

Ver y no creer: imaginación, fantasía y conciencia de ‘como si’ en la fenomenología de Husserl

Ricardo Mendoza-Canales

Centro de Filosofía

Universidade de Lisboa

rcanales@letras.ulisboa.pt



Reception date: 28-03-2018

Acceptance date: 29-05-2018

Resumen

El presente artículo se propone explorar la relación entre neutralización y conciencia de «como si» en la fenomenología de Husserl, en particular, a partir de su convergencia en las intuiciones de fantasía. Partiendo de una crítica a una línea de interpretación que, en su intento de aproximarse fenomenológicamente a una «conciencia estética», homologa la modificación de neutralidad con la epojé, el artículo busca exponer la función metodológica que cumplen la modalización de la creencia en el proyecto de *Ideas I*, así como también resaltar la importancia creciente que la fantasía y la conciencia de «como si» irán adquiriendo en el desarrollo posterior de la fenomenología de Husserl.

Palabras claves: Husserl, Fantasía, Neutralización, Creencia, Conciencia de Como-si

Abstract

Seeing and Not Believing: Imagination, Phantasy, and ‘As If’ Consciousness in Husserl’s Phenomenology

This article aims to explore the relationship between neutralization and “as if” consciousness in Husserl’s phenomenology, in particular, from its convergence in intuitions concerning phantasy. Starting from a critique of a line of interpretation that, in its attempt to approach phenomenologically to an “aesthetic consciousness”, homologates the neutrality modification with the Epoché, the article seeks to expose the methodological function that the modalization of belief fulfills in the project of

Ideas I, as well as highlighting the growing importance that phantasy and the “as if” consciousness will acquire in the subsequent development of Husserl's phenomenology.

Keywords: Husserl, Phantasy, Neutralization, Belief, As-If Consciousness

Que Edmund Husserl no dedicó un trabajo sistemático de reflexión en torno al arte y la experiencia estética es una evidencia incontestable a la luz de su hasta hoy publicada obra completa en la colección *Husserliana*. Pero que su fenomenología no se ocupara de estos asuntos con especial dedicación no significa que prescindiera de ellos o que les restara importancia; si bien no es menos cierto que su tratamiento de la conciencia de imagen y de la fantasía siempre estuvo dirigido a dilucidar otro orden de problemas¹.

A pesar de esta evidencia textual, estudiosos de Husserl que buscan dotar de fundamento a una estética en clave fenomenológica —desde Husserl y *más allá de Husserl*— se apoyan, por lo general, en dos referencias textuales. Una es la conocida frase del § 70 de *Ideas* en la que Husserl afirma que la ficción «es el elemento vital de la fenomenología». El argumento es que la frase constituiría una declaración explícita de la importancia de lo artístico (entendido aquí por un sentido genérico de «ficción» como lo opuesto a «realidad») para la fenomenología. El segundo apoyo textual lo encuentran en la carta que Husserl dirigió a Hugo von Hofmannsthal en 1907, alegando que allí Husserl implícitamente postularía una homología entre las actitudes «fenomenológica» y «estética», esta última, propia de la experiencia artística.

¹ No son muchos los pasajes en los que Husserl se interesa por la experiencia «estética». El volumen XXIII de la *Husserliana* (en adelante, *Hua*) es el volumen que más extensamente aborda esta problemática. Pero, a pesar de su unidad temática (alrededor de la fantasía, la conciencia de imagen y el recuerdo), es importante subrayar, aunque parezca una obviedad, que no se trata de ninguna obra sistemática, sino de un volumen que reúne manuscritos de investigación que cubren un arco temporal de más o menos dos décadas y media, y que estudian fundamentalmente la conciencia y los fenómenos relativos a las diversas formas de presentificaciones intuitivas, como reza el subtítulo del volumen («*Phänomenologie der anschauliche Vergegenwärtigungen*»).

Esta extendida interpretación² —que denominaré «estetizante» por su pretensión de leer acriticamente el proyecto epistemológico de la fenomenología de Husserl en una clave más próxima de una antropología filosófica «útil» para la filosofía del arte—, comete desde mi punto de vista dos importantes errores producto de confusiones que creo importante deslindar. El primero consiste en entender la «actitud estética» como homóloga a la «actitud fenomenológica». Esta interpretación precipita una segunda conclusión, también errónea: que lo captado en la «actitud estética», como resultado del cambio de «actitud» a partir de la epojé, se corresponde con lo que Husserl denomina en *Ideas* «modificación de neutralidad». El origen de ambas malinterpretaciones residiría en una interpretación incorrecta de la epojé, la cual arroja luego como resultado interpretar como homólogas la epojé y la modificación de neutralidad.

No es mi intención abordar aquí la problemática que envuelve a la conciencia de imagen, pues ello exigiría un estudio minucioso y sistemático que excedería los marcos de un artículo. Mi contribución busca abordar el problema de la «conciencia estética» desde otro ángulo; concretamente, a partir del esclarecimiento de la relación entre fantasía y modificación de creencia. Por

² Sobre este mismo tema ya se ocupó críticamente Ferencz-Flatz (2009a y 2009b), a quien este artículo debe mucho por sus precisas clarificaciones. Con respecto a la interpretación en clave estética, cf. por ejemplo, Dastur (1991); Dufourcq (2011: 119); Escoubas (1995); Lories (2006); Popa (2011), Rodrigo (2007), Sallis (1989), Sepp (1996); Steinmetz (2011) o Taminiaux (2008); quienes, más o menos explícitamente, acaban asumiendo una homología entre epojé y neutralización que, como se verá en este artículo, es errónea. En el ámbito hispánico, esta misma línea ha sido seguida recientemente por Chávez (2016); Katz (2015); Moreno (2007) y (2013); y Rossano (2016). Resulta interesante observar que el aire de familia que envuelve a esta línea de interpretación se debe, en buena medida, a la filiación de sus autores a una cierta tradición fenomenológica en lengua francesa. Por esta razón, la obra de M.M. Saraiva, *La imagination selon Husserl* (1970) se erige como su precursora ineludible, pues, tras el tratado sobre *Lo imaginario* de Sartre (1940), es la primera monografía dedicada al tema de la imaginación en Husserl una vez puesta en marcha la publicación de su obra completa. En ella, como se verá más adelante, Saraiva homologa los conceptos de reducción, epojé y modificación de neutralidad; una interpretación que se ajusta en momentos muy precisos (aunque decisivos) a la interpretación de Paul Ricoeur, en su traducción de *Ideas* al francés. Sin ser esto por sí solo un defecto, le lleva a cometer excesos interpretativos que han resultado nefastos para el tema.

tanto, se trata pues de una disquisición relativa a la esfera cognitiva antes que a la valorativa. Para este fin, en primer lugar, confrontaré la interpretación antes señalada para esclarecer las dos confusiones apuntadas. A continuación, en un segundo momento, me centraré en exponer la doctrina de la modificación de neutralidad y su relación con la fantasía y la conciencia de imagen. Por último, estudiaré la posición que Husserl fue afinando hasta mediados de la década del 20, cuando abandonó definitivamente la nomenclatura de la neutralidad.

1. La interpretación «estetizante» y la carta a von Hofmannsthal

La carta que Husserl escribió a Hugo von Hofmannsthal en enero de 1907 se ha convertido casi en una referencia ineludible sobre el tema; sobre todo a partir de la influyente interpretación de Dastur (1991), que ha impregnado fuertemente su recepción. No obstante, considero que esta carta ha sido incorrectamente sobreinterpretada. Según esta extendida interpretación, la afirmación de Husserl de una «estrecha relación» entre las tareas del artista y la del fenomenólogo autorizaría a considerar una suerte de epojé «estética» que sería propia de la contemplación artística.

Reconstruyamos brevemente el contexto de la carta a Hofmannsthal. En diciembre de 1906, con motivo de la invitación de Theodor Lessing para impartir una conferencia en Gotinga, Hofmannsthal visitó a Husserl en su casa. Unas semanas después, en enero de 1907, Husserl le escribe para saludarlo y agradecerle el envío de una de sus obras³: «[A]hora que me ha honrado usted con un exquisito obsequio, no me queda más remedio que agradecerle» (Hua Dok III/7: 133; Husserl 2017: 427). Husserl comienza excusándose por el retraso en su respuesta («Le pido profundamente disculpas, dicho sea de paso, por no haberle agradecido de inmediato»), arguyendo que había estado sumamente ocupado debido a que «[s]íntesis del pensamiento largamente buscadas se me revelaron súbitamente, como caídas del cielo. Tuve que fijarlas deprisa». A continuación, luego de comentarle que sus muchos años de dedicado esfuerzo finalmente «[l]e trajeron como logro permanente el método

³ Como apunta el editor, probablemente se trataba de *Kleine Dramen* (1906), aunque el ejemplar no se encuentra entre la biblioteca de Husserl catalogada en Lovaina.

