicamente por medio de un acto de aprehensión dirigido a él, surge al punto la pregunta por la conciencia en que este acto de aprehensión, que sin duda es él mismo un contenido, es consciente, y el regreso al infinito se hace inevitable. En cambio, si todo «contenido» es en sí mismo y necesariamente «proto-consciente», la pregunta por una ulterior conciencia dadora del mismo resulta carente de sentido. (Husserl, 2002, p. 143 [*Hua* X, 119])

Lo anterior trae importantes consecuencias para el modo de comprender la naturaleza de la autoconciencia, ya que se está afirmando *que hay un tipo de experiencia de sí que no es intencional-objetiva (la conciencia de la vivencia original)*, si bien se reconoce que esta *solo* puede llegar a *conocerse* mediante la reflexión, esto es, mediante un ejercicio intencional. Siendo así, ¿en qué consiste este percatarse de sí pre-reflexivo (pre-reflective self-awareness)?

Características de la conciencia pre-reflexiva no intencional-objetiva

La pregunta acerca de la naturaleza de los actos de conciencia ha arrojado como resultado tres posibles posiciones: 1) aceptar que la vivencia original no ocurre de manera consciente (lo cual ni Brentano ni Husserl aceptan), haciéndose necesario un *nuevo* acto de conciencia que la tome por objeto 2) distinguir que en el mismo acto de conciencia hay un doble objeto intencional, uno dirigido hacia el contenido (objeto primario) y otro dirigido hacia el acto mismo (objeto secundario) (lo cual acepta Brentano pero rechaza Husserl) y 3) Reconocer un modo de conciencia pre-reflexivo, no intencional objetivo (propuesta de Husserl). Ahora bien, esta última posibilidad hace explicita una dificultad ya presente en la crítica de Natorp, según la cual *la vivencia originaria, por tratarse de una experiencia subjetiva, no puede darse a la conciencia de manera intencional objetiva* (lo cual Husserl reconocería) aunque pueda llegar a conocerse mediante la reflexión (lo cual Natorp rechaza y Husserl acepta).

De este modo, es posible afirmar que en Husserl considerar la «autoconciencia» únicamente en términos de la relación sujeto-objeto es limitada, ya que deja de lado la posibilidad de describir un modo de «percatarse» de la conciencia previa a la reflexión (*pre-reflective self-awareness*) (Zahavi, 1998, p. 206; 1999, p. 53; 2005, pp. 50, 80). Dado que para que haya una reflexión su objeto debe haber sido dado previamente —esto es, la vivencia originaria pre-tematizada o irreflejada—, así mismo la conciencia de este debe haber sido dada previamente a sí misma en dicho acto original para que pueda ser tematizada en un acto posterior. Es por esta razón que se enuncian dos sentidos del carácter «*fundado*» de la reflexión, pues esta presupone no solo el acto donde aparece el objeto intencional, sino el percatarse de la propia vivencia que permite, en la reflexión, reconocerla como *suya* (Zahavi, 1999, p. 54; 1998 p. 207). Lo anterior daría cuenta, por ejemplo, que en el acto de reflexión no ocurre una «creación» de aquello a lo que está dirigido, pues ya ha sido «pre-dado» a la conciencia, sino que con ella se genera un «esclarecimiento» —y no un falseamiento— de aquello que constituye su objeto (Zahavi, 1999, pp. 56, 188). De esta forma, la reflexión no se entiende como una actividad que hace que su objeto emerja a la conciencia, sino que aparece como aquella que permite destacar e iluminar lo que estaba dado —si bien de una manera muy rudimentaria— a la conciencia. En últimas, si la reflexión solo es posible porque su objeto ha sido pre-dado, *la conciencia reflexiva depende de una conciencia pre-reflexiva que la hace posible*.

