

LA ACTUALIDAD DE LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA: SUPERACIÓN DE VIEJOS TÓPICOS Y APERTURA DE NUEVOS CAMPOS DE EXPLORACIÓN*

Jesús Adrián Escudero

Universitat Autònoma de Barcelona (España)

University of Phoenix (Estados Unidos)

jesus.adrian@uab.es

RESUMEN

En el marco de un nuevo descubrimiento de la fenomenología, este trabajo ofrece diferentes argumentos para superar la clásica interpretación de Husserl considerándolo un representante prototípico del solipsismo. En primer lugar, se refuta la interpretación mentalista de Dreyfus de la fenomenología husserliana, mostrando que su programa filosófico va más allá de la tradicional dicotomía entre internalismo y externalismo; en segundo lugar, se señalan algunas de las principales contribuciones realizadas por la fenomenología de Husserl al campo de las ciencias cognitivas y a la filosofía analítica de las mentes, destacando la importancia concedida a las síntesis pasivas en la llamada fenomenología genética.

PALABRAS CLAVE

Constitución, fenomenología genética, solipsismo, prerreflexividad, síntesis pasiva.

ABSTRACT

In the frame of a new discovery of phenomenology, the present essay offers different arguments to overcome the classical interpretation of Husserl considering him a prototypical solipsist. First we refute Dreyfus' mentalistic misunderstanding of Husserlian phenomenology, and show that his philosophical program is beyond the traditional dichotomy between internalism and externalism. Second, it is our aim to point out some of the fundamental contributions made by Husserl's phenomenology to the cognitive sciences and analytical philosophy of mind, especially highlighting the importance attributed to passive synthesis in his genetic phenomenology.

KEY WORDS

Constitution, genetic phenomenology, solipsism, prerreflexivity, passive synthesis.

*El presente trabajo se enmarca en el proyecto de investigación FFI2009-13187 financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación. También ha contado con la ayuda de la Beca para Investigadores Avanzados de la Fundación Humboldt.

LA ACTUALIDAD DE LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA:
SUPERACIÓN DE VIEJOS TÓPICOS Y APERTURA DE
NUEVOS CAMPOS DE EXPLORACIÓN

INTRODUCCIÓN

Después de unas décadas de dominio de la llamada filosofía analítica, temas como la subjetividad, la conciencia, la intencionalidad y el cuerpo vuelven a ser asuntos centrales de la filosofía, tanto de la continental como de la analítica. De hecho, en los últimos años se han hecho diferentes intentos de superar la artificial barrera entre filosofía analítica y continental. El diálogo que se ha abierto entre las ciencias cognitivas, la psicología evolutiva y la filosofía de la mente con la fenomenología es una buena muestra de cómo ambas tradiciones pueden enriquecerse y complementarse mutuamente. Con todo, buena parte de la recepción anglosajona de la fenomenología, especialmente la husserliana, todavía está lastrada por la idea ampliamente difundida de que Husserl es una especie de internalista, de que su filosofía de la conciencia es víctima de un solipsismo egológico, de que defiende un idealismo transcendental despegado de las vivencias cotidianas. Pero, la gradual publicación de muchas de sus notas, lecciones y escritos inéditos en el marco de la llamada *Husserliana* ha permitido a especialistas de diferentes campos alcanzar una visión mucho más amplia de la complejidad y riqueza del trabajo filosófico de Husserl.

Este trabajo tiene una doble intención: una eminentemente *crítica*, en la que se intenta superar viejos estereotipos en torno a la fenomenología, en particular la recurrente acusación de ser una filosofía de la conciencia, y otra *constructiva*, en la que se destacan algunas de las aportaciones husserlianas a una fenomenología de la conciencia, las cuales recientemente han despertado el interés de diversos representantes de las ciencias cognitivas y la filosofía analítica de la mente. Así, *en primer lugar*, se analiza el debate en

torno a Husserl y la cuestión del solipsismo, crítica con la que frecuentemente se han despachado muchas de las aportaciones de la fenomenología. Por una parte, se muestra el uso incorrecto que se hace del término “fenomenología” (I.1) y, por otra, se refuta la clásica interpretación mentalista de Dreyfus, ampliamente difundida y aceptada en círculos de las ciencias cognitivas (I.2), para mostrar que el programa fenomenológico de Husserl, entendido como un todo, va más allá del debate internalismo-externalismo. Y, *en segundo lugar*, se destaca la importancia de lograr una correcta comprensión del concepto husserliano de “constitución” para evitar cualquier tipo de interpretación idealista de su proyecto filosófico (II.1). Una vez aclarada esta cuestión, se incide en algunas de las aportaciones de la fenomenología husserliana al campo de las ciencias cognitivas y de la filosofía de la mente, respectivamente. Aquí, se llama la atención sobre la relevancia que tienen la fenomenología genética y las síntesis pasivas para los actuales estudios sobre la emoción y la cognición (II.2) y, a su vez, se mencionan algunos interesantes solapamientos entre las reflexiones husserlianas sobre la conciencia prerreflexiva y la filosofía analítica de la mente (II.3).

HUSSERL Y EL DEBATE EN TORNO AL SOLIPSISMO

El uso incorrecto del término “fenomenología”

Aceptémoslo de entrada, discusiones en torno a cuestiones metodológicas son por lo general aburridas, en particular cuando se trata de fenomenología. No vamos a ofrecer aquí un árido esbozo académico sobre los detalles del método fenomenológico; antes bien, queremos afrontar un debate corriente en ciencias cognitivas y filosofía analítica de la mente donde filósofos, como Husserl, han sido frecuentemente acusados de defender una postura solipsista. ¿Pero, tiene esta acusación algún fundamento? ¿Es Husserl realmente un defensor del solipsismo? ¿No nos hallamos ante una sobresimplificación profundamente incrustada en la his-

toriografía contemporánea, tanto en la tradición analítica como en la continental?

Desde el principio del siglo xx, cuando Husserl estableció el nuevo método fenomenológico y autores como Frege y Russell empezaron a desarrollar las bases de la filosofía analítica, estas dos tradiciones se han desarrollado no solo por separado, sino en muchas ocasiones incluso en franca hostilidad¹. Por ejemplo, en una reciente introducción a las ciencias cognitivas, Friedenbergr y Silverman (2006) dedican solo diez líneas a la fenomenología, una disciplina más preocupada por las vivencias subjetivas que por la descripción objetiva de los fenómenos. Por citar otro ejemplo, si uno consulta la entrada sobre Husserl en el *Oxford Dictionary of Philosophy* puede leer que este tenía una tendencia hacia una terminología oscura, que era bien conocido por defender un idealismo trascendental y que su pensamiento toma como punto de partida a un yo solipsista y descorporalizado (Blackburn, 1994, p. 181). Incluso en la tradición continental Husserl ha sido acusado de defender una suerte de nuevo cartesianismo (Heidegger, 1994, pp. 43, 72, 271) y fundacionalismo (Habermas, 1985, p. 129)².

Sin embargo, esto no es solo una descripción engañosa del verdadero propósito de la fenomenología y de sus aportes al estudio de la mente, sino que tampoco toma en consideración las contribuciones fundamentales ofrecidas por el método fenomenológico a temas centrales relacionados con la conciencia humana. Parte del problema es que, independientemente de que un pequeño número de prominentes figuras de la filosofía analítica

¹ Una situación, sin embargo, que no deja de ser paradójica, especialmente por dos razones: desde la perspectiva teórica, fenomenología y filosofía analítica tienen raíces comunes en la filosofía de las matemáticas que desembocaron en una crítica del psicologismo y, desde la perspectiva personal, el epistolario entre Husserl y Frege es bien conocido (Depraz & Gallagher, 2002, pp. 1-2).

² Para una réplica a las críticas de Heidegger y Habermas, remitimos a Adrián (2010, pp. 492-499, 527-533).

y de las ciencias cognitivas ha empezado a tomar en serio la fenomenología, la inmensa mayoría de investigadores no utiliza el término en su sentido técnico cuando hablan de fenomenología, identificando todavía fenomenología con algún tipo de introspeccionismo. Hoy en día, está claro que fenomenología no es solo el nombre para designar una técnica de auto-observación, sino que también envuelve un rico campo de investigaciones casi imposible de condensar en un simple ensayo. Temas fenomenológicos como la conciencia y la autoconciencia, la intencionalidad, la percepción, el tiempo, la corporalidad, la naturaleza temporal de la vivencia y nuestra comprensión de uno mismo y de los otros resultan particularmente relevantes para la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas. Desde este punto de vista resultaría más apropiado hablar de un enriquecimiento recíproco entre fenomenología y ciencias cognitivas. En este sentido, cabe hablar de un lento cambio de actitud frente a la habitual hostilidad hacia la fenomenología, que muestra cómo algunos filósofos analíticos y cognitivistas empiezan a apreciar los recursos filosóficos proporcionados por la fenomenología. En lugar de elegir entre una explicación científica externa realizada desde la perspectiva de una tercera persona o una reflexión fenomenológica interna en primera persona, quizá resulte más productivo –como ya comentara Merleau-Ponty– reconsiderar la oposición misma y empezar a pensar en una dimensión más allá de la clásica dicotomía entre objetivismo y subjetivismo³.