“fenomenológico”», Husserl pasa a continuación a intentar explicarle a Hofmannsthal los rasgos de su reciente «adquisición»:

Este método exige, con respecto a toda objetividad, una toma de posición [*Stellungnahme*] que diverge de manera esencial de la toma de posición «natural» [*“natürlicher” (Stellungnahme)*] y está estrechamente relacionado con aquella posición [*Stellung*] y actitud [*Haltung*] a la que nos traslada su arte, como *puramente* estética, con respecto al objeto representado y al mundo entero circundante (Íbid.).

Es cierto que la famosa carta de Husserl a von Hofmannsthal coincide con la época en la que Husserl se encuentra impartiendo las célebres lecciones del semestre de invierno de 1906, tituladas «Introducción a la lógica y la teoría del conocimiento [*Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*] (Hua XXIV), en las que por primera vez se refiere a la reducción fenomenológica en términos de «método». Pero, al margen de esta circunstancia histórica (que si bien aporta una significativa clave de lectura, no puede ser tomada como conclusiva), una lectura atenta del fragmento nos permite advertir que Husserl está hablando de *su* método, del cual, efectivamente, afirma que *está estrechamente relacionado* con el arte de Hofmannsthal; sin embargo, la línea siguiente pasa a referirse a aquel estado⁴ al cual *el arte de Hofmannsthal* «nos traslada», que es una toma de posición «puramente estética» con respecto al objeto representado. Es el «arte» del escritor (y, por extensión, del artista) el que, en su efectuación, nos traslada hacia esa toma de posición, a esa actitud frente al objeto y el mundo, algo con lo cual el método de Husserl —que está intentando explicar— «está estrechamente relacionado». Hay una extendida interpretación que comete el error de tomar como una afirmación positiva (como si Husserl estuviera ensayando una reflexión metodológica) lo que a todas luces se muestra como una comparación sin ninguna pretensión meta-teórica. En otras palabras, la carta y su contexto de enunciación no deben ser —a mi juicio— tomados como afirmaciones concluyentes. Husserl está intentando explicarse en un lenguaje

⁴ «Los “estados internos” [*“inneren Zuständlichkeiten”*] que su arte retrata como puramente estéticos, o no propiamente retrata, sino eleva a la esfera ideal de la belleza estética pura, tienen para mí, en esta objetivación estética, un interés muy especial». (Íbid.)

no técnico y para un interlocutor no especialista en su filosofía. Este es el *quid*: porque la existencia de una relación no compromete *per se* y necesariamente ni la homología ni la equivalencia entre sus términos. Esto se aprecia a continuación, cuando Husserl afirma:

El ver fenomenológico está por tanto estrechamente relacionado con el ver estético en el arte «puro»; no es obviamente un ver para disfrutar estéticamente, sino más bien para, desde él, volver a investigar, conocer y constituir constataciones científicas de una nueva esfera (la esfera filosófica). (Hua Dok III/7: 135; Husserl 2017: 429)

Husserl es explícito al afirmar que el ver fenomenológico «no es obviamente un ver para disfrutar estéticamente». Esto corresponde al ver estético, del que participa el arte (en la carta, referido al arte de von Hofmannsthal) y que se mueve en esa esfera, pero que no es la esfera fenomenológica. Para Husserl, la fenomenología constituye constataciones científicas en un ámbito propiamente filosófico, a diferencia del ver estético, entendido (por él) como un ver contemplativo para un cierto disfrute espiritual⁵. Por lo tanto, hay relación, sí,

⁵ Es cierto que Husserl ya había abordado el tema de la contemplación estética con anterioridad a la carta a Hofmannsthal (cf. Hua XXIII, 36ss [Texto N° 1, §17]). Incluso, llegó a emplear el término «actitud» [*Einstellung*] para distinguir entre una actitud «psicológica» y «estética» (cf. Hua XXIII, 144ss [Anexo VI al §17]). Y como el propio Husserl reconoce en una nota al pie en el antes referido Anexo VI (Hua XXIII, 145), parece tener en mente la tercera *Crítica* de Kant cuando se refiere genéricamente a la estética. Que estas dos referencias (y el uso del término «actitud») se sitúen entre los años 1904 y 1906 dice más de una todavía inestable terminología antes que de una efectiva relación operativa respecto del término «actitud». Aquí *Einstellung* (sin la connotación técnica y estrictamente fenomenológica que adquirirá posteriormente) parece referirse a una cierta *disposición* frente al fenómeno o aparición [*Erscheinung*]. En la carta a Hofmannsthal, Husserl emplea los términos *Stellung* y *Haltung*, que si bien pueden traducirse como «actitud», refieren más bien a una «posición», una «postura», esto es, una «disposición». En la nota al Anexo VI (datado por el editor en 1906), Husserl no solo se refiere a las actitudes [*Einstellungen*] «estética» y «psicológica», sino también, líneas después, a las actitudes «práctica» y «teorética», lo cual indica un uso todavía bastante laxo y fluctuante del término. Sin embargo, al margen de estas precisiones terminológicas, un detalle decisivo consiste en lo siguiente. El rasgo diferencial entre estas disposiciones residiría en el interés [*Interesse*]. Y no es casualidad que, en ambos textos antes referidos (las lecciones y el anexo), el tema de

análisis en ese punto concreto sea el interés en relación con la percepción visual de una imagen (lo que refuerza aún más la referencia a Kant). Ya el tema del interés había sido abordado por Husserl en la segunda parte de las lecciones de invierno de 1904-1905 (esto es, inmediatamente anteriores a la tercera parte que trató sobre la fantasía y conciencia de imagen), centradas en el análisis de la atención [*Aufmerksamkeit*]. La atención comporta un específico «volverse hacia» [*Zuwendung*] de la conciencia hacia su objeto a partir de un interés. Cuando el interés es un interés teórico [*theoretisches Interesse*], esto es, un interés cognitivo, comporta un específico carácter de acto cuyos subtipos (tales como la expectativa [*Erwartung*], el deseo [*Wunsch*] o el anhelar [*Begehren*]) se distinguen por su grado de intensidad (Hua XXXVIII, 114s). Pero el interés no solo se puede dirigir o concentrar en un objeto. También, y sin ser excluyente con lo anterior, el interés puede orientarse, volverse-hacia hacia el entorno del objeto. Por otro lado, este interés teórico (o cognitivo) no es el único modo de atención. El mentar [*Meinen*] conlleva un tipo particular de atención en el que la orientación recae ya no necesariamente en un objeto (y por tanto no supone ninguna objetivación), sino en un momento [*Moment*] (o parte integrante) del objeto, razón por la cual Husserl describe el mentar como un «acto delimitado [*abgrenzender Akt*]» en el que lo mentado es lo «notado» [*Bemerkte*] (Hua XXXVIII, 117). Por esta razón, Husserl distingue entre un interés *que es atención* y un interés *que despierta la atención* (Hua XXXVIII, 118). El primero es el interés «por alguna cosa», como cuando el acto de atención se dirige hacia un objeto. El segundo responde a un factor [*Faktor*] que, en lo que está siendo percibido, y siendo éste un momento objetivo [*gegenständlicher Moment*] al cual pertenece, despierta nuestra atención, nos «ocupa». En otras palabras, mientras que el interés como atención comporta una representación [*Vorstellung*] y, por ello, está vinculado con las objetivaciones de la percepción, esto no ocurre en el mentar. Por lo tanto, lo que Husserl denomina actitud estética en estas dos referencias (como mencioné, anteriores a la carta a Hofmannsthal) estaría referido a un modo particular de volcarse en lo representado [*Vorgestellt*] movido por un interés orientado hacia la aparición misma, sin pretensión teórica o cognitiva por el ser de la aparición. Como es posible apreciar —y este es mi argumento—, este abordaje de Husserl, tanto en las lecciones, el anexo y la carta a Hofmannsthal, está más en relación con una modalización de lo representado que en un cambio de lo que, con posterioridad, Husserl denominará en sentido estricto «actitud». Y sigue siendo coherente con la descripción que Husserl hace de la modificación cualitativa e imaginativa en los §§39-40 de la Quinta Investigación Lógica (Hua XIX/1, 505-114; Husserl, 1999: 572-578), que anticipa la doctrina de la modificación de neutralidad del primer libro de *Ideas*. Para un estudio acerca del vínculo entre el análisis de la intención y la descripción de las orientaciones de la atención y la función específica del mentar, remito al minucioso y excelentemente informado artículo de Scanziani (2018). Quisiera agradecer al revisor anónimo por haber remarcado una posible ambigüedad o insuficiencia aclarativa con respecto a este punto y que esta extensa nota busca subsanar.