Ahora bien, dada la importancia de esta «conciencia pre-reflexiva» ¿qué puede llegar a decirse sobre esta? Para dilucidar este modo peculiar de «autoconciencia» pre-intencional objetiva, Zahavi recurre a la distinción entre percibir (*Wahrnemen*) y vivir (*Erleben*), rastreable en las *Investigaciones Lógicas* (Husserl, 1976, p. 478 [*Hua* XIX, 360]) (Zahavi, 1999, p. 54; 2005, p. 40). Si bien en la vivencia originaria la conciencia está dirigida hacia su objeto —y por tanto lo percibe—, el acto por el cual ese objeto es dado también se da de modo consciente, pero no porque también estemos dirigidos temática o intencionalmente a él, sino porque *vivimos* el acto:

> El fenómeno de la cosa (la vivencia) no es la cosa aparente, la cosa —que se halla frente— a nosotros supuestamente en su propio ser. Como pertenecientes a la conexión de la conciencia, vivimos los fenómenos; como pertenecientes al mundo fenoménico, se nos ofrecen aparentes las cosas. Los fenómenos mismos no aparecen, son vividos. (Husserl, 1976, p. 478 [*Hua* XIX, 359-360])
> anterior a la reflexión uno *percibe* el objeto intencional, pero uno tiene *experiencia* del acto intencional. A pesar de que no estoy intencionalmente dirigido al acto (esto solo pasa en la subsecuente reflexión, donde el acto es tematizado), no es inconsciente sino conciente, esto es el pre-reflexivo percatarse de sí.[21] (Zahavi, 1999, p. 54)

Una dificultad que puede presentarse consiste en saber si es posible determinar algún contenido de conciencia que no sea intencional, es decir, que si no es justamente esta característica fundamental de la intencionalidad la que imposibilita la idea de una conciencia de sí no objetiva (como pensaba Brentano). Sin embargo, la propia descripción de la estructura de la conciencia pura ha revelado *elementos no intencionales y por tanto pre-objetivos de la conciencia*. Así, para Zahavi la prueba de que es posible hablar de elementos *conscientes* sin que por ello se trate de *objetos intencionales* en Husserl viene dada por la descripción misma de *los contenidos de sensación o datos hyléticos (hylé)*. En efecto, las sensaciones son *vividas* (*erlebt*) y aprehendidas o tematizadas en un objeto gracias al acto particular que les otorga sentido —noesis—, constituyendo así la vivencia intencional. En efecto, Husserl establece la distinción entre los datos de sensación —en tanto *contenidos* «ciegos» que solo adquieren sentido en los actos donde hacen aparición (el matiz rojizo,

21 «Prior to reflection one *perceives* the intentional object, but one *experiences* the intentional act. Although I am not intentionally directed at the act (this only happens in the subsequent reflection, where the act is thematized), it is not unconscious but conscious, that is prereflectively self-aware». Pese a esta diferencia, aun no es claro que se gana al afirmar que el acto es vivido y no percibido.

la figura determinada, sensación de calor o frío etc.) (Husserl, 1962, p. 282 [*Hua* III/I, 192]), el acto consciente o noesis, que corresponde al «cómo» de aquello que aparece (percibir, recordar, imaginar, juzgar etc.) y el objeto del acto, esto es, aquello a lo que está dirigido el acto intencional (lo percibido, lo recordado, lo imaginado, lo juzgado). Estos contenidos de sensación no son intencionales, sino condiciones para que haya intencionalidades; así el mero «dato de sensación» aislado no se dirige a algo, no es *de*; pues una vez estos son cobijados por un acto particular cobran sentido: el dato rojo pasa a ser el rojo *de la* manzana. En este caso, hablamos de algo «pre-dado» a la conciencia que sin embargo *no es objeto intencional de esta*:

> Que el correspondiente total de sensaciones o imágenes es *vivido* y, en tal sentido, es consciente, no quiere decir, no puede querer decir que sea *objeto* de una conciencia, en el sentido de un percibir, de un representar, de un juzgar dirigido sobre él. (Husserl, 1976, p. 336 [*Hua* XIX, 165]).

En consecuencia, los datos de sensación no son «dados» como objetos, sino como *experiencias subjetivas vividas*, son el nivel más básico de experiencia pre-temática de toda intencionalidad, en palabras de Husserl, son las «tenencias que se imponen AL YO, los primeros «haberes subjetivos» del yo (Husserl, 2005, p. 262 [*Hua* IV, 214]) y al ser componentes mismos del acto que les da sentido, no son percibidos, sino *vividos*. Así, el percatarse de la conciencia pre-reflexiva ocurre por la particularidad propia de los actos —y de la hylé— de ser *vividos*, más no percibidos (Zahavi, 2005, p. 40).