Habitualmente, el término “fenomenología” se utiliza en todo tipo de escritos filosóficos y psicológicos para indicar una descripción directa de la conciencia basada en la introspección. En *Consciousness Explained*, por ejemplo, Dennett (1991, p. 44) critica la fenomenología por utilizar una metodología introspeccionista

³ No es una simple cuestión de cómo la fenomenología puede limitar a las ciencias positivas. Por el contrario, Merleau-Ponty, quien a menudo echa mano de estudios empíricos en psicología, era consciente de que la fenomenología misma puede ser modificada en su diálogo con las disciplinas empíricas.

poco fiable y afirma que esta ha fracasado a la hora de encontrar un método comúnmente aceptado⁴. Más recientemente, Metzinger (2003, p. 83) llega a una conclusión similar al sentenciar que la fenomenología es imposible⁵. El principal argumento de Dennett, Metzinger y otros teóricos reticentes con la fenomenología tiene que ver con diferencias epistemológicas conectadas con cualquier tipo de generación de datos en primera persona.

Pero, ¿es realmente cierto que la fenomenología clásica se basa en la introspección? Consideremos, por ejemplo, las *Investigaciones lógicas*, donde Husserl rechaza abiertamente el psicologismo y defiende la necesidad de una clarificación epistemológica de la relación entre conceptos e intuición. Aquí no se recurre a ningún método introspectivo. A pesar de que la fenomenología está interesada en los fenómenos y en cómo las cosas están dadas al sujeto en la vivencia, cualquier fenomenólogo afirmaría que es una falacia metafísica localizar el reino fenoménico dentro de la mente y negaría que el modo de acceder y describir los fenómenos se realice por medio de la introspección. Con frecuencia se asume que el fenómeno es algo meramente subjetivo, un velo que oculta la realidad objetivamente existente. Sin embargo, los fenomenólogos tienen una comprensión diferente de lo que un fenó-

⁴ Dennett (2001; 2007) ha manifestado en muchas ocasiones que su objetivo es explicar cada fenómeno mental en el marco de las ciencias físicas contemporáneas, a partir de los datos proporcionados desde la perspectiva externa de la tercera persona. Pero, como ya recordara Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*, este es un enfoque unilateral, incluso ingenuo, ya que la misma práctica científica presupone la vivencia en primera persona del investigador y la vivencia precientífica del mundo (1945, vii). Por ello, la habitual oposición entre primera y tercera persona que encontramos en el estudio de la conciencia es engañosa. No tiene en cuenta que la llamada perspectiva en tercera persona se genera en el marco de una comunidad de sujetos conscientes. No existe pura perspectiva en tercera persona, como tampoco hay una visión de ninguna parte.

⁵ Para Metzinger, los datos se extraen del mundo físico por medio de instrumentos técnicos de medición. Esta extracción de datos tiene lugar en el contexto de una comunidad científica, está abierta a la crítica y pretende ser verificada. De acuerdo con Metzinger (2003, p. 591), el problema de la fenomenología consiste en que el acceso en primera persona a los propios estados mentales no satisface estos criterios científicos de recopilación de datos.

meno es⁶. Desde su punto de vista, la realidad de un objeto no se halla detrás de la apariencia, como si la apariencia de una manera u otra ocultara el objeto real. En la tradición fenomenológica, el fenómeno se comprende como la donación inmediata del objeto.

Así, por ejemplo, en relación con la percepción del mundo, uno no realiza un ejercicio introspectivo de representación perceptiva, sino que simplemente percibe el mundo tal como se manifiesta. En lugar de decir que experimentamos representaciones, resultaría más adecuado decir que nuestras vivencias son presentacionales, que presentan el mundo revestido de ciertos rasgos. Si alguien me preguntara si está lloviendo fuera, miraría a través de la ventana antes que en mi mente. Reportes en primera persona de este tipo no son reportes introspectivos, si concebimos introspección como una cuestión de conciencia reflexiva. Como Sartre (1943) señala plásticamente en *El ser y la nada*, “una mesa no está en la conciencia, ni siquiera como representación. Una mesa está en el espacio, cerca de la puerta. [...] El primer paso de la filosofía es expulsar las cosas de la conciencia y restablecer la verdadera relación entre éstas y el mundo” (pp. 17-18). Dicho de otra manera, si alguien me preguntara: “¿Ves la mesa?”, podría contestar afirmativa o negativamente, sin iniciar un proceso reflexivo de segundo orden que tomara mi propia vivencia como un objeto. En cambio, si la pregunta fuera: “¿Qué te dice la mesa?”, probablemente, me vería obligado a adoptar una actitud reflexiva en la medida en que la pregunta en cuestión rompe con mi habitual vivencia visual, táctil o incluso olfativa de una mesa. De hecho, como muestra la fenomenología genética de Husserl, muchas de nuestras vivencias están enraizadas en un nivel prerreflexivo y

⁶ Por fortuna, la situación ha empezado a cambiar en las dos últimas décadas. Dado el reciente interés en la dimensión subjetiva o fenoménica de la conciencia, no es ninguna sorpresa que muchos filósofos analíticos hayan empezado a destacar la importancia de la fenomenología (Block, 1997; Flanagan, 1992; Strawson, 2000; entre otros). Asimismo, algunos cognitivistas como Jack y Roepstorff (2002) y psicólogos como Price y Aydede (2005) reconocen que la introspección sigue siendo de utilidad en las ciencias experimentales.

responden a cierto tipo de habitualidades sedimentadas. La fenomenología, como explica Thompson, es importante porque

Todo intento de alcanzar una comprensión clara de la mente humana tiene, en algún momento, que hacer frente a la cuestión de la conciencia y la subjetividad, es decir, a cómo pensamientos, percepciones, acciones y sentimientos son vividos por cada uno de nosotros. Los acontecimientos mentales no ocurren en el vacío; son vividos por alguien. La fenomenología se dedica a la descripción, análisis e interpretación cuidadosas de las vivencias (2007, p. 16).

Curiosamente, algunas de las principales tesis sobre la autoconciencia, desarrolladas en la filosofía analítica de la mente, muestran sorprendentes solapamientos con tesis procedentes del campo de la fenomenología⁷. A la luz de estos solapamientos, resultaría simplemente contraproducente continuar ignorando los ricos y refinados análisis de la conciencia ofrecidos por la fenomenología.

Dreyfus y la errónea interpretación mentalista de la fenomenología husserliana

En diferentes ocasiones, Hubert Dreyfus (1982; 1988; 1991) y Roland McIntyre (1982; 1986) han afirmado que Husserl es un mentalista y que su fenomenología trascendental incurre en una especie de solipsismo metodológico. En opinión de Dreyfus, Husserl defiende la idea de que la mente contiene un número de representaciones mentales, independientes de cómo sea el mundo, esto

⁷ Para mencionar un ejemplo significativo, podemos citar el libro de Bermúdez (1998, p. 274) *The Paradox of Self-Consciousness*, el cual muestra interesantes similitudes con algunas tesis fenomenológicas, en particular, cuando afirma la necesidad de reconocer la existencia de una forma no-conceptual y prelingüística de autoconciencia que precede al dominio del lenguaje. Entre otros casos, Bermúdez analiza los estudios sobre la exploración del mundo exterior de infantes y sobre la propiocepción somática. No deja de sorprender que muchas de sus observaciones coinciden, de una manera u otra, con las de autores como Husserl, Sartre, Merleau-Ponty y Henry.

es, todas se caracterizan por ser puramente mentales. En otras palabras, Husserl toma mente y mundo como dos realidades totalmente independientes (Dreyfus, 1991, p. 74). Al poner entre paréntesis el mundo a través de la reducción fenomenológica, el sujeto se relaciona intencionalmente con un objeto entendido por medio de un contenido mental (Dreyfus, 1982, p. 14).

Dreyfus afirma que la búsqueda husserliana de un fundamento indubitable le obliga a aplicar un procedimiento de purificación que elimine todo componente externo o trascendente a la conciencia. Así, entiende la reducción como un cambio de actitud que desplaza nuestra atención de los objetos dados en el mundo para fijarla en la representación mental abstracta que posibilita la intencionalidad (Dreyfus, 1982, p. 6). De esta manera, Dreyfus puede interpretar la fenomenología husserliana como una empresa exclusivamente interesada en la representación mental que permanece en la conciencia después de llevar a cabo la reducción (Dreyfus, 1991, p. 50). La crítica de Dreyfus, al igual que la de McIntyre, está motivada por una insatisfacción compartida en el modo en que la fenomenología trascendental concibe la relación mente-mundo.