pero la actitud «fenomenológica» y la «estética» cumplen funciones distintas y operan con finalidades diferentes. Es por ello que Husserl, unas líneas después, afirma: «El *artista* que “observa” el mundo para obtener de él “conocimiento” del ser humano y de la naturaleza para sus [propios] fines se comporta hacia ella de modo semejante al *fenomenólogo*». En otras palabras, para Husserl es el artista quien, en su proceder, se asemeja al fenomenólogo (¡y no al revés!). Y añade:

[Para el artista] en tanto lo contempla, el mundo se convierte para él en fenómeno; su existencia le es indiferente, tal como para el filósofo (en la crítica de la razón). Solo que el artista no aspira, a diferencia del filósofo, a indagar y asir en conceptos el «sentido» del fenómeno del mundo, sino a apropiárselo de manera intuitiva a fin de reunir, de la abundancia de formaciones [*Gebilde*], los materiales para las configuraciones estéticas creativas. (Hua Dok III/7: 135; Husserl 2017: 429)

La posición existencial del mundo, como enfatiza Husserl, es indiferente tanto para el artista como para el filósofo («en la crítica de la razón»), pero inmediatamente pasa a deslindar claramente las razones de cada uno. Por eso es fundamental recordar aquí que el proyecto que emprende Husserl tras las *Investigaciones lógicas* y que lo conduce hasta *Ideas I* es precisamente la efectucción de una «crítica fenomenológica de la razón»⁶. El motivo, por tanto, es fundamentalmente epistemológico. De allí que, por muy estrechas que parezcan una «actitud estética» y una «actitud fenomenológica», la primera no puede ser directamente asimilable al método fenomenológico toda vez que persiguen objetivos distintos. La fenomenología (al menos explícitamente en

⁶ En sus apuntes personales [*Personliche Aufzeichnungen*] (Cf. Husserl 1956), Husserl escribió en 1906: «En primer lugar, mencionaré la tarea general que tengo que resolver para mí mismo, si pretendo llamarme filósofo. Me refiero a una *crítica de la razón*. Una crítica de la razón lógica y de la práctica, y de la razón valorativa.» Este objetivo de una «crítica de la razón», de evidentes ecos kantianos, no es gratuita. Husserl impartió (al menos desde 1898) seminarios y lecciones sobre Kant y filosofía postkantiana en Halle y continuó en Gotinga durante la década siguiente. Las propias lecciones del semestre de verano de 1907 (cf. Hua II y Hua XVI) fueron anunciadas con el título «Elementos principales de la fenomenología y de la crítica de la razón» [*Hauptstücke aus der Phänomenologie und Kritik der Vernunft*].

este periodo) se postula como teoría del conocimiento (*Erkenntnistheorie*) y se inscribe en la tradición crítica de la filosofía trascendental, en clara confrontación con las corrientes neokantianas de la época. Y también, por esta misma razón, la problemática relativa a la contemplación estética se hallaría supeditada a la problemática —más anterior desde un punto de vista epistemológico— de la experiencia perceptual y sus modalizaciones.

2. ¿Hay entonces una «epojé estética»?

Como es posible advertir hasta aquí, son dos los excesos que comete la interpretación «estetizante». El primero consiste en dar por sentada una homología operativa entre la «actitud estética» y la «actitud fenomenológica». El segundo consiste en leer anacrónicamente la carta a Hofmannsthal desde el prisma de *Ideas*. Al dar por sentada la existencia de una «actitud estética» homóloga a la fenomenológica, la lógica de la interpretación «estetizante», acto seguido, concluiría que debe haber necesariamente una epojé que cumpla una función para acceder a cada «actitud». Por ello, será la efectución de esta epojé la que permitiría al espectador adoptar una actitud contemplativa propia del arte. Pero no se trata de ninguna epojé «trascendental», sino, como mucho, de una epojé que, en sentido laxo, podría denominarse «epojé estética», pero que, al margen del problema de la homonimia, no debe ser confundida con la epojé tal como es manifiesta a partir de *La idea de la fenomenología* y, más distintamente, en *Ideas I*. Este es el *quid* del asunto. Todo el problema de esta interpretación «estetizante» se originaría por una interpretación doblemente errónea de la epojé. Pero esta idea exige un desarrollo más minucioso.

El primer error consiste en la ya proverbial confusión entre epojé y reducción, que las trata como sinónimas. Y desde aquí, a partir de este mismo error, se extiende luego a la confusión entre epojé y modificación de neutralidad. En este expediente, la interpretación de Saraiva resulta particularmente decisiva al identificar explícitamente la imaginación (en concreto, la modificación de neutralidad) con la reducción trascendental. Saraiva sigue aquí pie juntillas a Ricoeur, quien, en una nota al pie de su traducción, afirma: «Estas líneas demuestran que el análisis ciertamente

conduce a la modificación que ha hecho posible la fenomenología»⁷. A continuación, Saraiva no solamente avala esta cita («El contexto donde se sitúa esta afirmación [...] permite, sin embargo, disipar las dudas y confirmar la interpretación de Ricoeur» // «Le contexte ou se situe cette affirmation [...] permet néanmoins de dissiper les doutes et de confirmer l'interprétation de Ricoeur»), sino que da incluso un paso más:

Es precisamente la reducción trascendental, tal como ésta es presentada en Ideas I, la que, tras un largo recorrido, se encuentra formulada en términos de neutralización.

*Así pues, por medio de la idea de neutralización, la problemática de la imaginación se topa con la problemática de la reducción trascendental — que es el quid central de la fenomenología husserliana.*⁸

Por el momento, solo quisiera dejar constancia de este primer error, que esclareceré con detenimiento en la siguiente sección. Sin embargo, como es posible apreciar de la cita, resulta explícita la asociación entre neutralización y reducción trascendental. Esto último se percibe también con claridad en el segundo error que ya anticipé líneas arriba.

El segundo error respecto de la (mal)interpretación de la epojé es mucho más fino y sutil y, por tanto, menos evidente. Consiste en definir la epojé *literalmente* como una «abstención del juicio», entendiendo aquí por «juicio» el juicio predicativo, que para Husserl consiste en la determinación proposicional de cualidades y atributos relativos a un sujeto categorial de predicación. Pero ello no es a lo que se refiere la epojé fenomenológica. Ésta es la vía de entrada para la esfera de la conciencia trascendental por medio de la inhibición o abstención del juicio *respecto de la tesis general*. Se trata de una

⁷ «Ces lignes attestent que l'analyse porte bien sur la modification qui a rendu possible la phénoménologie» (Ricoeur, citado por Saraiva [1970: 238]). Traducción mía.

⁸ «C'est bien la réduction transcendantale, telle qu'elle est présentée dans Ideen I, qui, après un long cheminement, se trouve formulée en termes de neutralisation. // Ainsi, par le truchement de l'idée de neutralisation, la problématique de l'imagination rencontre la problématique de la réduction transcendantale - qui est le noeud central de la phénoménologie husserlienne.» (Saraiva, 1970: 238s; cursivas de la autora; traducción mía).

reconversión de la actitud natural a la actitud filosófica, en función de la suspensión de la validez de la tesis general del mundo. La ganancia metodológica de la epojé es la conciencia pura o subjetividad trascendental, a la que se accede tras la inhabilitación de la tesis y la subsecuente reducción (*re-conducción*) a dicha esfera. La función metodológica de la epojé busca desterrar del análisis todo resto de psicologismo; esto es, desactivar la causalidad implícita entre el hecho de conciencia y la experiencia del mundo. En otras palabras: de excluir la idea de que la experiencia del mundo *deriva* de y en un hecho de conciencia.