Una descripción de la conciencia pre-reflexiva debe tratar entonces del dato hylético y de las vivencias como experiencias subjetivas pues estás, si bien hacen posible la intencionalidad, no son en sí mismas intencionales. De este modo, en cualquier experiencia conciente estamos dirigidos hacia objetos «constituidos», vemos sillas, mesas arboles etc, dadas como «unidades», pero ello es posible en razón a *síntesis* de múltiples datos de sensación en un marco noético. Así, tanto estas sensaciones como los actos en donde aparecen pertenecerían a la esfera puramente «subjetiva», de la esfera inmanente (los objetos noemáticos son también en un sentido «subjetivos», pero en sentido trascendente) y por ende son dados pre-reflexivamente a la conciencia[22].

22 Husserl señala la posibilidad de realizar un ejercicio reflexivo no solo en sentido noemático (dirigido a objetos), sino noético e incluso hylético «lo que vivenciamos actualmente (o tenemos consciente de modo irreflejado [...]), no lo VEMOS. Se precisa, pues, del cambio de actitud, se precisa de las diferentes reflexiones hyléticas, noéticas, noemáticas» (Zahavi, 2017, p. 26 [*Hua* III/I, 349,453]).

Por otra parte, una posibilidad para poder describir las características de esta conciencia pre-reflexiva reside en compararla con rasgos propios de la conciencia reflexiva. De este modo, si la reflexión consiste en un acto deliberado, el percatarse de sí pre-reflexivo se caracteriza por darse a la conciencia de manera *no voluntaria*, es decir, es un tipo de experiencia en la que el sujeto no tiene control alguno sobre su ejecución, simplemente *le* ocurre. De igual manera, este tipo de conciencia se da de manera no «temática», es decir, no es un tipo de conciencia que «atiende», o que está prestando atención a captar su objeto, como en el caso de la intencionalidad (Zahavi, 1999, p. 58). De igual forma, este modo de conciencia está dada de modo no relacional (es decir, no involucra una relación entre sujeto y objeto), sino que corresponde con una *conciencia inmediata de sí mismo*, dada de manera tácita en cada acto de conciencia (León, 2018, p. 85). Debido a lo anterior, la conciencia pre-reflexiva constituye la primera forma de *manifestación* de la *vida* subjetiva, el *modo más básico de auto-percatarse* (Zahavi, 2005, p. 51)[23].

Conciencia pre-reflexiva como «conciencia interna»

De igual forma, es posible rastrear una posible noción de conciencia «pre-reflexiva» en Husserl mediante el uso de la expresión *conciencia interna* (Husserl, 2002, p. 151 [*Hua* X, 127]). Sin embargo, para ello es necesario esclarecer la distinción entre esta y *percepción interna* (*Hua* VIII, 471; *Hua* X, 126) (Zahavi, 2005, p. 53), pues, si bien se han llegado a usar indistintamente, esta última ha sido entendida como un tipo de acto reflexivo, devolviéndonos al problema inicial de la posibilidad de un modo de autoconciencia que no sea de este tipo. Para Zahavi, Husserl recurre a la idea de una autoconciencia como percepción interna no porque se trate de un tipo de acto en que se tematiza o aprehende su objeto, sino porque la percepción tiene la peculiaridad de presentar «en persona» [*leibhaftig*] su objeto, en contraste con otros tipos de actos como el imaginar o recordar [en el que no hay presentación sino *re*presentación]. En otras palabras, Husserl recurre a la percepción interna a la hora de describir la autoconciencia pre-objetiva, no porque en ella se ejecute un acto de reflexión, sino para destacar el carácter «originariamente dador» de esta: «es una percepción, no en el sentido de ser una aprehensión de sí activa, sino en el sentido de ser una aparición de sí originaria» (Zahavi, 1999, p. 55)[24]. Así, la conciencia tiene como rasgo propio que termina dándose a sí

23 «At its most primitive, self-consciousness is simply a question of having first-personal access to one's own consciousness; it is a question of the first-personal givenness or manifestation of experiential life» (Zahavi, 2005, p. 51).

24 «It is a perception, not in the sense of being an active self-apprehension, but in the sense

misma en «persona» en cada acto, tal y como ocurre con los objetos dados en la percepción. En últimas, el uso de la expresión «percepción interna» en este caso particular no debe entenderse como un caso de reflexión.