Pero, a diferencia de lo que opinan Dreyfus y McIntyre, resulta altamente problemático considerar a Husserl un mentalista a la antigua usanza. ¿Implica la *epoché* la puesta entre paréntesis del mundo espacio-temporal trascendente para dar fe de las representaciones mentales internas o, por el contrario, implica que continuamos explorando y describiendo el mundo espacio-temporal trascendente, pero ahora de una manera nueva y diferente?⁸

⁸ Este es el núcleo de la discusión entre la interpretación del Oeste (Follesdal, Dreyfus, Miller, Smith, McIntyre) y la interpretación del Este (Sokolowski, Drummond, Hart, Cobb-Stevens) en torno al verdadero estatuto del *noéma*. ¿Hay que identificar el *noéma*, el objeto-como-es-mentado, con una representación mental interna o con la donación del objeto mentado mismo (tal y como afirma la interpretación de la costa del Este)? Desde la perspectiva de la costa del Este, que consideramos más fiel al verdadero propósito de Husserl, el objeto y el *noéma* son lo mismo, pero considerados de manera diferente. De hecho, la diferencia entre un objeto y su significado

Acorde con la interpretación de la costa del Este y a la luz de la reciente investigación husserliana, resulta altamente cuestionable que la teoría husserliana de la intencionalidad ignore nuestra implicación con la realidad existente. Husserl no considera que el significado esté oculto en la cabeza; al contrario, concibe el significado como incrustado en el mundo; este último es lo que es significativo, o para ser más exactos, el mundo es el que constituye el último horizonte de significado, permitiendo que los objetos mundanos aparezcan con el significado que tienen. ¿Es Husserl, entonces, un externalista? La interpretación de la costa del Este puede llevar a esta conclusión. Pero, la verdadera cuestión es si la misma distinción analítica entre internalismo y externalismo, y la similar distinción continental entre subjetivismo y objetivismo es fenomenológicamente aceptable⁹. Husserl, al igual que Heidegger y Merleau-Ponty, rechazan la separación de mente y mundo; por el contrario, estos son esencialmente interdependientes. El análisis fenomenológico de la intencionalidad, ya sea el de Husserl, Heidegger, Sartre o Merleau-Ponty, se caracteriza por repensar de una forma totalmente nueva la relación entre subjetividad y mundo, por lo que no tiene mucho sentido considerarlos internalistas o externalistas, subjetivistas u objetivistas. Como señala

no es una distinción empírica, sino una diferencia en el modo como se toma uno y el mismo objeto, primero en una vivencia directa y luego en una interrogación reflexiva. Tal como comenta Crowell (2001), “significado es la cosa tal como se presenta ella misma en la reflexión fenomenológica” (p. 89).

⁹ Si bien los términos “internalismo” y “externalismo” tienen su origen en la filosofía analítica, los problemas abordados son filosófico-clásicos. En el marco de la filosofía de la mente lo que está en juego es la relación entre mente y mundo. Pero, problemas de esta índole han sido objeto de discusión en otras tradiciones filosóficas, no solo en la fenomenológica. Por internalismo se entiende la idea general de que las creencias y vivencias de los individuos están constituidas por virtud de su estructura mental interna; en contraste, el externalismo sostiene que los contenidos mentales dependen de lo que existe fácticamente en el mundo físico, social y cultural. De acuerdo con la postura externalista, los hechos contextuales influyen directamente sobre nuestros estados mentales. En estos últimos años el externalismo parece gozar de un mayor predicamento, mientras que el internalismo parece estar en peligro. Para una discusión sobre el externalismo, véase Rowlands (2003).

Benoist (1997, p. 228), el mérito de la fenomenología husserliana consiste en su descubrimiento de una nueva noción no-mentalista de fenómeno. En última instancia, se trata de la cuestión de la donación mucho más fundamental que el hecho de que sea una donación de algo para alguien.

De entrada resulta altamente problemático ofrecer una interpretación aislada de la teoría husserliana de la intencionalidad sin tener en cuenta la teoría de la reducción y de la constitución husserlianas. En particular, es Dreyfus quien bien ignora o bien no llega a apreciar la verdadera naturaleza del proyecto de la fenomenología. Afirmar que Husserl cancela toda preocupación por el mundo exterior para concentrarse exclusivamente en la estructura interna de la vivencia, afirmar que la reducción fenomenológica implica una exclusión del mundo, afirmar que se suspenden las cuestiones relativas al ser de la realidad son egregios malentendidos. Lo mismo vale para la afirmación de que Husserl es un solipsista metodológico. Dreyfus (1982, p. 119) piensa que Husserl solo opera con la noción de un ego aislado y sin cuerpo. Pero, una vez más, estas opiniones pasan por alto el rol fundamental atribuido por Husserl al cuerpo en movimiento, ignoran la radicalidad de su fenomenología de la intencionalidad, no aprecian el constante esfuerzo por mostrar el impacto constitutivo de la alteridad. Hablando en términos generales, Dreyfus ofrece una errónea interpretación mentalista de la fenomenología husserliana (Zahavi, 2004, p. 58). Sus críticas menosprecian todos aquellos pasajes en los que Husserl niega explícitamente que el verdadero propósito de la *epoché* y la reducción sea dudar, olvidar, abandonar o excluir la realidad¹⁰.

¹⁰ Sin entrar en detalles, la reducción fenomenológica de la que habla Husserl se compone de la *epoché* y la reducción. La *epoché*, por una parte, designa la ruptura, la cancelación, la exclusión o la suspensión de nuestra creencia implícita de un mundo independiente de la conciencia. Esta asunción realista está profundamente arraigada en las ciencias y en la vida cotidiana. Pero, una fenomenología que pretende ir a las cosas mismas tiene que neutralizar este prejuicio metafísico y científico con el que operamos en la llamada actitud natural. La reducción, por otra parte, remite a la

A nuestro juicio, esta interpretación peca de una considerable insuficiencia textual incapaz de sostener la tesis de que Husserl es un solipsista metodológico. De manera recurrente se cita siempre uno y el mismo párrafo, a saber, el conocido párrafo 49 de *Ideas I*. Este es el párrafo en el que Husserl escribe que “la conciencia, considerada en su ‘pureza’, debe tenerse por un *orden del ser encerrado en sí mismo*, como un orden de *ser absoluto* en que nada entra ni del que nada puede escapar” (Hua III, p. 105; cursiva y entrecomillado del autor). Ante una afirmación tan rotunda como esta parece, casi absurdo negar que Husserl defienda el solipsismo. Pero, como ocurre con frecuencia, la verdad del asunto es mucho más complicada. Incluso el citado párrafo 49 está abierto a diferentes interpretaciones, como la clásica ofrecida por Tugendhat (1970), quien afirma que solo una lectura superficial de la reducción trascendental nos puede llevar a la conclusión de que el propósito husserliano sea aislar a la conciencia del mundo al que se dirige. Como señala Tugendhat, la reducción trascendental no nos retrotrae a un sujeto sin mundo; al contrario, nos pone ante el fenómeno trascendental del mundo. Lo que se pone entre paréntesis en el párrafo 49 es el mundo natural dado por supuesto, y es precisamente la operación de la reducción la que nos permite descubrir la correlación esencial entre mundo y subjetividad (Tugendhat, 1970, p. 263)¹¹.

Así, no solo es posible leer *Ideas I* de una manera diferente a la de Dreyfus y McIntyre, sino que también es posible cuestionar su hipótesis de fondo, a saber, que Husserl permaneció fiel a un concepto cartesiano de la reducción trascendental, según el cual

tematización de la correlación entre subjetividad y mundo, es decir, nos retrotrae de la esfera natural a su fundamento trascendental. Por tanto, podemos atribuir a la reducción fenomenológica dos tareas: una de limitación (*Einschränkung*) del mundo natural y otra de reconducción (*Zurückführung*) a la vida subjetiva. Para un análisis conceptual más detallado sobre la *epoché* y la reducción, me permito remitir a mi introducción y glosario terminológico comentado a la reciente traducción del texto de Husserl *La idea de la fenomenología* (Adrián, 2011, pp. 26-31, 160-162, 165-167).