Este error, por tanto, consiste en obviar el carácter estrictamente metodológico de la epojé para la fenomenología trascendental y, antes bien, conferirle un papel meramente psicológico⁹, como si se tratara de un interruptor (*switch*) que, al igual que interrumpe el flujo eléctrico, pasando de «encendido» a «apagado» (de *On* a *Off*), con la epojé pasaríamos de una actitud a otra: de la percepción a la neutralidad existencial. Esto tiene como consecuencia que equivocadamente se acaba entendiendo la epojé como la desconexión de toda posición existencial y eso, acaso por exceso, termina incluyendo a la posición dóxica, puesto que ésta última se refiere al carácter de ser del nóema. Sobre este punto también volveré con más detalles en la siguiente sección. De momento me interesa subrayar las consecuencias de la asociación entre epojé e inhibición de la posición existencial. Esto último se aprecia con bastante claridad cuando seguidamente se apela a la frase de que la ficción es el «elemento vital» de la fenomenología —como reza el § 70 de *Ideas*— ya que se malinterpreta que la modificación que libera a las intuiciones de su posicionalidad (esto es, el carácter impresional de su intuición, lo cual permite la libre variación de fantasía y la fenomenología como «ciencia eidética») necesariamente ha de ser la epojé. Asimismo, se acaba entendiendo interesadamente por «ficción» un sentido amplio, incluyendo así también a las artes, cuando, en un sentido rigurosamente fenomenológico, se trata apenas del *fictum*, esto es, la posición neutralizada del *factum* del dato sensible perceptual (empírico por antonomasia).

⁹ Es importante marcar una diferencia entre el carácter psicológico (y por ende empírico) de la actitud existencial con los postulados de la psicología fenomenológica que postula Husserl en los años 20. Sobre este punto volveré en la última sección.

Hasta aquí, he intentado demostrar brevemente que una estética en clave fenomenológica no puede partir de la base de una implícita asunción por parte de Husserl de una homología entre las actitudes estética y fenomenológica, ni que es posible situar el problema de la contemplación artística únicamente sobre la base de una analogía con la neutralidad posicional. Por lo tanto, a la pregunta de si hay o no una «epojé estética» la respuesta ha de ser clara: no la hay... al menos en los términos en los que cabría formularla «desde» *Ideas*. ¿Cómo, entonces, delinear esta abstención positiva de lo percibido que nos permite acceder a la contemplación estética? La clave está en entender la modificación de neutralidad y la relación que ésta mantiene con la imaginación, la conciencia de imagen y la fantasía.

3. Lo veo y no lo creo: la modificación de neutralidad¹⁰

En *Ideas I*, Husserl vuelve sobre la noción de *modificación de neutralidad* cuando se confronta con el problema de los caracteres de las formas intuitivas paralelas de la presentación [*Gegenwärtigung*] y la presentificación [*Vergegenwärtigung*]. Más precisamente, en el momento en que somete a consideración la estructura de la noesis para distinguir propiamente en ella dos elementos que intervienen: por un lado, el acto intencional, la «mención» propiamente dicha, y por otro, la cualidad que ese mismo acto lleva a cabo en su dirección intencional. En este sentido, la modificación de neutralidad consistiría en la modificación de la actividad intencional del *ego cogito* que lleva a cabo una constitución en el modo del «como si» [*Als ob*].

La neutralización consiste en una *modificación* por la cual el carácter de posición relativo a los contenidos noemáticos queda «desactivado». Este «carácter de posición» se refiere al carácter «dóxico» o «creencia» que acompaña a los actos de la conciencia posicional. La modificación de neutralidad es un tipo de modificación que comporta la cancelación o suspensión de los caracteres de creencia o «dóxicos» que están

¹⁰ Acerca de la modificación de neutralidad como modalización de la conciencia y su relación con formas de intuición como la fantasía y la percepción, *cf.*, entre otros, Antón Mlinar (2014), Brainard (2002) y Ni (1999). Para una profundización en la distinción entre modificación de neutralidad y la epojé, ver Mendoza-Canales (2018).

correlativamente referidos a modos de ser. En otras palabras, la neutralidad de contenido significa que, frente a un producto de la fantasía, el interés recae en la *aparición* misma antes que en *lo que aparece*. Por ejemplo, cuando vemos un vaso sobre la mesa, estamos convencidos de que efectivamente *eso está ahí*; y ello ocurre porque la percepción es, para Husserl, en tanto que intuición originaria, la modalidad por antonomasia de la *presentación*. Que «eso está ahí» conlleva a atribuir un carácter de «ser» al contenido de la intuición, esto es, dar por descontada su existencia, y este es el rasgo distintivo de las posiciones no-neutralizadas de la conciencia posicional.

Esta modificación, sin embargo, no comporta una tacha o anulación, sino que posee un sentido totalmente distinto al de una negación y de allí que responda a una forma particular de *neutralización*. La modificación de neutralidad opera únicamente en el carácter de ser de lo intencionado, desactivándolo. Pero, en esta neutralización de la intención, el correspondiente contenido noemático no sufre modificación alguna. Por lo tanto, no se trata de ninguna abstención de un juicio con respecto a la existencia de un objeto mentado, porque ello supondría confundir el objeto intencional con su referencia externa.

De este modo, cuando la conciencia que efectúa la modificación *neutraliza*, lo que desconecta, lo que se abstiene de juzgar es, de manera señalada, la nóesis que efectúa tomas de posición dóxicas. Por lo tanto, la modificación de neutralidad cancela toda modalidad dóxica (esto es, del lado noético) sin que eso signifique una nueva toma de posición con respecto al correlato noemático. La modificación de neutralidad no «pone» ningún signo negativo, no «niega» el carácter de ser (en el lado noemático) ni el carácter dóxico o tético (en lado noético) (Hua III, 250; Husserl 2013: 334).

Como vengo sosteniendo, la neutralización recae en la suspensión (anulación, cancelación, inhibición) de la atribución de «ser» que la nóesis confiere como carácter de posición al nóema correlativo (Hua III/1, 247-248/34). Esto no implica que el acto mismo quede anulado; lo que se suspende es la «atribución existencial» que el acto *confiere* a su contenido. El *modo* de la conciencia en la que tiene lugar el acto intencional (el modo de la creencia, de la conjetura, de la negación, etc.) permanece inalterado: la conjetura acerca de *algo* seguirá siendo conjetura, pero ahora neutralizada, lo mismo la negación de *algo*, que seguirá siendo negación tras la neutralización. Lo que la

modificación de neutralidad suspende, por lo tanto, no son los «modos de la conciencia», sino el carácter de ser que la intención le atribuye a ese «algo» que es dado a la conciencia según un cierto modo (la duda, la conjetura, la negación, etc.); es decir, el carácter de lo «dudado», lo «conjeturado», lo «negado»: «Las posiciones [*Setzungen*] neutralizadas se distinguen esencialmente porque sus correlatos no contienen nada susceptible de ser puesto [*Setzbar*], nada realmente predicable» (Hua III/1, 248-249; Husserl 2013: 344). Y como también apunta Husserl: «La modificación de neutralidad no es una modificación especial adherida a las tesis actuales, las únicas que son realmente tesis, sino que se trata de una peculiaridad radicalmente esencial de toda conciencia en general» (Hua III/1: 258-259; Husserl 2013: 354).

Como nos señala esta última cita, Husserl postula que la modificación de neutralidad no puede ser vagamente asociada a un acto intencional particular, esto es, un cambio en el *modo* por el cual pasaríamos a suspender el grado de «realidad» atribuida al objeto. Por el contrario, sí comporta una transformación de toda la estructura de la conciencia en la que tiene lugar la constitución del objeto y, por este mismo motivo, supone una modificación más global y general, sin que esto deba necesariamente identificarse con ninguna epojé. Las posiciones no-neutralizadas se caracterizan por tener como correlato una *proposición*, que confiere el carácter atributivo de ser sobre aquello predicado. Toda actividad intencional en la cual se efectúe una señalada toma de posición con respecto al objeto posee su correlato en la conciencia. Sin embargo, aquello que es captado como neutro, esto es, lo que se constituye como una posición neutra (suspendida la validez y la atribución de ser), debe también tener un correlato propio en la conciencia. Por tanto, todo lo que queda neutralizado se encuentra en la forma de un «cuasi», de un «como si» [*als ob*] y, por ello, posee una cierta «pretensión de realidad» sin que necesariamente se haga *realmente efectiva*: posee un carácter de «cuasi-existente».

