



UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA

# **Auto-afección y animación en la fenomenología de Edmund Husserl**

**Jhon Edwin Acuña Gutiérrez**

Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía  
Bogotá, Colombia  
2020



# **Auto-afección y animación en la fenomenología de Edmund Husserl**

**Jhon Edwin Acuña Gutiérrez**

Tesis o trabajo de investigación presentado como requisito parcial para optar al título de:  
**Magister en Filosofía**

Director:

Juan José Botero PhD en Filosofía

Línea de Investigación:

Fenomenología, Filosofía de la mente y Filosofía del Lenguaje

Grupo de Investigación:

Filosofía y Cognición

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

2020



*A mi familia*

*“cuanto más radical es una filosofía trascendental, es tanto más auténtica y tanto más cumple su misión como filosofía; finalmente que ella, ante todo, llega en general a su efectiva y verdadera existencia cuando el filósofo se esfuerza por alcanzar una clara comprensión de su sí mismo como subjetividad funcionante como fuente originaria” (Husserl 2008 p. 141.)*



## **Agradecimientos**

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

## Resumen

Debido al carácter reflexivo del ejercicio fenomenológico, pues la conciencia termina indagando por sí misma tomándose como objeto, la pregunta por la experiencia más básica de sí mismo que precede a dicha reflexión y que la hace posible adquiere la mayor importancia para la fenomenología. La búsqueda de dicha experiencia nos arroja a un terreno por transitar y de visible interés para Husserl: la dimensión pasiva de la conciencia. En ese encuentro, aparece el fenómeno de la auto-afección como esfera de la experiencia digna de ser explorada y descrita. Gracias a esta investigación, resalta el carácter temporal de la conciencia, y en específico, el auto-percatamiento del flujo absoluto de vivencias en virtud de su aspecto retencional. Lo anterior, no obstante, abre camino para profundizar en términos clave de la fenomenología de Husserl como hylé, afectividad, cuerpo, ubiestesias y cinestesias, así como para problematizar la posibilidad y precisión de una investigación en este nivel genético, la necesidad de brindar un lugar prominente al cuerpo vivo en este marco trascendental de investigación y en últimas recordar el interés por describir la experiencia del organismo vivo. La presente tesis se propone defender, a nivel general, la idea según la cual cualquier descripción de esta experiencia originaria de sí mismo requiere reconocer, desde sus raíces, el principio básico de la animación: sólo comprendiendo que el marco de la auto-afección es la animalidad puede salir a flote aspectos que le son propios como su carácter dinámico y su origen instintivo.

**Palabras clave:** pre-reflexión, auto-percatamiento pasivo, hylé, cuerpo vivo, Instinto



## **Abstract**

Due to the reflective character of phenomenological approach (because consciousness inquires for itself as an object) the question related to the most basic self-experience that precedes any reflection and makes it possible acquires main importance to the phenomenology. The search of this experience throws us to a terrain to transit and with visible importance to Husserl: The passive dimension of consciousness. In that encounter, appears the phenomenon of self-affection as a sphere of experience worthy of been explored and described. This research highlights the temporal character of consciousness, in specific, the self-awareness of the absolute flux of experiences due to his retentive aspect. This, however, brings a path to deepen in key concepts to Husserl's phenomenology like hylé, affectivity, body, sensing [*empfindniss*], kinesthesia, and also to problematize the possibility and accuracy of this kind of search at a genetic level, the necessity to bring a prominent place to the living body in this transcendental investigation and at least to remember the interest in describe the experience of the living organism. The current thesis intends to defend, in general, the idea according to which any description of these original experience of itself must recognize, since the beginning, the basic principle of animation: Only understanding that the frame of self-affection is the animality can come to light aspects like his dynamic character and his instinctive origin..