Zahavi reconoce que la dificultad de delimitar un modo de conciencia pre-reflexiva como «percepción interna» viene dada por la ambigüedad que esta expresión tiene, pues puede entenderse como acto de reflexión y como dación originaria —o en «persona»— de sí, que se hubiera podido evitar si se hubiera atendido a la distinción, ya expresada por el mismo Husserl, entre percepción interna [como acto de reflexión] y *conciencia interna* [como dación originaria de sí] (Zahavi, 2005, p. 53)[25]. Al conservar el sentido de la conciencia interna como este tipo de experiencia original de sí mismo, y la percepción interna como este modo de autoconciencia intencional, es posible mantener la distinción entre autoconciencia pre-reflexiva y reflexiva. En efecto, Husserl encuentra en la expresión «conciencia interna», un modo para ilustrar esta forma particular de dación:

> Todo acto es conciencia de algo, pero todo acto es también conciente. Toda vivencia es «sentida», es «percibida» inmanentemente (conciencia interna), aunque no sea, naturalmente, objeto de posición, no sea mentada —percibir aquí no significa aquí «estar vuelto a la mención» y captar. [...] toda vivencia en sentido genuino es internamente percibida. Pero el percibir interno no es una «vivencia» en el mismo sentido; no es percibido internamente de nuevo. (Husserl, 2002 p. 152 [*Hua* X,127])

Con todo, la ambigüedad de expresiones como «percepción interna» y «conciencia interna» ha impulsado interpretaciones netamente reflexivas de la conciencia (Zahavi, 1998, p. 53). Sin embargo, para que la reflexión sea posible, como ha sido mencionado, se requiere un estadio pre-reflexivo de la conciencia: Sin ello, no sería posible explicar la *motivación*[26] detrás del acto mismo de reflexionar, no solo porque lo que se «objetiva» en la reflexión es una vivencia pasada, sino porque esa vivencia es entendida como propio *de la misma* conciencia, es decir, debe entender la vivencia pasada como *suya*, lo que implica que la conciencia debe darse a sí «en persona» previamente: «en orden para explicar la ocurrencia de la reflexión es necesario que aquello

……..

of being an *originary* self-appearance» (Zahavi, 1999, p. 55).

25 «Much misunderstanding might have been avoided if he had always distinguished as clearly between the two as he did in *Ideen II*, where he equated «inner perception» with reflection, and «inner consciousness» with a nonthematic kind of self-awareness that precedes reflection» (cit. en Zahavi, 2005, p. 53).

26 Sobre la idea de motivación revisar las notas al pie 93 y 123.

presto a ser descubierto y tematizado es (no temáticamente) conciente; De otro modo no habría nada que motive y llame al acto de reflexión» (Zahavi, 1998, p. 209)[27]. La expresión conciencia interna busca señalar precisamente este modo de darse «en persona» de la propia conciencia, esta forma de experiencia pre-reflexiva.

Conciencia pre-reflexiva como la «conciencia que vive en el anonimato»

Dado que Husserl señala que antes de la reflexión no es posible *percibir* la propia subjetividad (en el sentido en que no podemos *saber* la forma en que se manifiesta, por lo que se requiere hacerla objeto temático de conciencia), la conciencia de *la vivencia original es descrita como un estado de «olvido» o «perdida» de sí mismo [Selfverlohenheit], se dice entonces que «la subjetividad vive en anonimato»* (Zahavi, 1999, p. 57) y en consecuencia, solo puede alcanzarse *conocimiento* de ella a través de la reflexión (*Hua* VIII, 88; *Hua* IX, 306-307). Para Zahavi, con la expresión anterior Husserl no está negando un modo de percatarse pre-reflexivo, sino que está reconociendo que solo por medio de la reflexión este nos es conocido. Así, al hablar de «olvido» y «perdida» de sí, no se refiere a una inexistencia de un tipo de percatamiento, sino que busca señalar la imposibilidad de examinar —y tematizar— dicha subjetividad *en la vivencia original*. Además, afirma Zahavi, para que algo pueda «olvidarse» es preciso que eso ya haya sido dado de algún modo (Zahavi, 1999, p. 56). De esta manera, la conciencia pre-reflexiva puede describirse como aquel estado en el que el sujeto vive en un «olvido» de sí mismo[28]. A su vez, y en relación con esta expresión, Zahavi articula la distinción entre la «conciencia pre-reflexiva» y la «conciencia reflexiva» con una división encontrada en el propio Husserl, a saber, entre la subjetividad funcional (*fungierende subjectivität*) o *Ur-Ich* —también presentada como el polo-yo funcional anónimo (Zahavi, 1999, p. 189)— y la subjetividad objetiva (*objektive Subjetivität*)

27 «In order to explain the occurrence of reflection it is necessary that that which is to be disclosed and thematized is (unthematically) conscious. Otherwise there would be nothing to motivate and call forth the act of reflection» (Zahavi, 1998, p. 209).