Pero hace falta una descripción más minuciosa. Si la modificación de neutralidad es una modalización de la conciencia, ¿qué la distingue de los otros modos? Husserl sostiene que entre las diferentes modificaciones relativas a la esfera de la creencia, la modificación de neutralidad «ocupa un puesto completamente aislado, y que por ende en modo alguno puede entrar en la misma serie» de modificaciones tratadas con relación al lado noético (Hua III/1: 247; Husserl 2013: 342). Lo que caracterizaría entonces a la modificación de

neutralidad consiste en la modificación *general* de la conciencia, es decir, el *modo* como ésta se dirige hacia su objeto con respecto a todas las otras modalidades de conciencia, como la conjetura, la negación, la afirmación, etc. Por esta razón, además, la modificación de neutralidad no puede ni debe ser entendida como una epojé. Aunque Husserl aparentemente las trata como sinónimas, se trata, desde mi punto de vista, de apenas un vaivén de su nomenclatura o de un uso laxo del término, en lugar de una afirmación metodológica. Cabe recordar que Husserl inserta la problemática de la epojé en los primeros pasajes de la sección segunda, titulada «Consideración fenomenológica fundamental» [*Phänomenologische Fundamentalbetrachtung*]. Se trata del planteamiento en torno a la tesis de la actitud natural, a la original inseparabilidad entre yo empírico y el mundo circundante (Hua III/1: 58; Husserl 2013: 137). La reflexión fenomenológica debe prescindir de ese saber teórico, recubierto de validez únicamente como saber a posteriori, mediante su «desconexión» mediante la puesta entre paréntesis («*Einklammerung*»). Para Husserl, hay dos esferas claramente diferenciadas en las que opera la desconexión: de un lado, «lo desconectado», lo que queda entre los paréntesis, es el objeto (y su posición de existencia como realidad efectiva); por otro lado, lo «suspendido» mismo, lo que es «interrumpido», es el acto, que en la actitud natural confiere validez y certeza a la vivencia (Hua III/1: 65; Husserl 2013: 144s). Por ello, la epojé opera en la transformación de la actitud natural en la actitud fenomenológica por medio de la inhabilitación del juicio de existencia del *mundo* como totalidad de la experiencia, de modo que todo fenómeno, en su manifestación, puede ser sometido luego a análisis fenomenológico desvestido de toda causalidad empírica.

Como señala Husserl en el § 111 de *Ideas*, la fantasía es una forma de modificación de neutralidad, pero no toda neutralización es una modificación de fantasía (Hua III/1: 250; Husserl 2013: 345). Husserl sostiene, además, que la diferencia fundamental entre la fantasía, entendida como presentificación neutralizada, y la modificación de neutralidad en general consiste en que la modificación de fantasía, como presentificación atravesada «de punta a punta» (*durch und durch*), es reiterable: puede darse el caso de fantasías de cualquier grado: fantasías «en» fantasías; mientras que la repetición de la «operación» [*Operation*] de neutralización es única: solo se efectúa una vez (Hua III/1: 252s;

Husserl 2013: 348). La modificación de fantasía se distingue de la «modificación de neutralidad en general» porque ella es sólo una especie de ésta última. La fantasía es un tipo de modificación de neutralidad en tanto que es *no-ponente*: lo fantaseado no es consciente como «realmente» presente, ni como reproducción de un hecho pasado ni como expectativa de futuro sobre la base de experiencias previas; lo fantaseado (o con más precisión: lo «pura» o «meramente» fantaseado) «flota» solo delante, como algo sin actualidad de la posición. Por este motivo, la conciencia de imagen no es de por sí fantasía pura, ni la neutralización de un juicio da como resultado una fantasía pura.

A todo presente vivencial actual corresponde idealmente una modificación de neutralidad, a saber, un posible presente vivencial-de-fantasía de contenido exactamente correspondiente al suyo. Toda vivencia de fantasía semejante, está caracterizada, no como existente realmente en el presente, sino como "dizque" existente en el presente. (...) todo lo percibido está caracterizado como "ser realmente presente"; todo lo paralelamente fantaseado como lo mismo en cuanto al contenido, está caracterizado empero como "mera fantasía", como ser "dizque" presente. (Hua III/1: 255; Husserl 2013: 350s)

Como vengo sosteniendo, en 1913, Husserl considera que toda fantasía acontece como efecto de una modificación de neutralidad, pero no al revés, no toda modificación de neutralidad ha de ser una fantasía. Con respecto a la primera, el acto de fantasía, el fantasear mismo, conlleva *la modificación de neutralidad de la presentificación «ponente»*, esto es, todas las modalidades de fantasías reproductivas que tienen como base el recuerdo [*Erinnerung*]:

Hay que advertir aquí que en la manera habitual de hablar se entreveran la *presentificación* (reproducción) y la *fantasía*. Nosotros usamos las expresiones de tal suerte que, teniendo en cuenta nuestros análisis, empleamos el término general de presentificación dejando indeciso si la "posición" correspondiente es propia o neutralizada. Entonces se dividen las presentificaciones en dos grupos: *recuerdos* de toda especie y *sus modificaciones de neutralidad*. Hua III/1: 250; Husserl 2013: 346)

El meollo del problema reside en lo siguiente. Para el Husserl de *Ideas I*, la fantasía (en su sentido general) es iterable, mientras que la modificación de

neutralidad, al ser una modificación que afecta a toda la estructura de la conciencia, solo puede efectuarse una única vez. Que la modificación de fantasía sea iterable quiere decir que pueden modificarse a voluntad las posiciones *en* ella efectuadas. La diferencia entre la rememoración y la mera fantasía radica precisamente aquí. En la rememoración, los datos inactuales presentificados son posicionales, es decir, son *recuerdos*; mientras que en la mera fantasía no son posicionales¹¹.

¹¹ La posición expuesta por Husserl en las ediciones publicadas de *Ideas I*, sin embargo, obliteran otras conclusiones que, ya en la misma época (*circa* 1912 y en adelante), el propio Husserl había alcanzado respecto de la fantasía, pero que solo fueron conocidas tras la publicación del volumen XXIII de la colección *Husserliana*. Frente a la idea expuesta en *Ideas* de la fantasía como una modificación neutralizada de un recuerdo (fantasía como neutralización de una conciencia reproductiva impresional), Husserl ya había postulado que el concepto de la fantasía (equivalente en sentido general a «presentificación») posee dos formas fundamentales: fantasía como presentificación reproductiva y fantasía como presentificación perceptiva (Hua XXIII, 476 y 591). En la primera, la presentificación reproductiva, un objeto se capta «como si [*als ob*] estuviera allí», pero no lo está «en persona» [*leibhaftig*]). En la segunda, se trata de apariciones [*Erscheinungen*] vacidas de su carácter tético (esto es, no ponentes), una presentificación apenas como mera imagen. Y añade: «Se deben separar estas modificaciones de aquellas que transforman la posición en una no-posición. (Intersección de ambas distinciones). Además, no se debe confundir las *percepciones* [*Perzeptionen*] no-ponentes con vivencias que exponen figurativamente; esto es, con presentificaciones» (Hua XXIII, 475-476 [Texto N° 16]. Traducción mía). En otras palabras, se trata de una concepción de la fantasía como presentificación *originariamente modificada* [*durch und durch*], «de punta a punta» y ya no como una modificación de segundo orden o «derivada» de una vivencia perceptual. Desarrollar esta idea en toda su complejidad excedería los límites de este artículo. Para aclarar este punto bastará mencionar que todo objeto presentificado exige, correlativamente, una conciencia presentificante. Y esta conciencia presentificante, no obstante, no puede ni debe ser identificada con la conciencia actual. Tanto la vivencia de un recuerdo («hacer memoria») o de contemplar «estéticamente» un objeto comportan hacer vivencia *en* la memoria o *en* la contemplación. Hacer vivencia *en* la memoria o hacer vivencia *en* la contemplación exigen una conciencia «inactual» que haga de contrapolo constitutivo de *eso* vivenciado. Esta conciencia «inactual» es la conciencia presentificante, que Husserl denomina «yo fantaseante» [*phantasierendes Ich*], que surge de una escisión del yo [*Ich-spaltung*], esto es, de la conciencia actual, activa, del «yo puedo» [*Ich kann*]. Solo bajo este prisma (y ya no atendiendo únicamente a la exposición de *Ideas*), la conciencia de imagen pasará a ser considerada un subtipo de fantasía, toda vez que se trata de una presentificación perceptiva.