**Keywords:** pre-reflection, passive self-awareness, hylé, living body, instinct



# Contenido

Introducción.....	1
<b>1. Intencionalidad, Reflexión y pre-reflexión. ....</b>	<b>7</b>
Introducción. Auto-afección como problema fenomenológico .....	7
1.1 La fenomenología como acto reflexivo .....	8
1.1.1 Características de la vivencia irreflejada y alcance de la reflexión .....	11
1.1.2 Conciencia de las vivencias originarias, Brentano y la regresión al infinito.....	14
1.2 Conciencia de sí pre-reflexiva.....	17
1.2.1 Afrontando el problema de la regresión al infinito. Carácter pre-reflexivo de la conciencia .....	17
1.2.2 Características de la conciencia pre-reflexiva no intencional-objetiva .....	19
1.2.3 Conciencia pre-reflexiva como ‘conciencia interna’ .....	22
1.2.4 Conciencia pre-reflexiva como la ‘conciencia que vive en el anonimato’ .....	24
1.3 Conciencia pre-reflexiva y auto-afección .....	27
1.3.1 El carácter pre-reflexivo de la conciencia como auto-afección.....	27
<b>2. Auto-afección y tiempo.....</b>	<b>31</b>
Introducción: El fenómeno de la auto-afección en la fenomenología de Husserl.....	31
2.1 Auto-afección y temporalidad en las Lecciones sobre la Conciencia interna del Tiempo ....	33
2.1.1 La temporalidad de la vivencia en contraposición a la temporalidad de los objetos y la conciencia absoluta del flujo temporal .....	33
2.1.2 Intencionalidad longitudinal y transversal. Papel de la retención en la conciencia de flujo.....	37
2.1.3 Conciencia interna como proto-conciencia .....	39
2.1.4 El problema de la conciencia del flujo absoluto atemporal y la idea de auto-afección ..	41
2.2 Michel Henry y la necesidad de una auto-afección radical en fenomenología .....	47
2.2.1 El ‘fracaso’ de las Lecciones de la conciencia interna del tiempo .....	47
2.2.2 Impresión como punto de ahora y su relación con la retención.....	49
2.2.3 Impresión y la necesidad de una auto-manifestación del flujo.....	52
2.2.4 Auto-afección de la Vida como fundamento de la impresión .....	53
2.2.5 La auto-afección como interioridad radical.....	56
2.3 Auto-afección y su apertura hacia lo ajeno: Tiempo e impresión .....	59
<b>3. Auto-afección e hylé .....</b>	<b>65</b>
Introducción.....	65
3.1 Pasividad y auto-afección .....	65
3.1.1 Apertura de la investigación fenomenológica con el método genético.....	65
3.1.2 La esfera de la pasividad como expresión del carácter pre-reflexivo de la conciencia...	69

3.1.3 La idea de afección .....	71
3.2 La idea de hylé material como dato o contenido sensible .....	76
3.2.1 Hylé e intencionalidad.....	76
3.2.2 La hylé material como esfera de la pura inmanencia de la subjetividad: Crítica de Michel Henry.....	78
3.2.3 La hylé sensible a la luz del método genético ( <i>Análisis y Manuscritos C</i> ).....	83
3.3 Hylé y cuerpo: Tránsito a la auto-afección corporal.....	86
<b>4. Auto-afección y cuerpo. ....</b>	<b>93</b>
Introducción .....	93
4.1 Ampliación de la investigación a la experiencia del cuerpo vivo [Leib] .....	95
4.1.1 Indagación por el ser animado y concepto doble de cuerpo (Husserl 2005 p. 159-164-182).....	95
4.1.2 Consideración ‘naturalista’ del cuerpo vivo: ubiestesias [Empfindniss].....	98
4.1.3 Consideración ‘naturalista del cuerpo vivo: Cinestesis o experiencia de sí mismo como portador de movimiento libre. El ‘yo puedo’ y el ‘yo hago’ .....	101
4.2 Husserl y la auto-afección del cuerpo vivo .....	103
4.2.1 Papel del cuerpo animado en la constitución de objetos .....	103
4.2.2 Auto-afección corporal mediante la experiencia del moverse .....	107
4.2.3 Auto-afección corporal como dimensión del sentir .....	109
4.3 Limitaciones del análisis sobre la auto-afección y el cuerpo animado .....	112
4.3.1 La pista ‘trascendental’ y la dinámica fundacional.....	112
4.3.2 En búsqueda de la dinámica fundacional de la auto-afección. Familiaridad y cumplimiento.....	118
4.4 Necesidad de una expansión de la investigación acerca de la experiencia animada en Husserl .....	121
4.4.1 Pre-reflexión y corporalidad: Dan Zahavi .....	121
4.4.2 Sensación, dinámica y motivación: Maxime Sheets-Johnstone.....	125
Conclusión. Tránsito hacia una articulación del problema de la auto-afección en Husserl mediante el yo-instintivo.....	131
<b>5. Instintos y auto-afección.....</b>	<b>132</b>
Introducción .....	132
5.1 Posibilidad de una expansión de la investigación acerca de la animación en Husserl.....	134
5.1.1 Animación como ‘subsuelo’ del hombre. Agente racional y proto-sensibilidad .....	134
5.1.2 Hacia una descripción de la ‘subjetividad primigenia’: Yo que padece y actúa .....	138
5.1.3 Papel de la motivación en la vida del hombre. Motivaciones de razón y de experiencia. ....	140
5.1.4 Instintos originarios y fuerza impulsiva de la motivación .....	142
5.2 Exposición genética de la subjetividad primigenia. <i>Ur-Ich</i> e instinto. ....	145
5.2.1 Ampliación de la investigación de la proto-subjetividad: De los <i>Análisis</i> a los <i>Manuscritos C</i> .....	145
5.2.2 Afección e Instinto .....	147
5.2.3 Instinto y cinestésias (‘Yo me muevo instintivo’) .....	150
5.2.4 Instinto, tiempo y auto-preservación [ <i>Selbst-erhaltung</i> ] .....	152
Conclusión: Instinto y auto-afección .....	154
<b>Conclusión .....</b>	<b>157</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>161</b>