28 «It must be acknowledged that Husserl occasionally writes that we do not *perceive* our own subjectivity prior to reflection but live in a state of self-oblivion and self-forfeiture (*Selbstverlorenheit*). But when he then adds that we only *know* of our acts reflectively, that is, that we only gain *knowledge* of our conscious life through reflection, it is becomes clear that he, in this context, is using the term 'perception' to denote a thematic examination. Husserl does not deny the existence of a pre-reflective self-awareness. But he does deny that this self-awareness can provide us with more than awareness. It cannot give us knowledge of subjectivity». (Zahavi, 1999, p. 55).

(Zahavi, 1999, p. 57). La primera haría referencia a ese tipo de conciencia de sí tácita no temática pre-reflexiva, en la cual simplemente *vivimos* y que no se da como objeto (*Gegenstand*), esto es, como algo que se contrapone, mientras la segunda consiste en aquella autoconciencia en la que el sujeto se toma, mediante una actividad libre, como objeto de reflexión (Zahavi, 1999, p. 189).

A pesar de la exposición anterior acerca de la conciencia pre-reflexiva y sus posibles expresiones (como proto-conciencia, conciencia vivida, interna o *Ur-Ich*), se hace patente en últimas *el carácter elusivo* que conlleva esta forma de autoconciencia, ya que su descripción se presenta en contraposición, ya sea a la intencionalidad de objetos o a la reflexión, pues no hay medio por el cual pueda conocerse algo acerca de la vivencia original en el momento en que ocurre: una vez quiera *decir* algo de ella, se hace vivencia reflejada (Zahavi, 1999, p. 193). ¿Es la pregunta por esta «subjetividad anónima» una *radicalización* necesaria que debe llevar a cabo la Fenomenología si quiere dar cuenta de la condición que la hace posible? Por ejemplo, para Michel Henry (2009) este es justamente el paso que no pudo dar Husserl, por cuanto esta pregunta *está en el marco de los límites de la Fenomenología misma* y por ende sobrepasa su acceso mediante la intencionalidad (Henry, 2009, p. 215)[29] ¿Debería decirse entonces que esta experiencia originaria —tal como se da— no puede ser descrita por la fenomenología? ¿No se cae con ello en el problema irresoluble de que aquello que hace posible la fenomenología es paradójicamente no-fenomenológico? Para Zahavi, si bien la reflexión no permite dirigirse temáticamente hacia la «subjetividad anónima» *como experiencia*, no es impedimento alguno para la fenomenología, pues su tarea —al menos inicialmente— consiste en *superar* este modo de experiencia inmediata y describir mediante su método reflexivo las estructuras que hacen posible la consolidación de sentido (Zahavi, 1999, pp. 190 y 194).

En efecto, si las características dadas en contraposición con la autoconciencia reflexiva corresponden a este modo de conciencia (inmediata, tacita, involuntaria), es necesario afirmar que, en tanto *experiencia*, nos es dada en su particularidad, es decir, que por tratarse de la experiencia inmediata de sí mismos, puede ser descrita por la fenomenología (Zahavi, 1999, p. 193). En otras palabras, el hecho de que esta conciencia pre-reflexiva no pueda ser objeto temático cuando ocurre, no es indicio de que no sea dada en la expe-

29 Es importante decir que Henry considera que en Husserl la intencionalidad es únicamente de objetos. Si esto es así, es claro que no puede acceder mediante este método a la subjetividad, como ya había indicado Natorp. Sin embargo, es posible pensar que Husserl en sus investigaciones ya había pensado la estructura de la conciencia más allá de su carácter intencional-objetiva. Prueba de ello son sus indagaciones sobre la conciencia interna del tiempo y el desarrollo de la fenomenología genética donde ahonda por estructuras subjetivas más básicas (Zahavi, 1999, p. 53).