¹¹ Encontramos una interpretación similar en Crowell (2001, pp. 170, 179, 200).

la tarea de la fenomenología consiste en investigar la subjetividad pura de manera aislada y separada del mundo y de los otros. Pero, como sabemos, Husserl intentó superar lo que Kern (1962) calificó como la vía *cartesiana* de la reducción por medio de la llamada vía *ontológica* desarrollada, por ejemplo, en *Crisis*. La vía ontológica no parte de la autodonación inmediata del sujeto, sino que arranca del análisis de la donación de una región ontológica específica, digamos la región de los objetos ideales o de los objetos físicos. Sin embargo, a través de la actitud fenomenológica no solo tomamos conciencia directa de la donación del objeto, sino que indirectamente también descubrimos la subjetividad como condición de posibilidad de manifestación como tal. Una subjetividad que solo se revela por medio de la *epoché* y la reducción. Mientras que la vía cartesiana muestra a un sujeto separado e independiente de la realidad, proporcionando así munición a la extendida interpretación de que la fenomenología explora las estructuras de un sujeto autónomo, aislado y sin mundo, la vía ontológica deja claro que la investigación de la subjetividad es inseparable de una reflexión filosófica sobre el mundo (Zahavi, 2004, p. 60). Desde este punto de vista podemos decir que Husserl está interesado en la conciencia en cuanto campo de manifestación del mundo¹². En la actualidad, la nueva investigación husserliana (Held, Drummond, Sokolowski, Zahavi, Bernet, Steinbock & Welton, entre otros) muestra que la fenomenología de Husserl no puede aprehenderse apropiadamente en el marco de la clásica dicotomía entre internalismo y externalismo.

¹² ¿Y cuál es la postura de Husserl tras el giro transcendental de *Ideas I*? Si uno toma las lecciones *Filosofía primera y Fenomenología de la intersubjetividad* o el conocido texto de la *Crisis* encontrará múltiples pasajes que afirman que la fenomenología transcendental incluye el mundo con todo su verdadero ser (Hua VIII, p. 424; Hua XV, p. 366; Hua VI, p. 154). Incluso en *Ideas I* Husserl deja claro que la fenomenología eventualmente integra e incluye todo aquello que ha sido puesto entre paréntesis por razones metodológicas (Hua III, pp. 107, 159, 337). Así, afirmar, como hace Dreyfus, que el rasgo esencial de la fenomenología transcendental husserliana consiste en suspender o excluir toda cuestión relacionada con el ser de la realidad no es un hecho tan obvio. La afirmación de que Husserl es un solipsista metodológico es un hecho con escaso fundamento filosófico y textual.

Las interpretaciones de Dreyfus (1991), McIntyre (1986) y Rowlands (2003) que consideran a Husserl un internalista arquetípico son profundamente erróneas. Investigaciones más recientes, elaboradas con materiales inéditos, consulta de archivos y otros escritos frecuentemente ignorados, muestran que el análisis husserliano de la intencionalidad encierra un profundo replanteamiento de la misma relación entre subjetividad y mundo que rebasa el clásico debate entre internalismo y externalismo. Si uno toma en consideración las lecciones sobre el tema de la intersubjetividad, encontrará a un Husserl abiertamente anti-representacionista¹³. La percepción no nos coloca ante imágenes o representaciones de objetos, sino con los objetos mismos. De hecho, el rasgo característico de la percepción es que nos presenta el objeto mismo en su presencia corporal (*Leibhaftigkeit*). Husserl afirma recurrentemente que la realidad solo puede aparecer gracias a la subjetividad, pero también se da cuenta de que el sujeto no permanece inalterable en su actividad constitutiva. Tal como se manifiesta en trabajos posteriores, subjetividad, mundo e intersubjetividad están interrelacionados. De hecho, el campo fenomenológico de investigación no concierne tanto a los pensamientos privados como a los modos intersubjetivamente accesibles de manifestación. Esta investigación también reclama una exploración fenomenológica de la subjetividad, es decir, de la subjetividad transcendental en su correlación constitutiva con el mundo. Pero, a diferencia de la introspección privada, esta exploración reclama ser intersubjetivamente validada y, por ello, corregible por cualquier sujeto. Desde una perspectiva fenomenológica, mente y mundo no son dos entidades distintas, sino que

¹³ Para Husserl, la teoría de la representación concibe la conciencia como una caja que contiene representaciones sobre objetos externos, pero se olvida de preguntar cómo sabe el sujeto que esas representaciones son de hecho de objetos externos (Hua XXXVI, p. 106). Heidegger y Merleau-Ponty también están a favor de la co-dependencia de mente y cuerpo y, por tanto, se oponen a cualquier tipo de representacionismo (Heidegger, 1989, p. 422; Merleau-Ponty, 1945, pp. 491-492).

están unidos constitutivamente. En última instancia, debemos tener claro que la investigación fenomenológica de las condiciones de posibilidad de manifestación de los fenómenos es previa a la misma división entre interioridad psíquica y exterioridad física, ya que lo que se investiga es la dimensión en la que un objeto, ya sea interno o externo, se manifiesta a sí mismo (Waldenfels, 2000, p. 217).

Ya en 1914-1915, en el mismo período de *Ideas I*, Husserl afirma que el sujeto que constituye el mundo precisa estar corporalmente encarnado en el mundo que intenta constituir (Hua XXXVI, p. 135). En *Erste Philosophie* (1923) se dice abiertamente que la subjetividad trascendental en su completa universalidad es inter-subjetividad. Algunas interpretaciones recientes de la obra de Husserl sostienen que la fenomenología tardía representa una transformación intersubjetiva de la filosofía trascendental¹⁴. Husserl insiste en que la realidad solo puede aparecer gracias a la subjetividad, pero también es claro con respecto a la idea de que el sujeto no permanece inalterado en el mismo proceso de constitución que no es una simple relación que envuelve a un sujeto singular y al mundo, sino que tiene que entenderse como un proceso intersubjetivo. Los escritos y las lecciones de los años veinte insisten una y otra vez en la interrelación de subjetividad, mundo e intersubjetividad.

De esta manera, podemos decir que la fenomenología rebasa la dicotomía internalismo-externalismo en el sentido de que las nociones de “internalismo” y “externalismo” permanecen ancladas en la clásica división dentro-fuera, interioridad-exterioridad. Pero, esta misma división es la que pone en juego y acepta el término “introspección”. Hablar de introspección es aceptar tácitamente la idea de que la conciencia está en la cabeza y el mundo fuera. Como ya señaló Husserl en *Investigaciones lógicas*,

¹⁴ Para un desarrollo completo y bien documentado de la teoría husserliana de la intersubjetividad véase Zahavi (2001).

toda la entera división entre adentro y afuera tiene su origen en la ingenua metafísica de la vida cotidiana, inapropiada para una clarificación fenomenológica de la relación entre subjetividad y mundo (Hua XIX, pp. 673, 815)¹⁵. Antes de perfilar las principales características del concepto husserliano de conciencia y el papel de la síntesis pasiva, es importante detenerse en la noción de constitución para evitar cualquier tipo de interpretación idealista de la obra husserliana.

HUSSERL: CONSTITUCIÓN, SÍNTESIS PASIVA Y CONCIENCIA PRERREFLEXIVA

El concepto de constitución

Según Husserl, cada objeto debe comprenderse necesariamente en su correlación con la subjetividad constituyente. Pero, esta subjetividad, como ya se ha comentado, no debe entenderse como una mente independiente del mundo, sino que implica una relación constitutiva con el campo de donación inmediata que es el mundo. La realidad no es un simple hecho bruto separado de su contexto de experiencias, sino un sistema de validez y significado que precisa de la subjetividad. Es en este sentido que la realidad depende de la subjetividad. En otras palabras, los objetos solo tienen significado para nosotros a través de nuestra conciencia de ellos, sobre todo, en el sentido de que se dan al sujeto de cierta manera según diferentes estructuras de manifestación y con un significado determinado. Hablar de objetos transcendentales significa hablar de objetos que no forman parte de mi conciencia y que no pueden ser reducidos a mi experiencia de ellos. Se trata de objetos que siempre pueden sorprendernos, es decir, que pueden mostrarse de una manera diferente a la esperada. Pero,

¹⁵ Se puede encontrar la misma crítica en Heidegger, quien niega que la relación entre existencia humana y mundo pueda aprenderse con ayuda de los términos “dentro” y “afuera” (Heidegger, 1989, p. 62).

esto no significa referirse a objetos independientes o inaccesibles a mi conciencia de ellos, pues solo tiene sentido hablar de objetos trascendentes en cuanto lo son para nosotros. Como es evidente, eso no niega o cuestiona la existencia del mundo real; simplemente se rechaza la interpretación objetivista de su estatuto ontológico. El mismo Husserl (Hua VI) reconoce en *La crisis de las ciencias europeas* que “El hecho de que el mundo existe está fuera de toda duda. Pero otra cosa es comprender esta indubitabilidad y clarificar su legitimidad” (pp. 190-191). Parafraseando una observación de Putnam (1978, p. 1): la mente no inventa el mundo, pero tampoco se limita a reflejarlo.