# Introducción

“self-awareness is not simply *a* but rather *the* fundamental problem of phenomenology” (Zahavi 1999 p.50).

“Phenomenology is an inquiry which aims at clarifying its own foundation, it is a reflection upon itself. Phenomenology is its own object” (Henry 1963 p.56).

Como muestra de una manera particular de hacer filosofía, el método de la fenomenología propuesto por Edmund Husserl -cuyo atisbo estaba ya en la Quinta de sus *Investigaciones Lógicas* y que resulta formalmente presentada en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*- ha estado sujeto a continuas reformulaciones, rectificaciones y ampliaciones<sup>1</sup>. Prueba de lo anterior es el tránsito de la fenomenología descriptiva a la trascendental, la ampliación del método estático al genético, o el creciente interés por el mundo de la vida y el problema de la intersubjetividad. Así, lejos de consolidarse como una filosofía interesada en construir postulados teóricos articulados en un sistema, su proyecto se encamina a dilucidar, usando la expresión de Danilo Cruz Vélez (1970), un “camino” que permita el acceso a la vida consciente -comprendido bajo el amplio rotulo de ‘experiencia’- sin intromisión de supuesto teórico alguno. Este particular interés no es arbitrario: Al revelarse que en actitud ‘natural’ -aquella en la que nos desenvolvemos diariamente- *vivimos* de manera tacita bajo el supuesto de que las cosas que observamos, utilizamos, y valoramos *existen* tal cual como se presentan, y que debido a ello, la conciencia, el ‘yo’ o ego no termina ejerciendo mayor

---

<sup>1</sup> Con referencia a una posible lectura de estas distintas modificaciones, vale la pena mencionar el estudio de Danilo Cruz Vélez (1970). Según el, podemos distinguir el camino ‘cartesiano’ (en el que se busca exponer la estructura de la conciencia intencional y la constitución del mundo gracias a esta (expresado primordialmente en el proyecto de *Ideas*), el camino ‘histórico’ en la que se estudia la historia de la filosofía como vía que permite esclarecer y validar la propia fenomenología, (presente desde *Filosofía Primera I*) y por último, un camino ‘psicológico’ en el que se regresa al punto inicial cartesiano pero desde un punto de vista epistemológico distinto (cf. Vélez 1970 p.99). Con las continuas ediciones de trabajos inéditos de Husserl de la *Husserliana*, es posible, a mi parecer, esclarecer y profundizar las distintas fases en la fenomenología de Husserl, sobre todo durante sus últimos años.

rol en su consolidación, la fenomenología dará cuenta que ésta realidad ‘trascendente’ a la conciencia y que damos por sentado como dada ahí delante, alberga *sentido precisamente por la conciencia*, es decir, tiene acreditación gracias a que son *objetos* de experiencia, a que se dan en el marco de experiencia de conciencia.

Así, lejos de caer en teorías filosóficas como el solipsismo, la fenomenología busca poner en el centro de interés filosófico la esfera ‘subjetiva’, es decir, se atiene únicamente a aquello que aparece, los continuos fenómenos, para describir y señalar cómo a partir de esta esfera y sus distintas operaciones -junto con las leyes que la hacen posible- se van constituyendo los múltiples sentidos que entretejen aquello que en últimas llamamos mundo. Por supuesto, el problema de abordar el fundamento del conocimiento del mundo no es novedoso, el ejercicio filosófico de la modernidad ha revelado que el mundo, el ‘esto es’ que se creía tácitamente en la vida cotidiana como algo claro y dado directamente, se ha convertido en un enigma, es decir, en algo que ya no puede tomarse simplemente como *evidente* de suyo. Es el ‘yo soy’, el punto de partida evidente -ya mostrado por el propio Descartes en sus *Meditaciones acerca de la Filosofía primera*- la pauta general que permite dar cuenta, con pretensión científica, del fundamento de todo conocimiento (cf. Vélez p.19 - 65).