riencia. De hecho, lo anterior revela justamente su peculiaridad: *esta autoconciencia primitiva no puede aprehenderse como una experiencia de un objeto, pues su manifestación es de carácter particular*. Así, esta forma de autoconciencia no es muestra de una imposibilidad fenomenológica, sino de la necesidad de un acceso distinto, esto es, mediante el reconocimiento de aquello que va más allá de la intencionalidad referida a objetos, o lo que es lo mismo, reconociendo que no puede tratarse como un objeto intencional sin más, *como algo que puede llegar a ser fijado en la descripción* (Zahavi, 1999, p. 193). Así, de lo que se trata es de asumir la tarea de describir la experiencia subjetiva desde la subjetividad misma.[30] Empero, tampoco puede descartarse los alcances del acceso reflexivo hacia *la constitución de nuestra* subjetividad, pues, en referencia a este tipo de subjetividad funcional, «inclusive encontramos su *anonimato* y *evasividad* cada tiempo que tratamos (y fallamos) en capturarla en la reflexión» (Zahavi, 1999, p. 193).[31]

Conciencia pre-reflexiva y auto-afección

El carácter pre-reflexivo de la conciencia como auto-afección

A pesar del carácter elusivo que este tipo de experiencia pueda traer, para Zahavi es posible realizar una caracterización más amplia de la conciencia pre-reflexiva en la medida que se reconozca como una *forma de auto-afección*. Para el autor, *el fenómeno de la auto-afección permite no solo comprender de mejor modo este tipo de experiencia*, sino que permite *ampliar sus características*: «la noción de auto-afección es de hecho apropiada como descripción de la conciencia de sí pre-reflexiva (*pre-reflective self-awaresness*) ya que no solo captura un rango amplio de características definitorias, sino que en últimas permite nuevas perspectivas también» (Zahavi, 1999, p. 110).[32]

30 Henry justamente reconoce en su fenomenología material un intento de llevar a cabo esta tarea. No es casualidad que por esta razón su fenomenología tenga como eje central el concepto de «auto-afección» (Henry, 2009, p. 212).

31 «Not only is characterized by its radical self-manifestation, but we even encounter its *anonymity* and *evasiveness* every time we try (and fail) to catch it in reflection».

32 «the notion of "self-affection" is in fact appropriate as a description of pre-reflective self-awareness since it not only captures a whole range of it defining features, but ultimately allows for new insights as well» (Zahavi, 1999, p. 110). Si bien Zahavi recurre a la auto-afección para delimitar una forma de autoconciencia previa a la reflexión podemos preguntar: ¿es la conciencia pre-reflexiva *una* forma de auto-afección o ambas expresiones se refieren a lo mismo? ¿toda auto-afección es pre-reflexiva?

No obstante, ¿en qué medida la inclusión del término «*auto-afección*» permite comprender de mejor modo la experiencia pre-reflexiva de conciencia? ¿No se incurre, al recurrir a otro término igual o posiblemente más oscuro que el de pre-reflexividad, a cierto rodeo frente a la pregunta por la característica peculiar de este tipo de experiencia autoconsciente? (Zahavi, 1999, p. 110).[33] Para Zahavi, si bien la idea de auto-afección no es suficientemente desarrollada por Husserl[34] —aunque usa expresiones que puedan referirse a ella como dación originaria de sí, conciencia interna o la ya indicada *subjetividad funcional o Ur-Ich*—, justifica su uso por dos razones: 1) porque el término «auto-afección» es utilizado y mencionado por autores significativos de la corriente fenomenológica para describir la naturaleza auto-conciente como en el caso de Merleau Ponty (1993, p. 434), Heidegger (2012, §34)[35] y, especialmente, Michel Henry (1973; Zahavi, 2005, p. 71), y 2) porque el fenómeno de la *auto-afección, y en general el de la afectividad,* forma parte de la *dimensión*

33 Por ejemplo, para Sheets-Johnstone (2006) acudir a la auto-afección como término que permite clarificar y ampliar el sentido de esta conciencia pre-reflexiva no solo no contribuye a desarrollar este tipo de experiencia, sino que termina oscureciendo su característica en conceptos igualmente confusos (Sheets-Johnstone, 2006, p. 364). Por otro lado, si explico la auto-afección mediante características propias de la pre-reflexividad, pero a su vez requiero acudir a esta experiencia para delimitar la última, ¿no estaría cayendo en una circularidad? ¿No puede acaso replicársele a Zahavi que su análisis de la auto-afección estaba en función de la pregunta por la pre-reflexividad y, con ello, enmarcada en la intencionalidad? ¿No requiere la auto-afección un tratamiento ajeno a la intencionalidad y la reflexión?