Sin embargo, más allá de la discusión entre idealismo y realismo, se plantea el verdadero problema filosófico de cómo se constituye el mundo en la subjetividad. Muchas de las críticas dirigidas a Husserl insisten en que la constitución es un proceso creativo, con lo que se le acusa de un idealismo insostenible. Husserl nunca dio una respuesta clara a la cuestión de si la constitución debe ser comprendida como una creación o como una restauración de la realidad¹⁶. En cualquier caso, afirmar que el sujeto es la condición de posibilidad para la aparición de los objetos no significa postular una conexión causal entre el primero y los segundos. La subjetividad constituyente no debería compararse con una especie de *Big Bang*: no inicia un proceso causal que determina los objetos. ¿Qué cabe entender exactamente por “constitución”? Por decirlo en breves palabras, constitución debe comprenderse como un proceso que permite la manifestación y significación.

¹⁶ ¿Qué significa que algo está “constituido”? La vieja oposición que Tugendhat (1970, p. 222) establece entre prioridad *epistémica* y prioridad *ontológica*, es decir, entre *restitución realista* y *creación idealista* todavía resulta de utilidad para aprehender el sentido de constitución. A pesar de que Husserl no se pronuncia claramente al respecto, cabe decir que este reproche sea quizá injusto en la medida en que la cuestión misma se plantea desde una perspectiva errónea: ambas alternativas permanecen presas de un planteamiento objetivista que la misma reducción trascendental intenta superar. Siguiendo la interpretación de Fink (1933, p. 120), el término “constitución” no designa ni acontecimiento receptivo ni productivo, sino más bien una relación que no se puede explicar por medio de conceptos ónticos.

Como observa Heidegger (1988, p. 97), “constituir” no significa “producir” en el sentido de “fabricar”, sino “dejar ver el ente en su objetividad”. En contra de otro malentendido ampliamente extendido, este proceso no tiene lugar como una cosa llovida del cielo, como si fuera deliberadamente iniciado y controlado *ex nihilo* por el *ego* transcendental. Husserl, al menos el tardío, piensa que la subjetividad es una condición de posibilidad necesaria de toda constitución, pero no es la única. La constitución es un proceso que implica diferentes instancias constituyentes entrelazadas, como la subjetividad, el mundo de la vida, el cuerpo y la intersubjetividad. En otras palabras, la subjetividad transcendental solo puede constituir un mundo objetivo si está encarnada en un cuerpo, forma parte de un mundo social y comparte un mundo histórico-cultural. Como Husserl (Hua IV, p. 128) señaló en *Ideas II*: yo, nosotros y el mundo se pertenecen mutuamente¹⁷. La subjetividad constituyente, por tanto, solo alcanza una plena relación consigo misma en relación con los otros, es decir, en la intersubjetividad: esta solo existe y se desarrolla en la mutua interrelación entre sujetos que están referidos a un mismo mundo. Desde este punto de vista, no dejan de sorprender las similitudes entre el análisis husserliano de la relación entre el sí mismo, el mundo y los otros, por un lado, y los análisis más tardíos de fenomenólogos como Sartre y Merleau-Ponty, por el otro.

Lo que resulta particularmente relevante en este contexto es que el proceso de constitución presupone un elemento de facticidad, una predonación pasiva exenta de una participación o

¹⁷ Resulta bastante sorprendente comprobar qué pronto Husserl llegó a esta convicción. El propio Husserl señala que sus lecciones de 1910/11 *Problemas básicos de la fenomenología* (Hua XIII, pp. 77-194) son el lugar en el que se aborda la cuestión de la intersubjetividad y se resuelve el problema del solipsismo transcendental (Hua XVII, p. 250; Hua XIII, p. 245; Hua XIV, p. 307). Ello demuestra que Husserl ya era consciente de la importancia de la intersubjetividad en la época de *Ideas I* (1913), a pesar de que en esa obra predomine una concepción egológica de la conciencia. Como luego escribió en el “Prólogo” de *Ideas* (1930), tampoco el segundo volumen de *Ideas*, que fue redactado en la misma época que el volumen primero, tenía que ofrecer una explicación suplementaria de la intersubjetividad.

contribución activas del *ego* (Hua XI, p. 328 ss; Hua XIII, p. 427). Esto no debe llevarnos a pensar en una nueva forma de dualismo; al contrario, la idea es que la subjetividad y el mundo no se pueden comprender separados el uno del otro. Dicho de otro modo, la constitución es un proceso que se despliega en la triple estructura subjetividad-mundo-intersubjetividad como el verdadero horizonte transcendental en el que pueden aparecer los objetos. De ahí que el Husserl de la fenomenología genética, como veremos a continuación, abandone la idea de una correlación estática entre el constituyente y lo constituido. La actividad constitutiva se caracteriza por cierta reciprocidad en la medida en que el sujeto es constituido en el mismo proceso de constitución. Por tanto, afirmar que el sujeto transcendental permanece inalterado en su propia actividad constituyente es otro malentendido que hay que empezar a erradicar a la vista de la evidencia textual que nos proporcionan las investigaciones husserlianas de los años veinte en torno a la síntesis pasiva, a la intersubjetividad y al mundo de la vida.

La relevancia de la fenomenología genética para las ciencias cognitivas

En los análisis husserlianos sobre síntesis pasiva y activa encontramos una temprana descripción de la dimensión primordial de la experiencia y la entrada en escena de un nuevo método, a saber, el método genético. Esos análisis, recogidos en las *Lecciones sobre Lógica Transcendental*, forman un grupo de lecciones que Husserl impartió en la primera mitad de los años veinte, mismo período en el que se dedicó con intensidad al problema de la intersubjetividad (1921-1927) y de la reducción (1923-1924). En este sentido, como señala el traductor inglés, estas lecciones ocupan un lugar histórico y conceptual central en su obra (Steinbock, 2001, p. xvi). Históricamente hablando, los *Análisis sobre la síntesis pasiva y activa* se sitúan entre *Ideas I* (1913) y *Lógica transcendental y formal* y *Meditaciones cartesianas* (ambas de 1929) y, además, anticipan ideas que se darán a conocer una década después en la *Crisis de las*

ciencias europeas (1935). Desde el punto de vista conceptual, estos análisis son representativos de la llamada fenomenología genética. Por una parte, superan el análisis estático peculiar de *Ideas* y, por otra, también anticipan las investigaciones generativas de la historia y el mundo de la vida. Encontramos aquí a un Husserl que empieza a distinguir en su fenomenología trascendental entre método estático y genético, respectivamente¹⁸.

Estas lecciones sobre problemas fundamentales en la lógica trascendental han adquirido, en esta última década, una gran relevancia bajo la rúbrica de “síntesis pasiva”¹⁹. La fenomenología como filosofía trascendental pretende descubrir los presupuestos con los que opera la lógica, retrocediendo a las formas más originarias de donación de los objetos que hace posible toda teoría, es decir, investiga su origen genético en la síntesis pasiva (o precognitiva). Una lógica trascendental reclama una estética trascendental preliminar que no solo muestra los fundamentos de las síntesis activas y las operaciones cognitivas, sino que también describe la esfera pasiva de la experiencia en toda su integridad y explica sus leyes esenciales. Esto incluye, por extensión, un análisis del papel de la síntesis asociativa, la afectación, la atención y los hábitos en la formación de sentido y constitución del objeto.

La fenomenología genética, por tanto, hace una distinción entre génesis activa, por un lado, y génesis pasiva, por otro. En la primera, el sujeto desempeña un papel productivo en la constitución de los objetos. Sus productos son herramientas, obras de arte, proposiciones matemáticas, teorías científicas, etc. Sin embargo, toda génesis activa presupone siempre una pasividad por la que uno se ve afectado de antemano. “Pasivo” no es equivalente a un estado de inactividad, sino que responde a un estar

¹⁸ Para más información véase el interesante texto suplementario de 1921 “Statische und genetische Phänomenologie” (en Hua XI, pp. 336-345).

¹⁹ Véase, por ejemplo, el *enactive approach* defendido por Thompson, quien reconoce abiertamente la importancia de la fenomenología genética de Husserl (Thompson, 2007, pp. 29-31).

afectado involuntariamente por hábitos, patrones motores, disposiciones, motivaciones, emociones y recuerdos. En este sentido, el terreno fenomenológico de las síntesis pasivas es hoy día un campo de exploración especialmente interesante para la investigación psicológica y neurocientífica de las emociones y de los procesos cognitivos²⁰.