La radical diferencia entre fantasía, en el sentido de presentificación neutralizante [*neutralisierender Vergegenwärtigung*], y la modificación de neutralidad en general, se muestra (...) en que la *modificación de fantasía*, como representación que es, es *reiterable* (hay fantasías de cualquier grado: fantasías “de” fantasías), mientras que la *repetición* de la “operación” de neutralizar está esencialmente excluida. (Hua III/1: 227s; Husserl 2013: 348)

Un ejemplo para ilustrar esto sería el siguiente. Cuando «hacemos memoria», lo recordado es traído al presente como presentificación (y más precisamente, por medio de una modificación reproductiva). Aun cuando lo recordado sea «inactual», esto es, que no sea presente ni pueda ser presentado como tal, corresponde a un acto que sí es plenamente actual: el acto de la «recordación»¹². El carácter dóxico del recuerdo no reside, por tanto, en que lo recordado posea correspondencia adecuada con algo del presente-actual, ni tampoco atribuya un *belief* al recuerdo solo en virtud de la actualidad. El carácter dóxico no corresponde, decimos, al acto de la recordación, sino, fenomenológicamente reducido, a la constitución misma del recuerdo, que es *presentificado* junto con sus nexos posicionales (Hua III/1: 251; Husserl 2013: 347). Los contenidos aprehensionales del acto del recuerdo son «actuales» (inclusive para el caso de una intuición presentificante) porque conservan un contenido originariamente captado sensiblemente «en presencia», es decir, como percepción en el presente. Por esta razón, puede afirmarse que el recuerdo es un acto por el cual se presentifica (es hecha presente) una vivencia [*Erlebnis*] vivida previa y plenamente en el pasado como presente perceptual, de allí que los contenidos de la percepción sean inscritos como teniendo ya un determinado carácter: el carácter de creencia, enfatizado por la actualidad de la proto-

¹² Para el tema que nos ocupa, es importante resaltar que, a partir de 1910, Husserl introdujo en sus manuscritos la variante de reemplazar el adjetivo «impresional» por la palabra «actual», lo mismo que «no-impresional» por «inactual» (Cf. Hua XXIII, 226, n. 5). La elección terminológica se justifica toda vez que «impresional» se basaba en la concepción (luego rectificadas por Husserl) de la primacía de la percepción (siguiendo el modelo «acto-/contenido de aprehensión») y es demasiado deudora del sentido de «proto-impresión» de los actos perceptivos.

impresión. Es la neutralización del recuerdo, esto es, de la presentificación reproductiva, lo que da lugar a la mera fantasía¹³.

4. Fantasía, neutralidad y la conciencia del ‘como si’

Ahora bien, hasta el momento hemos visto la distinción entre modificación de neutralidad y fantasía, así como también la relación entre la neutralización y los tipos de modificación de presentificaciones a ella sujeta, correspondientes respectivamente al recuerdo y la fantasía pura. Sin embargo, Husserl también refiere a otro tipo de modalización de la conciencia según la cual los contenidos perceptuales mismos pueden ser neutralizados, convirtiendo el objeto percibido en una forma de conciencia-no-ponente. Al respecto, afirma Husserl:

Podemos, por ejemplo, convencernos de que la *modificación de neutralidad de la percepción normal*, ponente con certeza inmodificada, es la *conciencia neutral de un objeto-imagen* que encontramos como componente en el observar normal de un mundo figurado exhibido perceptivamente [*perzeptiv dargestellte abbildliche Welt*]. (Hua III/1: 251s; Husserl 2013: 347)

En pocas palabras, lo que este fragmento sugiere es el establecimiento de una analogía entre los caracteres dóxicos perceptuales y su consiguiente neutralización¹⁴. En este nivel, la neutralización suspende la toma de posición inherente a la nóesis. De allí que sea *análoga* a la neutralización en una conciencia de imagen, puesto que equivaldría, en esta *otra* esfera, inhibir el

¹³ «En la modificación de neutralidad de los recuerdos, esto es, de las meras fantasía, tenemos una vez más las potencialidades atencionales, cuya transmutación en actualidades da por resultado ciertamente “actos” (cogitaciones), pero por completo neutralizados, por completo posiciones dóxicas en el modo del dizque [*Gleichsam*]» (Hua III/1: 256; Husserl 2013: 352). Como expuse *supra* (cf. nota 11), esta no es la posición definitiva de Husserl.

¹⁴ Este tipo de modalización de conciencia ya había sido ensayada por Husserl algunos años antes, concretamente, en las Lecciones sobre la cosa (1907). Allí Husserl distingue entre percepción [*Wahrnehmung*], intuición ponente por definición, y *percepción* [*Perzeption*], esto es, intuición con contenidos perceptuales neutralizados (cf. Hua XVI: 15s). No obstante, es importante subrayar que, aun cuando el tema ya está allí, en 1907, Husserl todavía no emplea el término «neutralización».

carácter dóxico que ésta tiene por ser de naturaleza perceptual. Es así que la modificación de neutralidad que opera en la esfera de la percepción *funciona de modo equivalente* a como ésta funciona en la conciencia de imagen.

Es con respecto al estatuto de la reflexión atencional sobre las nóesis posicionales que emerge el problema respecto a la modificación de neutralidad. La modificación de neutralidad tendría el rol de solucionar el conflicto surgido entre dos indeterminadas aprehensiones perceptuales (Volonté, 1997: 195). La neutralización de los caracteres de creencia, que dejan suspendidas las posiciones relativas de las nóesis, contrastan con la modificación propia de la fantasía, por la cual sus contenidos noemáticos están exhibidos a la conciencia en la modalidad a-posicional del «como si» [*Als ob*].

Toda vivencia real, en cuanto existente en el presente –o, como también podemos decir, en cuanto unidad temporal constituida en la conciencia fenomenológica del tiempo– lleva consigo en cierto modo su carácter de ser, *de modo similar a algo percibido* [*Wahrgenommenes*]. A todo presente viviente actual [*aktueller Erlebnisgegenwart*] corresponde idealmente [*ideell*] una modificación de neutralidad, a saber, un posible presente vivencial-de-fantasía [*Phantasie-Erlebnisgegenwart*] de contenido exactamente correspondiente al suyo. Toda vivencia de fantasía semejante está caracterizada, no como existente realmente en el presente, sino como un “dizque” [*Gleichsam*] existente en el presente. (Hua III/1: 255; Husserl 2013: 350)

De lo anterior, concluimos que la *modalización* de la conciencia, el cambio respecto a la materia de la intención que comporta una modificación de la cualidad y el carácter del acto (si es duda, certeza, interrogación, etc.) no es una epojé en sentido estricto. La suspensión de la tesis general no está vinculada a ningún acto de conciencia específico, como sí lo está el carácter tético de una intuición particular. Así pues, la posición [*Setzung*] se corresponde con la esfera dóxica, pero ella no comporta la efectuación de ningún juicio. Incluso la contemplación estética no comporta ninguna «epojé», rigurosamente hablando. Se trataría de un cambio en la modalización de la intención y, con ello, del modo como la conciencia se dirige intencionalmente a sus objetos. Pero no hay ninguna regresión hacia instancias constitutivas originarias desde donde formular juicios de conocimiento.

En este punto, resulta interesante traer a colación un pasaje de *Ideas I*, si bien bastante conocido, poco entendido en su complejidad. Husserl pone como ejemplo un famoso grabado de Durero: «El caballero, la muerte y el diablo» [*Ritter, Tod, und Teufel*] (Hua III/1: 252; Husserl 2013: 347s). El contexto en que la imagen es referida, no obstante, debería inhibir cualquier interpretación estetizante del pasaje. Con el ejemplo de Durero, Husserl aborda la cuestión de la contemplación de una imagen; esto es, de un objeto sensiblemente captado mediante la visión, o sea, perceptualmente captado. Este asunto ya había sido inicialmente abordado por Husserl algunos años antes, más precisamente, en la tercera parte de las lecciones del semestre de invierno del año 1904-1905, titulado «Fantasía y conciencia de imagen» (*cf.* Hua XXIII: 1-108 [Texto N° 1]). Sin embargo, a diferencia de aquellas lecciones —centradas en dilucidar la naturaleza fenomenológica de la conciencia de imagen— el problema que trata Husserl en *Ideas* es otro; si cabe, uno de mayor complejidad: a diferencia de una distinción entre algo percibido y algo imaginado, el pasaje de Durero en *Ideas* trata de atender cómo, sin dejar de ser perceptualmente captado, una modificación de la conciencia puede convertir un objeto inicialmente aprehendido mediante los sentidos, esto es, «en presencia», en una imagen neutralizada. Por tanto, antes bien, se trataría de una *modalización* en tanto que se refiere a *modos de conciencia* actuales e inactuales, ponentes y no ponentes; por tanto, a «modos de ser de la conciencia propios que implican de alguna manera elementos no-ponentes en los modos de percepción» (Anton, 2013: 146). En otras palabras, se trata de pasar de lo perceptualmente captado a una conciencia neutralizada en la que eso es tomado como «mera imagen», sin imprimir ninguna toma de posición tética respecto al ser o no ser del objeto, a su existencia o su no existencia.