Este interés rastreable desde los mismos orígenes de la filosofía moderna ha revelado a la subjetividad o ‘yo’ como fundamento de toda objetividad. Sin embargo, y ya en el inicio de dicho camino, Husserl reconoce que un análisis del ego no puede desligar su vínculo con aquello que le es ajeno, precisamente porque toda vivencia de conciencia tiene como rasgo distintivo el estar ya ‘dirigido a’ algo: toda actividad consciente posee una direccionalidad, apunta hacia algo particular, se dirá entonces, es ‘intencional’. (cf. Husserl, 1962 [65]/75/. p.155). Con lo anterior queda ilustrado que, lejos de tratarse de una distinción que otorga un mayor nivel de evidencia a la experiencia de un yo frente a la evidencia del mundo, la fenomenología busca desentrañar cómo ese mundo de sentido objetivo, del cual nadie duda su existencia, se constituye en el marco de estructuras básicas de la subjetividad. “La tarea de la filosofía no es, pues, alcanzar el ser trascendente, sino comprender cómo se constituye como elemento inmanente de la subjetividad trascendental” (Conferencias de Paris p. 68). En consecuencia, la fenomenología ha llevado a que la conciencia, y específicamente su distintivo rasgo intencional, sean el tema fundamental y estandarte del quehacer fenomenológico<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Algunos ven en el aspecto intencional un rasgo que separa a Husserl de un ‘cartesianismo’, razón por la cual afirman que en las mismas *Investigaciones lógicas* (lugar donde aparece ya el aspecto intencional de la

Lo anterior manifiesta un doble interés de investigación en Husserl: Por un lado, la intención de describir aquella conciencia intencional que es condición de posibilidad de todo conocimiento, y por otro, la manera como la objetividad es finalmente constituida por su estructura. Sin embargo, una descripción de la fenomenología de Husserl en clave ‘cartesiana’, esto es, como si se tratase de un ‘Yo puro’ a partir del cual se constituye la objetividad, sólo es muestra de una cara del problema: La vía intencional no puede entenderse de modo ‘unidireccional’ en el que el yo puro termina cargando el peso de la constitución -incluyendo a él mismo como yo-: En el encuentro con lo ajeno, la subjetividad se ve necesariamente trastocada, modificada (prueba de ello es el carácter afectante de la hylé sobre la conciencia). Con ello, se hace patente una ‘vulnerabilidad’ del ego en su experiencia con lo que le es extraño: A la par que se constituye un mundo objetivo, el ego mismo va modificándose, constituyéndose. Esta tensión entre ego y mundo es expresable desde los niveles más ínfimos de la pasividad, hasta la constitución de objetividades espirituales como la historia o la sociedad. Así, dicha ampliación trae consigo una crítica a aquella visión ‘cartesiana’ de Husserl, que se alimentó durante buena parte del siglo XX. El ‘yo puro’, lejos de ser una abstracción que cumple un rol acompañante a los contenidos conscientes, o una esencia fija vacía o inerte, se ve ‘trastocado’ o afectado en su encuentro con lo ajeno, haciendo relevante la pregunta por el modo como se tiene experiencia de sí mismo, de un sujeto consciente.

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

---

conciencia), se establece la diferencia frente al cogito Cartesiano. Las *Meditaciones cartesianas* darían la prueba de la ruptura que el propio Husserl señala de su filosofía frente a la de Descartes.

La cuestión por la experiencia primigenia de la subjetividad no sólo es genuinamente posible, sino necesaria para la consolidación de la fenomenología<sup>3</sup>. Por esta razón la presente tesis de maestría tiene como finalidad no sólo justificar la importancia del fenómeno de la auto-afección para la fenomenología, sino intentar ampliar su descripción con ayuda de las investigaciones genéticas llevadas a cabo por Husserl en algunas de sus obras no publicadas (*Nachlass*). En otras palabras, se busca, por un lado, esclarecer el fenómeno de la auto-afección en Husserl, y, por otro lado, sostener que dicho fenómeno puede ser comprendido con mayor amplitud si se atiende a los distintos niveles de investigación genética, en específico, a aquella que tiene que ver con los instintos como auto-afección de la vida del individuo.