Mientras que en *Experiencia y juicio* se habla de la contraposición entre actos antepredicativos y predicativos, en las lecciones sobre las síntesis activas se establece la diferencia entre pasividad y actividad. Como dice Husserl (Hua XXXI): “Pasividad es en sí lo primero, porque toda actividad presupone esencialmente un subsuelo de pasividad y una objetualidad ya preconstituida” (p. 3). La aprehensión perceptiva y la identificación de sentido preconstituido de una pasividad originaria ya son formas de actividad, pero que se inscriben en un nivel precategorial. Es justo esta actividad en la pasividad la que media entre la pasividad originaria y la actividad propiamente categorial. La tendencia del yo a establecer objetivaciones activas solo es posible a partir de la constitución originaria de las síntesis pasivas que emanan del constante acontecer de la corriente de la conciencia, sin la cual la esta última no sería la que es. En contraste con la fenomenología estática de *Ideas I*, que solo tiene en cuenta las objetividades ya acabadas en su constitución, Husserl desarrolla desde 1917 una fenomenología genética que contempla la situación temporal en la que se encuentra el sujeto. Este nuevo enfoque pone de relieve de qué forma surgen los sistemas de remisiones, con lo que se amplía considerablemente el campo de indagación fenomenológica. La experiencia pasada prefigura, en cierta medida, la manera de aguardar la experiencia futura, un hecho que se incrementa con la repetición de experiencias similares. Así, cada confirmación confiere más fuerza a la espera, mientras que cada fracaso la dis-

²⁰ A este respecto resulta especialmente relevante la llamada “neurofenomenología” (cfr. Thompson et al., 2005; Varela, 1996; Petitot et al., 1999).

minuye. El yo dispone ya siempre de un horizonte de conocimientos adquiridos, de familiaridad, así como de un sistema de tipificaciones, el cual se convierte en un componente permanente del sentido del objeto como resultado de una compleja síntesis de asociación en la que lo semejante evoca lo semejante. Este horizonte experimenta una constante modificación porque se amplía y corrige a la luz de nuevas experiencias.

De esta manera, Husserl pone al descubierto que el sujeto transcendental tiene una historia configurada por capacidades que quedan referidas en un análisis genético al acto de institución primordial. El yo no es solo un polo idéntico de irradiación de actos, sino un sustrato de habitualidades que le convierten en portador de un estilo propio de ejecución de ellos. Este hecho, a su vez, diferencia al yo de los restantes yoes, lo que le permite a Husserl hablar de él como de una mónada. La relación con el mundo no depende, pues, exclusivamente de los actos conscientes y reflexivos, sino que está sujeta también a las afecciones y a las habitualidades del cuerpo. Con otras palabras, el yo es afectado no solo en su pasividad primaria por los datos sensibles, sino también en una pasividad secundaria por sus actos sedimentados en cuanto adquisiciones permanentes que se conectan asociativamente con la vida actual. Esto explica la importancia que cobra el tema de la asociación en el análisis genético. El estudio de la temporalidad no ofrece una visión apropiada de los sistemas sintéticos de la corriente vital de la conciencia. Para ello, se requiere una fenomenología de la asociación que, entre otros aspectos, tiene en consideración el papel constitutivo de la síntesis pasiva tanto de similaridad, uniformidad, concreción y fusión como de contraste, discreción y gradación²¹. Una intencionalidad de la asociación se

²¹ En este contexto destaca el fenómeno de la afección (*Reiz*). Husserl se distancia del sentido médico, fisiológico y mecánico del término *Reiz*, dándole un sentido fundamentalmente nuevo al establecer una relación motivacional entre el yo y las formaciones intencionales. Desde esta perspectiva, la afección deja de ser una fuerza ciega, implicando una solicitud motivacional, una llamada de atención, que even-

presenta, pues, en la esfera de la pasividad con anterioridad a la intencionalidad activa del yo.

En cualquier caso, lo que resulta importante destacar es que la evolución interior de la fenomenología husserliana es algo más que una cuestión meramente interpretativa. Se trata, en realidad, de una cuestión filosófica. La fenomenología trascendental no se puede limitar a una filosofía de la conciencia egológica o de la subjetividad constituyente. “Trascendental” significa un tipo de actitud que va a las raíces de los fenómenos; dicho de otro modo, “trascendental” encarna un tipo de explicación filosófica que intenta encontrar las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia de un mundo significativo. Estas condiciones se hallan mucho más allá de la simple conciencia individual y se incrustan en las profundidades de nuestros cuerpos vivos y las estructuras de nuestro mundo cultural y social.

En este sentido, el terreno fenomenológico de las síntesis pasivas es hoy día un campo de exploración especialmente interesante para la investigación psicológica y neurocientífica de las emociones y de los procesos cognitivos. En resumen, es útil ir más allá de las primeras interpretaciones de Husserl y reevaluar su obra entera sobre la base de una consideración rigurosa y a fondo. Esta reevaluación ya está en marcha y puede considerarse como parte de una apropiación más amplia de la fenomenología, que resulta de enorme interés no solo para las ciencias cognitivas y la filosofía analítica de la mente, sino también para la filosofía misma.

Fenomenología y filosofía de la mente: donación en primera persona y autoconciencia prerreflexiva

La idea de que una vivencia no solo existe sino que se da a sí misma de una manera implícita está ampliamente difundida en

tualmente puede recibir una respuesta epistémica (aunque esa no tiene por qué ser yoica) (cfr. Hua XI, §§ 26-35).

tre los fenomenólogos. En otras palabras, la autodonación de la vivencia no es solo una cualidad añadida a la vivencia, sino su propio modo de ser. Sartre, por ejemplo, es bastante explícito al resaltar que la autoconciencia en cuestión no es una nueva conciencia, no es un estado mental añadido, sino un rasgo intrínseco de la vivencia misma, un momento constitutivo de la vivencia intencional originaria. Obviamente, cuando Sartre habla de autoconciencia no se está refiriendo a lo que se suele llamar autoconciencia reflexiva²². Nos hallamos ante una de las cuestiones básicas planteadas en la filosofía de la mente: cuando hablamos de autoconciencia, ¿tenemos que hablar necesariamente de un sí mismo (*Selbst, soi* o *self*) o, por el contrario, no estamos ante diferentes tipos de autoconciencia sin una noción de sujeto?²³

¿Es realmente legítimo atribuir *auto*-conciencia a la corriente impersonal y no-egológica de la conciencia? En contraste con la tesis no-egológica de Dennett y Metzinger²⁴, pensamos que es necesario adscribir un tipo fundamental de egocentricidad o ipseidad a los fenómenos vivenciales²⁵. Esta forma de egocentricidad debe distinguirse de cualquier tipo de conciencia reflexiva acom-

²² En este sentido, Sartre y otros fenomenólogos como Husserl y Merleau-Ponty aceptan la existencia de una forma prerreflexiva y no-objetiva de autoconciencia que choca con la extendida High-Order-Monitoring-Theory o representación de orden superior.

²³ Podemos ilustrar estas dos alternativas recurriendo a la conocida distinción establecida por Gurwitsch (1941) entre una teoría egológica y no-egológica de la conciencia.

²⁴ Otros autores próximos a la tradición budista argumentan que el sí mismo es una ilusión. Según esta tradición, lo único que existe es una multiplicidad de emociones, pensamiento y percepciones y un centro puro de aprehensión que genera una especie de “conciencia testigo” (*witnessconsciousness*) (Albahari, 2006, pp. 130-132). El sí mismo, por tanto, es fruto de un constructo a través de la repetición de actos de identificación.

²⁵ Sartre (1943, pp. 142, 162; 1948, p. 63), por ejemplo, distingue entre ego y sí mismo. La ipseidad es algo más básico, algo que distingue mi modo más propio de existencia. Y a pesar de que en muchas ocasiones no logro articularlo, es algo que no puedo dejar de ser. Henry (1963, pp. 581, 584), quien más ha discutido sobre la cuestión de la ipseidad, caracteriza repetidamente la mismidad en términos de una auto-afección interior.

pañada de un yo en el sentido fuerte. Junto con otros fenomenólogos, Husserl presta atención a un aspecto específico de nuestra conciencia vivencial, a saber, el de la donación en primera persona de todas nuestras vivencias, que se caracteriza por lo que él llama “el carácter de mío”, la “cualidad de mío” (*Meinheit*)²⁶. La cualidad de mío no es una cualidad como frío, amargo o blando, no remite a un contenido vivencial específico, sino que remite a un modo distintivo de donación de la vivencia que se caracteriza por la donación en primera persona²⁷.

La postura fenomenológica del sí mismo puede ser vista ocupando una posición intermedia entre Kant y el punto de vista no-egológico. De acuerdo con Kant, el sí mismo es una especie de substancia invariable, ontológicamente independiente de la experiencia y de los objetos mundanos. De acuerdo con la postura no-egológica, no hay nada más que una diversidad de vivencias constantemente interrelacionadas sin referencia a ningún tipo de yo. Por otro lado, el sí mismo que normalmente se toma en consideración se identifica con lo que se llama un *minimal core self* (Gallagher, 2000, pp. 15-19; Damasio, 2010, p. 168). Si comparamos

²⁶ De una manera similar, Heidegger habla en *Ser y tiempo* del “carácter en cada caso mío” (*Jemeinigkeit*). En la tradición analítica de la mente también se empiezan a utilizar los conceptos de *mineness* or *for-me-ness* para describir esta forma de donación inmediata y prerreflexiva de los estados mentales.