Sin embargo, llegado a este punto, parecería que la distinción entre neutralidad y epojé sería un tema claramente zanjado a la luz de *Ideas I*. Sin embargo, como se verá en la siguiente sección, la nomenclatura de la neutralización fue siempre problemática para Husserl mismo, y no será hasta mediados de los años 20 cuando dejará de ser utilizada.

5. ¿Hay una «doble epojé»?

En la sección anterior, observamos que, ya en 1913, Husserl postula que una modificación de neutralidad muy particular, denominada «modificación de fantasía» (*Phantasiemodifikation*) permite convertir, para su subsecuente análisis, una percepción en una conciencia de «como si». Esta neutralización de la conciencia afecta únicamente a las posiciones dóxicas del acto intencional, y no, como se expuso más arriba, a la tesis general a la que sí hace referencia la epojé fenomenológica.

Sin embargo, en un texto redactado entre 1921 y 1924 y publicado como texto N° 20 en el volumen XXIII de la colección *Husserliana*, titulado «Fantasía – Neutralidad», Husserl habla explícitamente de una «doble epojé o neutralidad» (Hua XXIII: 571ss), lo que, aparentemente, echaría por tierra la distinción que me he esforzado en describir hasta aquí. No obstante, quisiera en lo siguiente poner brevemente este texto en relación tanto con el tema, como con la evolución del método, puesto que se trataría de un cambio de postura que entiendo como *complementario a*, antes que una *supresión de* lo anterior.

En primer lugar, cabe recordar que la «vía» que ensaya Husserl en *Ideas* es, siguiendo la clasificación de Kern (1962), la «vía cartesiana». Hacia 1921-1924, Husserl venía desarrollando la «vía psicológica», que explicó con claridad en el artículo para la *Encyclopaedia Britannica*. Ahora bien. La diferencia principal entre estas dos vías consiste en que, en la segunda, la reducción hacia la esfera de la «psicología fenomenológica» no conduce directamente a la esfera trascendental, como sí ocurre en la primera, sino que se permanece en la «mundanidad del mundo». En la «vía cartesiana», sabemos, Husserl enfatiza el aspecto estrictamente cognitivo de la fenomenología como ciencia rigurosa y de allí la importancia de la validación última por medio de la razón de los juicios sobre la base de evidencias apodóticamente adecuadas. El objetivo, pues, es alcanzar la esfera de la subjetividad trascendental para efectuar allí el análisis, y en este sentido la reducción fenomenológica deviene impostergable. Sin embargo, este no fue la única vía ensayada por Husserl.

A partir de los años 20, la fenomenología genética planteó otro tipo de problemas a los que se debía dar respuesta. El descubrimiento de la esfera de la «psicología fenomenológica», a medio camino entre la «actitud natural» y la esfera trascendental, que es el campo de trabajo donde el fenomenólogo realiza

sus operaciones, le permite a Husserl insertar el problema de la intersubjetividad en el dominio de las esferas de la naturaleza y la cultura. De este modo, la experiencia del mundo no se resuelve ya a partir de una confrontación directa basada en la experiencia subjetiva, sino que puede (y debe) tener lugar al nivel de la comunidad intermonádica y, por ende, de la constitución intersubjetiva del mundo como *mundo de experiencia* o *Lebenswelt*.

Es en este contexto donde se inscribe el referido Texto N° 20 de *Husserliana* XXIII y debe ser leído entonces dentro de estos límites. Como apunta Luft (2002: xxi-xxii; y 2016: 20), a partir de los años veinte la reducción pasó a denominar, *pars pro toto*, al método trascendental en su conjunto (la epojé y la reconducción al dominio de la conciencia reflexiva). Luego, la epojé dejó de significar *necesariamente* «epojé trascendental» para pasar a significar simplemente el «repliegue» a la conciencia reflexiva, a la conciencia fenomenológica. Este repliegue consistirá en una redirección de la atención, en un dirigirse-hacia [*Zuwendung*] de la conciencia sobre sí misma sin que se tenga que abandonar necesariamente la esfera de la actitud natural¹⁵.

Así pues, cuando Husserl refiere a «doble epojé o neutralización», lo hace en el contexto de una reducción psicológico-fenomenológica y teniendo como trasfondo, aunque no de manera explícita, la problemática de la constitución *pasiva* del juicio de experiencia (y no, como hasta entonces habían sido abordadas la cuestión de la fantasía y la posicionalidad: como una mera *actividad* de la conciencia, incluso de la conciencia del yo-imaginario [*Phantasie-Ich*]). Por lo tanto, esta «doble epojé» no apunta a una misma conciencia activa: la del yo del fenomenólogo que ejecuta la suspensión y, luego, esta misma conciencia activa que se vuelca sobre la posición de sus vivencias intencionales. Más bien, se trata de un *desdoblamiento* o *escisión* de la conciencia [*Ich-Spaltung*] por la cual se distinguen: i) la conciencia actual, esto es, la conciencia «última» de la constitución cuyo correlato es el mundo realmente efectivo; y ii) la conciencia inactual, conciencia que emerge como resultado de una modificación; por ejemplo, en el caso estudiado, donde tienen

¹⁵ Este camino ya había sido ensayado en 1907 (Cf. Hua XVI, §§ 1-5) y luego, con mayor elaboración, formulado en las *Lecciones* de 1910/11, tituladas «Problemas fundamentales de la fenomenología» (Hua XIII, Texto N° 6; Husserl 1994).

lugar las representaciones de fantasía para el yo-imaginario, cuyo correlato es el mundo-de-fantasía [*Phantasiewelt*] en el que la «realidad» se conforma de objetos «como si estuvieran» [*gleichsam*] presentes. La «segunda epojé», la que Husserl llama propiamente «neutralización» en este texto N° 20, es el de la conciencia inactual, esto es, la conciencia del «como si» del «yo imaginario»¹⁶. En este sentido, que la neutralización caiga dentro del dominio de la «reducción psicológica» evidencia, por lo tanto, que se trata solo de una modalización de la conciencia, de un procedimiento «de acceso» [*Zugang*] a una nueva región y no la adopción de una radical puesta en cuestión de la conciencia natural del mundo, punto de partida necesario para una teoría fenomenológica del conocimiento.

Por último, es importante señalar que, así como la epojé fue perdiendo su especificidad como término técnico para ser subsumida dentro del método de la reducción trascendental, también hay que tener en cuenta que Husserl, a partir de 1924, dejó de emplear el término «neutralización» o «modificación de neutralidad». En la medida en que la modalización se efectúa en el dominio de la psicología fenomenológica, ella pierde también su especificidad y deja de ser empleada como término técnico (Ni, 1999: 213); al punto que Husserl, en 1937, optó por denominarla «transformación como-si» [*Als-ob Anwendung*] (Hua XXIX: 424-426).

6. Conclusión

A lo largo de estas páginas, he intentado mostrar que intentar fundamentar una estética «fenomenológica» partiendo de los resultados del Husserl de *Ideas* es una empresa fallida de antemano. Básicamente, porque lo que llamo «interpretación estetizante» acaba leyendo anacrónicamente la carta a Hofmannsthal para, desde allí, defender la afinidad reconocida por Husserl entre las actitudes estética y fenomenológica como punto de partida legítimo de su empresa. Como mencioné anteriormente, Husserl no emplea explícitamente en su carta el término *Einstellung* (que es el que años después

¹⁶ Empleo «inactual» en el sentido de «no impresional», tal como Husserl emplea en los textos sobre la fantasía y conciencia de imagen, y no en el sentido con que se le entiende en el contexto de la pasividad de la conciencia.

fijará como adecuado para el sentido fenomenológico de «actitud»), sino *Stellungnahme* (toma de posición), *Stellung* (posición) y *Haltung* (actitud o posición, en el sentido de «postura»), lo que crea una familia semántica próxima a un sentido laxo de «disposición». La afinidad reconocida entre la fenomenología y la estética, por tanto, debe situarse en otro orden, que es el de las modalizaciones de conciencia.