34 Zahavi señala que, si bien Husserl no ofrece mayores detalles acerca de la naturaleza de esta forma inmediata de auto-dación o manifestación, es posible mencionar, como alusiones a la auto-afección (*selbstaffektion*), los *Manuscritos C 10 y C 16*, principalmente en relación con el sujeto funcional anónimo (*fungierende subjectivität*) (Zahavi, 2005, p. 71).

35 Vale la pena aclarar que Heidegger recurre al concepto de auto-afección en relación con la exposición que realiza acerca del carácter «auto-afectante» del tiempo en Kant. En efecto, este autor es el primero en recurrir a dicho término para ilustrar la peculiaridad de esta intuición pura, que la haría distinta de la afección generada por los objetos de los sentidos «en tanto que este poder-ser-concernido como un sí-mismo pertenece a la esencia del sujeto finito, es el tiempo, como afección pura de sí mismo, el que forma la estructura esencial de la subjetividad» (Heidegger, 2012, §34). En el caso de Merleau Ponty, su alusión también hace referencia al carácter auto-afectivo del tiempo, aunque en el contexto de su descripción fenomenológica. Por exceder los alcances del presente trabajo, me concentraré en intentar brindar una descripción de la auto-afección únicamente en la fenomenología de Husserl, no sin reconocer la posible ampliación de esta investigación en este tipo de autores. Por su parte, el concepto de auto-afección para Michel Henry es crucial para comprender la fenomenología material que se propone realizar, razón por la cual será mencionado posteriormente (como medio de contraste y critica) a los logros alcanzados durante la descripción del a auto-afección en Husserl.

pasiva de la conciencia, uno de los temas ampliamente abordados por Husserl en sus investigaciones de fenomenología genética.

En referencia a esta última razón, Zahavi considera que *la conciencia pre-reflexiva puede entenderse como un modo de experiencia pasiva* en virtud de que comparte características propias de este tipo de fenómenos. La distinción del propio Husserl entre actividad y pasividad —manifiesta en varias de sus obras (*Ideas* II, *Análisis sobre las síntesis pasivas y Experiencia y juicio*)— hace referencia a dos tipos de experiencias de conciencia. Los primeros corresponden a actos en donde el sujeto «toma posición», es decir, ejerce una función positiva, tiene en ellas un rol captador, podemos decir, corresponde a lo que propiamente llamamos acto: «compara, diferencia, juzga, valora, o desea algo» (Zahavi, 1998, p. 209). Sin embargo, también ocurren otro tipo de experiencias que son el presupuesto de toda toma de posición de conciencia, pues toda actividad consiste en «responder» frente a algo previo, algo que estaba ya «afectando» a la conciencia: «donde quiera que el sujeto es activo, es también pasivo, pues ser activo es reaccionar hacia algo. Cada tipo de tomas-de-posición activas presupone una afección precedente»[36] (Zahavi, 1998, p. 209). Así, los segundos formarían parte de este tipo de experiencia que no es iniciado, controlado o escogido por el sujeto, y que corresponde con el presupuesto de toda actividad (Zahavi, 1998, p. 209).

De esta manera, la relación de dependencia entre los actos de conciencia y su dimensión pasiva permite ilustrar la necesidad de la conciencia pre-reflexiva (como un modo de auto-afección) para la reflexión. En efecto, si toda actividad de conciencia solo puede entenderse en la medida que se comprenda como una forma de «respuesta» hacia aquello que lo *afecta de manera pasiva* (Zahavi, 1999, p. 116), la reflexión, en tanto *acto* de conciencia, debe su ejecución a una motivación particular propia de la dimensión pasiva. Ahora bien, si los actos del sujeto en el que este toma posición presuponen una motivación, dicha motivación no es otra cosa que ya *estar* afectado por algo acerca de lo cual puede la conciencia dirigir su atención en un acto posterior: así, «la reflexión no es un acto *sui generis*, [...] presupone, como todos los actos iniciados por el sujeto, como toda la actividad intencional, una motivación. Ser motivado es ser afectado por algo, y luego responder ante ello» (Zahavi, 1998, p. 210).[37] Esta motivación, aquella que «invita» a la actividad

36 «Whenever the subject is active, it is also passive, since to be active is to react to something. Every kind of active position-taking presupposes a preceding affection».