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

Para cumplir dicho propósito, me propongo abordar el problema por la *posibilidad y necesidad* de una investigación sobre la experiencia de sí mismo anterior a cualquier tipo de reflexión, y articular dicha búsqueda con un tipo particular de experiencia *auto-afectiva* (capítulo 1). Lo anterior permitirá mostrar que la auto-afección es un problema clave, debido a que es la experiencia fundamental que hace posible la fenomenología como método de acceso a la conciencia. Así, se impondrá la noción de auto-afección como campo problemático por investigar. Basándome en la afirmación de Zahavi (1997), según la cual cualquier indagación sobre la auto-afección en Husserl debe transitar por las investigaciones sobre la estructura temporal de la conciencia (capítulo 2) y la corporalidad (capítulo 4), me propongo explorar lo dicho en ellas con el fin de señalar algunos problemas y tensiones. Así, específicamente, en el capítulo 2, se indagará por la relación entre la estructura temporal originaria

---

<sup>3</sup> Idea que no es nueva si se tiene en cuenta el papel de la auto-afección en la fenomenología material de Michel Henry



de la conciencia con la auto-manifestación, en el capítulo 3 se busca ampliar la exposición sobre el fenómeno de la pasividad, y en particular, la importancia de la hylé para la auto-afección temporal, y en el capítulo 4 exploro la relación entre la auto-afección y el cuerpo, especialmente a través de la idea de ubiestesia y cinestesia. Habiendo señalado las limitaciones presentes frente al problema de la auto-afección, en el capítulo 5 me propongo defender la necesidad de articular el problema de la auto-afección con el fenómeno de los instintos.



# 1. Intencionalidad, Reflexión y pre-reflexión.

“Aun cuando no se practique la reflexión *in infinitum* y en general no sea necesaria reflexión alguna, sí tiene que estar dado lo que hace posible esta reflexión y, a lo que parece, lo que la hace posible *in infinitum* al menos en principio. Y tal es el problema” (Husserl 2002 p. 137 /115/).

“Pero yo soy para mí también objeto solamente en la medida en que tengo ‘autoconciencia’, aun cuando no reflexione. Si no la tuviera, entonces no podría tampoco reflexionar” (Husserl 2005 /318/ p. 369).

## Introducción. Auto-afección como problema fenomenológico

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

## 1.1 La fenomenología como acto reflexivo

El método fenomenológico-trascendental propuesto por Husserl, expuesto plenamente en *Ideas I* (1913), plantea la necesidad de ejecutar una ‘suspensión del juicio’ acerca de la *realidad* de aquello que cotidianamente se presenta en la experiencia como algo que *existe* con independencia nuestra, esto es, el mundo físico-social en el cual vivimos (cf. Husserl 1962 p. 135 /56/ [48]). Al realizar la llamada ‘epojé’, este mundo objetivo no se pierde -pues ni siquiera se pone en duda su existencia-, sino que se descubre ahora como *fenómeno de conciencia*, es decir, se reconoce que toda su validez de sentido tiene como soporte trascendental -como condición de posibilidad- la experiencia de conciencia misma en razón a su estructura intencional. No se trata pues de fundamentar la *existencia* del mundo a partir de un sujeto trascendental, sino de aclarar su existencia, de validar su sentido. (Hua I p.14 /11/) (cf. Husserl 1986 p.61; 1962 p. 145 /65/ [57], p.147 /67/ [58]). En esa medida, el ejercicio propuesto por la fenomenología requiere a su vez un tipo de modificación por parte del que la realiza, pues toda la *realidad* suya – en tanto sujeto concreto en un mundo interpersonal y natural- y la de otros sujetos -como personas que existen y cohabitan con él dicho mundo- también debe ‘ponerse entre paréntesis’. En otras palabras, el ser humano *real* debe ser ‘desconectado’ para dar lugar a los actos de conciencia, paso necesario para que la fenomenología pueda iniciar la descripción del modo como se constituye el sentido de dicho mundo objetivo a partir de esta ‘proto-subjetividad’ (proto-subjetividad en razón a que esta no es la subjetividad plena -que es la persona humana concreta- aunque si corresponde con el ‘núcleo’ sobre el cual es esta posible) (cf. *Meditaciones Cartesianas* p. 62). Al indagar por el modo de ser de estos *actos* de conciencia, reconocemos en ella su estructura noético-noemática, es decir, que no sólo están dirigidas hacia algo, son conciencia de- (lo percibido, lo recordado, lo imaginado) sino que todo aquello a lo que se dirige un acto de conciencia lo hace en un modo particular de aparición (percepción, recuerdo, imaginación). De este modo, no sólo tenemos experiencia *de* algo, si no de ese algo de una manera propia (la llamada distinción entre la *cogitatio*, la ejecución del acto intencional, y la *cogitata* el algo al que está dirigido dicho acto cf. Husserl 1962 p.278 /188/ [168]). En otras palabras, distinguimos aquello hacia lo que va dirigida cualquier experiencia consciente, del modo como los objetos hacen aparición en el marco de las *vivencias* de conciencia.