La conciencia de imagen, en sentido estricto, será concebida entonces como una forma de fantasía que entremezcla imaginación y realidad, puesto que se trata de actos intuitivos presentificantes cuya materia son sensaciones actuales (propias de la percepción), aunque neutralizadas de su carácter ponente (fantasía perceptiva). Aun cuando los análisis sobre la conciencia de imagen y la neutralidad que se encuentran en *Ideas I* son bastante minuciosos, ellos se limitan a un bosquejo sistemático de la fenomenología como teoría del conocimiento. En otras palabras, tal como se presentan en *Ideas I*, ni la conciencia constituyente ni el objeto constituido pueden dar cuenta del fenómeno estético en su complejidad. Y este es el error de la interpretación «estetizante»: se extrapola todo el análisis y la descripción relativos a un yo cognoscente —esto es, orientado por un interés teórico— a un yo estéticamente contemplativo (yo fantaseante). De allí su insistencia y necesidad de forzar y formular una homología entre «actitudes» (estética y fenomenológica) como si fueran análogas, aunque operen en esferas distintas.

Como se puso de manifiesto a lo largo del artículo, en la conciencia de imagen efectivamente tiene lugar una modalización de conciencia que neutraliza las tomas implícitas de posición que son propias a la materia hiletica de la intención. Pero no entra en juego ninguna epojé fenomenológica. Si hay una «actitud estética» ésta debe ser situada al interior del dominio de la fantasía. La apreciación estética, sea de un objeto propio del arte plástico, de un paisaje o de una acción performativa, efectivamente conlleva una suspensión del carácter de ser (existencia) de lo percibido —y esto supone sacarlo del ámbito meramente cognitivo o teórico—, pero lo que la distingue en su particularidad reside en el modo como la conciencia (que no necesariamente ha de ser una conciencia del yo actual) la constituye como su objeto intencional. Se trata, por tanto, de una *conciencia de fantasía*, de una conciencia de «como si» que, liberada de sus ataduras a la realidad fáctica, nos abre la puerta a la dimensión de la ficción y de su correlativo mundo ficcional.

Bibliography

- ANTON MLINAR, I. (2014). *La configuración modal de la evidencia en Edmund Husserl*. Hildesheim: Georg Olms.
- BRAINARD, M. (2002). *Belief and its Neutralization. Husserl's System of Phenomenology in "Ideas I"*. Albany, State University of New York Press (SUNY).
- CHÁVEZ BÁEZ, R. (2016). «“Estética trascendental” y fenomenología del arte en Edmund Husserl». En: *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen V (Actas del VI Coloquio Latinoamericano de Fenomenología). Lima: PUCP, 115-127.
- DASTUR, F. (1991). «Husserl et la neutralité de l'art». En: *Part de l'œil*, 7: 19-29.
- DUFOURCQ, A. (2011). *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*. *Phaenomenologica* 198. Dordrecht: Springer.
- ESCOUBAS, E. (1995). «L'Epoché picturale: Braque et Picasso». En: *L'Espace pictural*. La Versanne: Encre marine, 93-128.
- FERENCZ-FLATZ, C. (2009a). «Gibt es perzeptive Phantasie? Als-ob Bewusstsein, Widerstreit und Neutralität in Husserls Aufzeichnungen zur Bildbetrachtung». En: *Husserl Studies*, 25 (3). 235-253.
- (2009b). «The Neutrality of Images and Husserlian Aesthetics». En: *Studia Phaenomenologica*, IX: 477-493.
- HUSSERL, E. *Husserliana – Gesammelte Werke*: Martinus Nijhoff (La Haya), Kluwer Academic Publishers (La Haya) y Springer (New York-Dordrecht).
- (2004). *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893–1912)*. Hua XXXVIII.
- (1994) «Husserl an von Hofmannsthal, 12. I. 1907». En: *Briefwechsel. Band VII. Wissenschaftlicherkorrespondenz*. Hua Dok III/7: 133-136.
- (1992). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. Hua XXIX.
- (1985). *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Hua XXIV.
- (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hua XIX/1.
- (1980). *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. Hua XXIII.

- (1977). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung die reine Phänomenologie*. Hua III/1.
- (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*. Hua XIII.
- (1973). *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Hua XVI.
- (1968). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925*. Hua IX.
- (1950). *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hua II.
- HUSSERL, E. (2017). «Carta de Edmund Husserl a von Hofmannsthal, 12.01.1907». Trad. de Ricardo Mendoza-Canales. En: *Areté. Revista de Filosofía*, XXIX (2): 427-430.
- (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a una fenomenología pura*. Trad. de Antonio Ziri6n. Ciudad de M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica.
- (1999). *Investigaciones l6gicas*. Trad. de Jos6 Gaos y Manuel Garc6a Morente. Madrid: Alianza Editorial.
- (1994). *Problemas fundamentales de la fenomenolog6a*. Ed. y trad. de C6sar Moreno M6rquez y Javier San Mart6n. Madrid: Alianza Editorial.
- KATZ, A. (2015). «La posibilidad de una est6tica en la fenomenolog6a de E. Husserl. Sobre la imaginaci6n, la fantas6a y la conciencia de imagen». En: *Investigaciones fenomenol6gicas*, 12: 71-88.
- KERN, I. (1962). «Die Drei Wege zur transzendental-phaenomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls». En: *Tijdschrift voor Filosofie*, 24 (2). 303-349.
- LORIES, D. (2006). «Remarks on Aesthetic Intentionality: Husserl or Kant». En: *International Journal of Philosophical Studies*, 14(1): 31-49.
- LUFT, S. (2016). «Husserl y la filosof6a trascendental». En: *Enrahonar*, 57: 6-26.
- (2002). *Phänomenologie der Phänomenologie*. *Phaenomenologica* 166. Dordrecht: Kluwer.
- MENDOZA-CANALES, R. (2018): «La fenomenolog6a como teor6a del conocimiento: Husserl sobre la epoj6 y la modificaci6n de neutralidad». En: *Revista de Filosof6a*, 43 (1): 121-138.
- MORENO, C. (2013). «Verdades irreales. Fenomenolog6a de la ficci6n y modificaci6n de neutralidad». In: *Philologia Hispalensis*, 27 (3), pp. 51-82.
- (2007). «La actitud virtual. Intencionalidad, alteridad y extrañamiento». En: C. Moreno, R. Lorenzo & A. de Mingo (eds.). *Filosof6a y realidad virtual*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 35-58.

- NI, L. (1999). *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Phaenomenologica 153. Dordrecht: Kluwer.
- POPA, D. (2011). «La langue des choses muettes. Edmund Husserl et Hugo von Hofmannsthal». En: *Klesis – Revue philosophique*, 20: 3-23.
- RODRIGO, P. (2007). «Le statut phénoménologique de l'image chez Husserl». En: A. Schnell (ed.). *L'image*. Paris: Vrin, 115-234.
- ROSSANO LOPEZ, M. (2016). «Fantasía, percepción, ciencia: una mirada a la relación entre percepción, imaginación y fantasía, y al papel de esta última en las ciencias del mundo, a partir de *Phantasie und Bildbewusstsein* de Edmund Husserl». En: Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen V (Actas del VI Coloquio Latinoamericano de Fenomenología). Lima: PUCP, 139-162.
- SALLIS, J. (1989). «L'espace de l'imagination». En: E. Escoubas & M. Richir (eds.). *Husserl*. Grenoble, J. Millon, 65-88.
- SARAIVA, M. M. (1970). *L'imagination selon Husserl*. Phaenomenologica 34. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Sartre, J.-P. (1940). *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*. París: Gallimard.
- SCANZIANI, A. (2018) «Intencionalidad y atención: el abordaje husserliano de la atención en relación con la intencionalidad y su caracterización como "mentar"». En: *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, 7: 48-82.
- SEPP, H. R. (1996). «Bildbewusstsein und Seinsglauben». En: *Recherches Husserliennes* 6, pp. 117-137.
- STEINMETZ, R. (2011). *L'esthétique phénoménologique de Husserl. Une approche contrastée*. Paris: Kimé.
- TAMINIAUX, J. (2008). «Intersection between four Phenomenological Approaches of the Work of Art». En: S. Eyzaguirre (ed.). *Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*. Santiago de Chile: Universidad Andrés Bello, 13-29.
- VOLONTE, P. (1997). *Husserls Phänomenologie der Imagination. Zur Funktion der Phantasie bei der Konstitution von Erkenntnis*. Freiburg: Karl Alber.

RICARDO MENDOZA-CANALES (PhD in Philosophy, Universitat Autònoma de Barcelona) is currently FCT Postdoctoral Researcher at the Centre of Philosophy of the University of Lisbon. His area of specialization is contemporary philosophy (esp. Edmund Husserl) and his primary research area is the study of imagination and the imaginary from a phenomenological perspective, especially oriented towards its intersections with epistemology, cultural studies, social ontology, and literature.