²⁷ En *Investigaciones lógicas*, Husserl arranca inicialmente con una concepción no-egológica de la conciencia, pero luego cambia su posición. Una de las principales razones de este cambio responde a las dificultades que encontró en su teoría cuando emprendió los análisis fenomenológicos de la intersubjetividad (Marbach, 1974, pp. 77, 90). Una condición de posibilidad para investigar la intersubjetividad es operar con un concepto de subjetividad que permite distinguir la propia conciencia de las demás, permitiendo de esta manera la pluralidad. Precisamente, por ello el otro se caracteriza por su alteridad y transcendencia radicales. Como escribe Husserl (XIII): “Si tuviera acceso directo a las vivencias del otro, estas se convertirían en parte de mi propia subjetividad, y desaparecería la diferencia entre las dos” (p. 139). Cuando Husserl cayó en cuenta de ello (alrededor de 1910, a juzgar por el temprano análisis de la intersubjetividad que encontramos en las lecciones de ese mismo año *Problemas fundamentales de la fenomenología*), abandonó la teoría no-egológica. Cada vivencia consciente pertenece a un sujeto, bien a mí mismo o a otro. No puedo no pertenecer a alguien.

diferentes vivencias, puedo identificar lo que permanece siempre igual, a saber, la auto-donación en primera persona de toda vivencia. Desde esta perspectiva, el sí mismo se entiende siempre como algo que existe en conjunción con la corriente vivencial²⁸. En términos generales, la donación en primera persona apunta al hecho de que los estados mentales conscientes intransitivos se dan de una manera distinta. A diferencia de los objetos físicos, que existen con independencia de que se den o no al sujeto, las vivencias se caracterizan esencialmente por ir acompañadas por un sentimiento subjetivo o, utilizando la expresión de Nagel (1986), tienen cierta cualidad de *what it is like* (pp. 15-16). Mientras que el objeto de la vivencia perceptual es intersubjetivamente accesible en el sentido de que en principio se puede dar a otras personas de la misma manera en que se da a mí, la vivencia perceptual misma solo se da directamente y nada más que a mí.

En otras palabras, no podemos ser conscientes de un objeto (como una mesa o un limón) al menos que seamos conscientes de la vivencia a través de la cual ese objeto se me da o manifiesta, a saber, el ver o el sabor. La vivencia dada no es ella misma un objeto (como la mesa o el limón), sino que constituye el acceso a la mesa o al limón. El objeto se da a través de la vivencia. Si no hay conciencia de la vivencia, el objeto no se da, es decir, vivencias no son objetos, simplemente facilitan un acceso a los objetos. Y este acceso puede adoptar diferentes formas. El mismo objeto, con las mismas propiedades mundanas, puede dárseme de diferentes maneras: lo puedo percibir, recordar, imaginar, representar, etc. Mientras que el mismo objeto puede darse a diferentes personas, la vivencia de cada persona es diferente. Mientras que Juan y María pueden ambos percibir el mismo limón, cada uno tiene su propia vivencia de él. Precisamente, este tipo de donación en

²⁸ Cuando se habla de autodonación en primera persona, no debería pensarse en una especie de auto-referencia realizada por medio del pronombre en primera persona. La adscripción en primera persona de estados psicológicos es inmediata en el sentido de que no se basa en una inferencia u observación previas.

primera persona convierte la vivencia en subjetiva. Por ejemplo, cuando yo, sin estar afectado de ninguna patología, soy consciente del dolor al cortarme un dedo mientras corto un tomate en rodajas desde la perspectiva de la primera persona, la vivencia del dolor en cuestión se me da inmediatamente como mía sin necesidad de inferencia alguna. A diferencia del rojo del tomate, de la amargura del limón, que son ambas propiedades mundanas, la donación en primera persona de la percepción de rojo o de la amargura no es una propiedad mundana, sino una propiedad vivencial caracterizada por un peculiar carácter de mío (*Meinheit*). Dicho de otra manera, toda donación, sea la de un estado mental o de un objeto físico, envuelve una perspectiva de primera persona. No hay, pues, una perspectiva pura en tercera persona como tampoco hay una visión desde ninguna parte (*view from nowhere*). Tanto las propiedades mundanas de los objetos que se dan como las propiedades vivenciales del modo de donación son partes de la dimensión fenoménica. No se han de separar, pero tampoco se deben confundir.

La fenomenología insiste en que la autoconciencia no se puede reducir a una autoconciencia reflexiva, temática, conceptual y mediada; por el contrario, la autoconciencia reflexiva presupone una autoconciencia pre-reflexiva, no temática, tácita, a-conceptual, inmediata. Fue Sartre principalmente quien estableció esta distinción entre autoconciencia reflexiva y pre-reflexiva. De esta manera, la principal distinción que cabe realizar es la distinción entre el caso en que un objeto se da conscientemente de manera objetiva y el caso en que la conciencia misma se da de forma auto-consciente. En otras palabras, la conciencia no solo se da cuando reflexionamos sobre ella, sino que ya está dada antes de toda reflexión. La donación en primera persona no debería tomarse como resultado de una representación de orden superior, reflexión o introspección, sino más bien considerarse como una cualidad intrínseca de las vivencias que incluye la cualidad de

mío (*Meinheit*)²⁹. Como Husserl afirmó en sus famosas lecciones sobre la conciencia interna del tiempo, una experiencia es consciente de sí misma en el mismo momento de su manifestación.

Sin embargo, hablar de autoconciencia pre-reflexiva no es lo mismo que hablar de una autoconciencia temática y explícita (Sartre, 1936, pp. 23-24). La autoconciencia en cuestión bien puede ir acompañada de una ignorancia fundamental. Si bien no puedo ser inconsciente de mi vivencia presente, puedo decidir ignorarla para centrarme en su objeto. De hecho, esto es lo que hacemos habitualmente. En mi vida cotidiana estoy, por lo general, absorto en mis quehaceres y preocupado por mis proyectos, apenas prestando atención a mis vivencias como tales, esto es, la autoconciencia pre-reflexiva no debe entenderse tanto en términos de una total auto-comprensión de mí mismo como de una pre-comprensión que permite llevar a cabo una reflexión o tematización ulteriores. Curiosamente, en la discusión contemporánea sobre la conciencia se asume en muchos casos que la conciencia transitiva es independiente de la autoconciencia. En cambio, en la tradición fenomenológica la conciencia reflexiva (transitiva, cognitiva u objetiva) depende de la autoconciencia pre-reflexiva (intransitiva, pre-cognitiva o pre-objetiva). Es imposible pensar o experimentar algo conscientemente sin pensarlo o experimentarlo de manera autoconsciente.

²⁹ La conciencia de la que habla la HOM-Theory antes mencionada es algo diferente a la conciencia implícita y no-reflexiva. Tomemos como ejemplo la percepción de la hoja de papel o de la pantalla del ordenador que tenemos delante de los ojos mientras leemos este artículo. En la HOM-Theory tenemos, por una parte, la percepción y, por otra, la representación del papel o de la pantalla, es decir, estamos ante dos estados diferentes. En fenomenología, nuestra conciencia del papel o de la pantalla y nuestra conciencia de nuestra conciencia del papel o de la pantalla son dos aspectos de uno y el mismo estado. En otras palabras, nuestra percepción del papel o de la pantalla es intransitivamente autoconsciente, porque la percepción engloba en un estado mental simple tanto la conciencia del papel o de la pantalla como la conciencia de sí misma. En consonancia con algunas teorías recientes de la filosofía analítica de la mente, la autoconciencia intransitiva es una condición necesaria para la conciencia transitiva (Kriegel, 2003).

Resulta interesante observar cómo en la reciente literatura analítica se empieza a distinguir entre autoconciencia transitiva e intransitiva, esto es, entre ser autoconsciente de un pensamiento o una vivencia y pensar o vivenciar de manera autoconsciente (Kriegel, 2004). Esta diferencia es muy similar a la dibujada por la tradición fenomenológica entre autoconciencia reflexiva y pre-reflexiva. Supongamos, por ejemplo, que alguien toca repentinamente el claxon mientras estoy montado sobre mi bicicleta. Por una parte, soy explícitamente consciente del claxon, pero también soy implícitamente consciente de que la vivencia de alguien tocando el claxon es mi vivencia. De manera habitual el sujeto no está sumido consigo mismo, sino más bien inmerso en el mundo que percibe y sobre el que piensa. A saber, no necesitamos reflexionar de manera explícita sobre nuestras vivencias o nuestros pensamientos para ser conscientes de ellos o, dicho en una terminología más analítica, no necesitamos entrar en un estado de autoconciencia transitiva (Kriegel, 2003, p. 105)³⁰. Aquí podríamos recurrir de nuevo al ejemplo de las síntesis pasivas o, para mencionar otro ejemplo muy conocido en el ámbito fenomenológico, al caso de la intencionalidad motora analizado por Merleau-Ponty para ilustrar las diferencias entre autoconciencia transitiva (dirigida al objeto) e intransitiva (no dirigida al objeto)³¹. Pero, con

³⁰ Resumiendo algunas de las principales diferencias entre autoconciencia transitiva e intransitiva, puede decirse que la autoconciencia transitiva es introspectiva (su objeto es el mismo estado mental del sujeto), rara (los casos en que la conciencia toma conciencia explícita de sí son poco frecuentes) y voluntaria (en el sentido de que podemos elegir reflexionar o no), mientras que la autoconciencia intransitiva es ubicua, involuntaria, anónima e impersonal. Y dado que la autoconciencia intransitiva es ubicua y nos acompaña constantemente, podemos decir que también está presente en estados de autoconciencia transitiva.