Ahora bien, debido a que la fenomenología toma a la conciencia como *objeto* de investigación, es decir, busca dilucidar la estructura intrínseca de los actos de conciencia *mediante un nuevo acto consciente que los toma como objeto*, Husserl enuncia reiteradamente que la fenomenología consiste

en un modo de reflexión, esto es, *un modo en el que el yo se toma a sí mismo como objeto*<sup>4</sup>. (cf. Ibid. p.253 [147] /165/ p.255 [149] /167/). De esta manera, teniendo en cuenta que el método fenomenológico toma a las *vivencias* de conciencia como objeto de análisis, o lo que es lo mismo, ejecuta un acto de reflexión (pues indaga, a través de actos de conciencia por la conciencia misma), puede afirmarse que la reflexión no es sólo una posibilidad, sino una necesidad para que la propia fenomenología entre en marcha. Prueba de ello son los párrafos §38, §45, §77-§79 de *Ideas I*, en donde Husserl pone de presente a la fenomenología como vía *reflexiva* de las vivencias de conciencia: “el método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de reflexión” (Husserl 1962 p. 250 /162/):

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

La reflexión así expresada puede entenderse entonces como un modo de autoconciencia (self-awareness)<sup>5</sup>, un modo de percatarse de sí mismo cuya posibilidad está siempre disponible, esto es,

---

<sup>4</sup> En efecto, la reflexión es entendida como un acto peculiar de conciencia cuya característica principal es que toma a la conciencia como objeto de dirección intencional: “una reflexión del yo se dirige a ella, y ella se convierte entonces en *objeto PARA el yo*” (Husserl 1962 p.251 [145] /162/). A pesar de que es posible considerar distintos tipos de reflexión, su cualidad principal radica en que involucra *dos elementos fundamentales*, a saber, aquello que refleja y lo reflejado, indicando su naturaleza relacional (cf. Zahavi 2005 p.90) (cf. León 2018 p.17). Por lo pronto, llamamos la atención sobre la cualidad de la reflexión de *tomar como objeto* las vivencias (Para las particularidades de la reflexión en Husserl cf. León 2018 p.77). (cf. Fenomenología como un modo ‘no natural’ de reflexión en Zahavi 1999 p.50).

<sup>5</sup> La afirmación según la cual la reflexión corresponde con un modo de ‘autoconciencia’ puede discutirse, si se tiene en cuenta que el acto de reflexión y aquello hacia lo que se dirige dicho acto, no son, en sentido estricto, la misma experiencia (cf. Zahavi 1999 p. 187). Sin embargo, una condición para la reflexión consiste en que aquello a lo que tiende intencionalmente debe formar parte de la misma corriente de conciencia que el acto reflexivo. Así, es necesario explicar además cómo es posible la identificación de ambas vivencias como siendo parte de la misma corriente de conciencia. En efecto, para que haya auto-conciencia se requiere no sólo que A sea conciente de B, sino que además en ese acto sea conciente de B como siendo idéntico de A. (cf. Zahavi 1998 p.22). Sin embargo, si se considera la autoconciencia en este sentido restrictivo, no podría haber autoconciencia en absoluto, pues la conciencia es flujo cambiante de vivencias siempre nuevas. Por esta razón, la reflexión puede tomarse como un modo de autoconciencia o ‘self-awareness’ en la medida que identifica dos o más experiencias como formando parte de la misma corriente de conciencia y por ende siendo del mismo yo.