37 «Reflection is not an act *sui generis*, it does not appear out of nowhere, but presupposes, like all acts initiated by the subject, like all intentional activity, a motivation. To be motivated is to be affected by something, and then to respond to it» (Zahavi, 1998, p. 210 [*Hua* IV, 17]).

reflexiva, no es otra que la propia experiencia pre-temática pre-reflexiva de la conciencia, expresada como *auto-afección*: «aquello que motiva la reflexión es exactamente la *auto-afección* anterior. Yo me puedo tematizar porque ya estoy pasivamente percatado de mí (*passively self-aware*), puedo "apresarme", porque estoy ya afectado por mí» (Zahavi, 1998, p. 210; 1999, p. 116)[38]

No solo por el hecho de corresponder al fenómeno de la pasividad, la auto-afección contribuye a esclarecer la conciencia de sí pre-reflexiva. Para Zahavi, el hecho de que este corresponda con un tipo de experiencia que involucra la necesidad de lo ajeno para su realización (hetero-afección), es muestra de que esta conciencia pre-reflexiva no puede entenderse como una «reafirmación del yo» o una pura presencia subjetiva estática (self-presence) (Zahavi, 1999, p. 199). En otras palabras, por el hecho de que se esté lidiando con una experiencia inmediata subjetiva, no implica que no tenga cabida la articulación y la diferencia con lo que está más allá de él (Zahavi, 1999, p. 199). Lo anterior permite mostrar que una comprensión plena de la auto-afección requiere ilustrar el modo como esta se vincular con *la experiencia de lo ajeno al yo*, sugiriendo un tipo de explicación *dinámica* (Zahavi, 1999, p. 199)[39].

En conclusión, el método reflexivo propuesto en la fenomenología de Husserl, en tanto indagación de la subjetividad y sus condiciones que hacen posible la conformación del sentido de mundo, es posible gracias a un tipo de experiencia de sí inmediato que se da en un plano pre-intencional objetivo y que ha sido denominado conciencia de sí pre-reflexiva (pre-reflective self-awareness). La auto-afección aparece como aquella que esclarece la naturaleza de esta conciencia pre-reflexiva porque permite exponer y ampliar sus características gracias al marco de la pasividad y la afectividad en la que se encuentra. Sin embargo, ¿en qué consiste esta noción de *auto-afección* en Husserl?

38 «That which motivates reflection is exactly a prior *self-affection*. I can thematize myself, because I am already passively self-aware, I can grasp myself, because I am already affected by myself».

39 Este punto será desarrollado en capítulos posteriores (especialmente al final de «Auto-afección e hylé» y «Auto-afección y cuerpo»).

Auto-afección y tiempo

Introducción. El fenómeno de la auto-afección en la fenomenología de Husserl

TENIENDO EN CUENTA LA IMPORTANCIA DE LA AUTO-AFECCIÓN PARA LA FENOmenología, resulta necesario iniciar una indagación sobre su descripción. Zahavi (1999), ha hecho explicita la idea de que un posible acercamiento a la naturaleza de la auto-afección en Husserl debe transitar por sus investigaciones sobre la temporalidad y el cuerpo «Husserl's discussion of self-affection is mainly to be found in his analysis of temporality and embodiment» (Zahavi, 1999, p. 115). Si bien Zahavi no hace explicita una justificación de tal afirmación, es posible considerar que en estos temas es rastreable una descripción fenomenológica de la experiencia de sí mismo y la autoconstitución del sujeto en un marco pre-reflexivo.[40]

40 El propósito de los siguientes capítulos (especialmente «Auto-afección y tiempo» y «Auto-afección y cuerpo») consiste, precisamente, en seguir la indicación de Zahavi y rastrear en ellas las posibles dificultades que presenta esta descripción de la auto-afección. El presente capítulo se concentrará en la relación entre auto-afección y tiempo. El capítulo IV se ocupará de la relación entre auto-afección y cuerpo vivo.