³¹ Sin entrar en detalles, la intencionalidad motora reúne un conjunto de habilidades corporales y comportamientos automatizados que no responden a la clásica estructura sujeto-objeto. Uno de los ejemplos más citados en ciencias cognitivas es el del campo de fútbol, donde el jugador en acción ya siempre es consciente de los límites del campo y del movimiento de los otros jugadores como horizonte de sus intenciones prácticas sin necesidad de acto reflexivo alguno (Merleau-Ponty, 1942, pp. 157 y ss.). En este tipo de actividades vivimos en un estado de autoconciencia

lo expuesto hasta ahora pensamos que se pueden establecer suficientes puentes de conexión entre la fenomenología, por un lado, y las ciencias cognitivas y la filosofía de la mente, por el otro.

CONCLUSIÓN

A la luz de las evidencias textuales de las que se dispone en la actualidad y de la reciente investigación husserliana, los análisis fenomenológicos sobre la conciencia y autoconciencia no deben interpretarse desde el limitado marco de las obras publicadas en vida, sino que se han de situar en el contexto de una discusión mucho más amplia que abarca temas como la espacialidad, la corporalidad, la intersubjetividad, la temporalidad, la historia y el mundo de la vida. Por otra parte, la fenomenología no puede dar la espalda por más tiempo a los resultados procedentes de las ciencias cognitivas, la psicopatología, la neuropsicología y la psicología evolutiva. Asimismo, puede beneficiarse de las discusiones analíticas sobre la indexicalidad, la primera persona, la posibilidad de experiencia prelingüística, etc. De esta manera, la fenomenología puede dejar de lado las cuestiones más exegéticas y centrarse en problemas concretos. Uno de los objetivos de este trabajo ha sido refutar la acusación de que Husserl es una suerte de solipsista y mostrar que sus complejos y ricos análisis fenomenológicos sobre la conciencia, la constitución, la intersubjetividad y las síntesis pasivas tienen gran relevancia para las ciencias cognitivas y filosofía de la mente.

pre-reflexiva, formamos parte de un horizonte pre-dado de vivencias tácitas que nunca pueden hacerse completamente explícitas, pero que resultan fundamentales para toda acción (Thompson, 2007, pp. 316-318).

REFERENCIAS

- Adrián, J. (2010). *Heidegger y la genealogía del ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Barcelona: Herder.
- Albahari, M. (2006). *Analytical Buddhism: The Two-tiered Illusion of Self*. New York: Palgrave Macmillan.
- Bermúdez, J.L. (1998). *The Paradox of Self-Consciousness*. Cambridge: MIT Press.
- Blackburn, S. (1994). *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Block, N. (1997). On a Confusion about a Function of Consciousness. En N. Block, O. Flanagan & G. Güzeldere (Eds.), *The Nature of Consciousness* (pp. 375-415). Cambridge: MIT Press.
- Crowell, St.G. (2001). *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*. Evanston: Northwestern University Press.
- Damasio, A. (2010). *Self Comes to Mind. Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon Books.
- Depraz, N. & Gallagher, Sh. (2002). Editorial Introduction. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1, 1-6.
- Dennett, D.C. (1991). *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Co.
- Dennett, D.C. (2001). *The Fantasy of First-Person Science*. NicodLectures. Private circulation. Extraído de <http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/chalmersdeb3dft.htm>
- Dennett, D.C. (2007). Heterophenomenology reconsidered. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6, (1-2), 247-270.
- Dreyfus, H.L. & Hall, H. (1982). Introduction. En H.L. Dreyfus & H. Hall (Eds.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Sciences* (pp. 1-27). Cambridge: MIT Press.
- Dreyfus, H.L. (1988). Husserl's Epiphenomenology. En H.R. Otto & J.A. Tuedio (Eds.), *Perspectives on Mind* (pp. 85-104). Dordrecht: D. Reidel.
- Dreyfus, H.L. (1991). *Being-in-the-World*. Cambridge: MIT Press.
- Flanagan, O. (1992). *Consciousness Reconsidered*. Cambridge: MIT Press.
- Friedenberg, J.D. & Silverman, G. (2006). *Cognitive Science: An Introduction to the Study of Mind*. London: Sage.
- Gallagher, S. (2000). Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science. *Trends in Cognitive Science*, 6(1), 14-21.
- Gurwitsch, A. (1941). A Non-egological Conception of Consciousness. *Philosophy and Phenomenological Research*, 1 (3), 325-338.
- Habermas, J. (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Heidegger, M. (1988). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe Band 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1989). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1994). *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe Band 17. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Henry, M. (1963). *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF.
- Husserliana III. (1976). *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserliana VI. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserliana VIII. (1959). *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserliana XI. (1966). *Analysen zur passive Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926. Husserliana XI*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserliana XIII. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*. Den Haag: Martinus Nijhoff..
- Husserliana XIV. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserliana XV. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserliana XVII. (1974). *Formale und transzendente. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Den Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserliana XIX, 1-2. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserliana XXXI. (2000). *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung, Transzendente Logik 1920/21 Ergänzungsband zu Analysen zur passiven Synthesis*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- Husserliana XXXVI. (2003). *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Jack, A.I. & Roepstorff, A. (2002). Introspection and cognitive brain mapping: from stimulus-response to script-report. *Trends in Cognitive Sciences*, 6 (8), 333-339.
- Kern, I. (1962). Die drei Wege zur transzendentalphänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserl's. *Tijdskrift voor Filosofie*, 24, 303-349.

- Kriegel, U. (2003). Consciousness as Intransitive Self-Consciousness: Two Views and an Argument. *Canadian Journal of Philosophy*, 33 (1), 103-132.
- Kriegel, U. (2004). Consciousness and Self-Consciousness. *The Monist*, 87 (2), 182-205.
- Marbach, E. (1974). *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- McIntyre, R. (1982). Intending and Referring. In H.L. Dreyfus & H. Hall (Eds.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Sciences* (pp. 215-231). Cambridge: MIT Press.
- McIntyre, R. (1986). Husserl and the Representational Theory of Mind. *Topoi*, 5, 101-113.
- Merleau-Ponty, M. (1942). *La structure du comportement*. Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Éditions Gallimard.
- Metzinger, T. (2003). *Being No One*. Cambridge: MIT Press.
- Nagel, T. (1986). *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- Petitot, P. (1999). *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford: Stanford University Press.
- Price, D.D. & Aydede, M. (2005). The experimental use of introspection in the scientific study of pain and its integration with third-person methodologies: the experiential-phenomenological approach. In M. Aydede (Ed.), *Pain: New Essays on its Nature and the Methodology of its Study* (pp. 243-273). Cambridge: MIT Press.
- Putnam, H. (1978). *Meaning and the Moral Sciences*. Oxford: Routledge & Kegan Paul.
- Rowlands, M. (2003). *Externalism: Putting Mind and World Back Together Again*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Sartre, J-P. (1936). *La transcendance de l'ego*. Paris: Vrin.
- Sartre, J-P. (1943). *L'être et le néant. Essais d'ontologie phénoménologique*. Paris: Tel Gallimard.
- Sartre, J-P. (1948). Conscience de soi et connaissance de soi. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 42, 49-91.
- Steinbock, A.J. (2001). Translator's Introduction. In Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic* (pp. i-xv). Boston, Dordrecht, London: Kluwer Publisher.
- Strawson, G. (2000). The phenomenology and ontology of the self. In D. Zahavi (Ed.), *Exploring the Self* (pp. 39-54). Amsterdam: John Benjamins.

- Thompson, E. (2005). Neurophenomenology. An introduction for neurophilosophers. En A. Brook & K. Akins (Eds.), *Cognition and the Brain. The Philosophy and Neuroscience Movement* (pp. 40-97). New York: Cambridge.
- Thompson, E. (2007). *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tugendhat, E. (1970). *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl and Heidegger*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Varela, F.J. (1996). Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem. *Journal of Consciousness Studies*, 3, 330-350.
- Waldenfels, B. (2000). *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt del Main: Suhrkamp.
- Zahavi, D. (2004). Husserl's Noema and the Internalism-Externalism Debate. *Inquiry*, 47 (1), 42-66.