---

es una posibilidad *ideal* aplicable a *toda* vivencia de conciencia (cf. Husserl 1962 p.256 /168/ [149]). Al ahondar en las características de este tipo peculiar de autoconciencia de sí puede alcanzarse ciertas diferencias cruciales con respecto a otro tipo de vivencias intencionales. Por ejemplo, en una experiencia perceptual, es posible hacer una distinción entre el objeto al que está dirigida esta experiencia y al modo de aparición de ésta, indicando que la primera está en una dirección ‘trascendente’, mientras la última forma parte ‘*inmanente*’ de la conciencia (cf. Husserl 1962 p. 299 [186] /207/). En otras palabras, sabemos que la manzana vista es de dirección ‘trascendente’ porque no puede identificarse sin más con la corriente de conciencia en la que llega a aparecer. Sin embargo, en la reflexión esto no ocurre, pues aquello *a lo que va dirigido el acto intencional y aquel que ejecuta el acto de reflexión corresponden en un sentido a el mismo yo*, forman parte de la misma corriente de vivencias, son ambas de dirección inmanente (cf. Zahavi 1999 p.185). El problema surge cuando reconocemos además que la reflexión, por tratarse de un acto adicional de conciencia, genera una *modificación de conciencia de su objeto*<sup>6</sup> haciendo que la vivencia a la que se dirige pase al modo de ‘vivencia reflejada’. En razón a lo anterior, se presenta una ‘fractura’ o ‘división’ entre el acto reflexivo y el acto que es objeto intencional de éste, por lo que, en otro sentido, ambos actos no pueden equipararse, de lo contrario el acto reflexivo se haría innecesario (pues es precisamente gracias a la reflexión que el acto de conciencia se hace apresable en ‘evidencia’) (cf. Husserl 1962. p. 254 /165/; cf. Zahavi 2005 p.88). En consecuencia, es necesario distinguir entre la vivencia *irreflejada* -también denominada vivencia predada, originaria, primitiva, ahora vivo o protovivencia -, de la vivencia una vez se convierte en objeto de reflexión, la vivencia *reflejada* (cf. Husserl 1962 p. 256 [149] /167/) (cf. Zahavi 1999 p. 186-187). Una forma de exponer esta diferencia se encuentra cuando se afirma que las vivencias, en el momento en que ocurren, no están ‘ante la mirada’ del yo y *solamente son vividas* mientras que, al realizar la reflexión, ocurre una *vuelta de la mirada* hacia aquello antes no ‘visto’:

“viviendo en el *cogito*, no tenemos conciente la *cogitatio* misma como *objeto* intencional; pero en todo momento puede llegar a serlo; a su esencia le pertenece la posibilidad de principio de una

---

<sup>6</sup> “Se habla aquí de modificación en tanto que toda reflexión surge esencialmente de cambios de actitud en virtud de los cuales una vivencia o un dato vivencial previamente dado (el irreflejado) experimenta una cierta transmutación, justo en el modo de la conciencia reflejada (o lo conciente reflejado)” (Husserl 1962 p. 254 [148] /166/).

VUELTA ‘REFLEXIVA’ DE LA MIRADA, y naturalmente en forma de una nueva *cogitatio* [...] En otras palabras, toda *cogitatio* puede llegar a ser objeto de una llamada ‘percepción interna’<sup>7</sup>” (Husserl 1962 p.158 [67] /77/).

“Hay que diferenciar por tanto entre el ser prefenoménico de las vivencias -su ser previo al giro de la reflexión que se vuelve hacia ellas- y su ser como fenómenos. En virtud del volverse atento y de la captación, la vivencia adquiere un nuevo modo de ser: resulta ‘distinguida’, ‘destacada’, y este distinguirla no es otra cosa que la captación, y la distinción no es sino ser captada, el ser objeto del giro de la mirada” (Husserl 2002 p.152 /127/).

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

### 1.1.1 Características de la vivencia irreflejada y alcance de la reflexión

Husserl era consciente de la dificultad que trae consigo una descripción de la vivencia irreflejada<sup>8</sup>, sin embargo, no lo considera un problema que no pueda ser resuelto una vez se reconozca el alcance

---

<sup>7</sup> La identificación de la reflexión como ‘percepción’ interna no es ajena a dificultades, si se tiene en cuenta, como se mostrará más adelante, que en la vivencia irreflejada debe aceptarse también un modo de ‘percepción’. En la sección 2.3 se trabajará este problema en mayor detalle.

<sup>8</sup> Prueba de lo anterior es el §79 de *Ideas I* en el que toma en consideración la crítica de Watt, según la cual no es posible acceder a la estructura la vivencia irreflejada en virtud a la modificación que sufre en la reflexión y en consecuencia, se hace imposible la descripción de la estructura esencial de vivencia alguna: “Tan pronto

que tiene la reflexión. En efecto, para Husserl la reflexión no sólo permite dar cuenta de las características de la vivencia *una vez ha dejado de ocurrir*, sino que también hace posible distinguir que la vivencia -que es su objeto intencional- presenta el rasgo de *haberse dado anteriormente de modo irreflejada*. En otras palabras, no sólo gracias a la reflexión es posible dilucidar con mayor detalle las características de la vivencia, sino que también permite reconocerla como aquella que *pasó o que fue vivida previamente*. La reflexión sólo tiene sentido porque su objeto intencional (la vivencia reflejada) se presenta como *habiéndose dado anteriormente de otro modo* (cf. Husserl, 1962 p.251 [145] /163/).

Así, que la reflexión sea una vivencia modificada no es para Husserl una imposibilidad para conocer cómo esa vivencia se da originariamente. Precisamente porque sabemos que la reflexión modifica ‘algo’ previo, algo que ya ha sido “dado” (específicamente pre-dado), estamos en capacidad de saber que ello se debe a una *vivencia originaria que la hace posible*. De esta manera Husserl busca controvertir aquellos que consideran que por la vía reflexiva no es posible dar cuenta de los rasgos esenciales de las vivencias en general. Lo anterior lo argumenta tomando en consideración la propia crítica de un posible detractor de la reflexión como camino de esclarecimiento de las vivencias de conciencia: Según Husserl, en el acto mismo de negar la posibilidad de la reflexión, el detractor concede que hay ‘verdad’ en el enunciado que proviene de él, y dado que ese acto no es otro que un ejercicio reflexivo (pues se está emitiendo un juicio sobre una vivencia previa), su propio acto termina validando aquello que quiere negar (cf. Husserl 1962 p. 263 [155] /174/). Otra forma de presentar este argumento vendría por medio del recuerdo: Al ser ésta un tipo de experiencia que está dirigida hacia una experiencia previa, debemos reconocer -para que podamos distinguirlo como experiencia de un recuerdo y no un acto imaginario- que *tiene acceso a contenidos esenciales* de la experiencia original (por ejemplo, que se trataba de una experiencia visual y no auditiva (cf. 1962 p. 263 [156] /174/)). Identificando qué es aquello que se modifica en la reflexión, es decir, reconociendo que la transformación está puesta en el *modo, o acto* -por ejemplo, la diferencia entre

---

como su mirada se vuelve hacia la vivencia, ésta se convierte por vez primera en aquello que ahora se le ofrece; tan pronto como aparta la mirada, la vivencia se convierte en otra. La esencia captada es sólo esencia de la vivencia reflejada, y la opinión de poder llegar mediante la reflexión a conocimientos absolutamente válidos, que tengan validez para las vivencias en general, reflejadas o no reflejadas, es completamente infundada. ‘¿Cómo establecer estados’, así sea sólo como posibilidades esenciales, ‘de lo que no se puede tener ningún saber’? (Husserl 1962 p. 261 [154] /173/).



percibir una manzana y reflexionar sobre el acto en el que se da perceptualmente la manzana- y no en el *objeto intencional* de la vivencia originaria -manzana-, podemos saber en el mismo acto reflexivo sobre el objeto intencional de la vivencia original, es decir, es posible dar cuenta del sentido detrás de las vivencias no reflejadas gracias a la reflexión, pues el objeto intencional del acto original se conserva. Por ejemplo, si en la vivencia original vemos la manzana, sabemos en el acto de recordar ciertos datos del objeto de esa vivencia: que es roja, que tiene x o y proporciones etc. En otras palabras, lo modificado es el modo de presentación más no aquello que se presenta “La reflexión altera el modo en el cual el acto primario es experimentado, más no cambia el contenido del acto” (Zahavi 1999 p.187)<sup>9</sup>.

Aunque Husserl considere que esta naturaleza de lo irreflejado puede alcanzarse mediante la reflexión, la diferencia entre ambos tipos de experiencia daría cuenta justamente de esta dificultad. Prueba de ello son las críticas de Natorp a este método reflexivo, y en especial, *a los intentos de acceder a la vida subjetiva mediante la intencionalidad-objetivante*<sup>10</sup> (Zahavi 2003 p. 156). En efecto la reflexión, al provocar la ‘fractura’ entre lo reflejado y aquello que refleja, distingue la *subjetividad* operante (que comprendemos como la conciencia intencional ) de la *objetividad* (aquello a lo que ésta se dirige), de modo que aún en el caso en el que la dirección intencional se dirija hacia sí mismo, igual se presenta esta ‘división’ pues se está apuntando hacia la *subjetividad objetivada*, es decir, no logra evitar que su análisis sea acerca del sujeto *únicamente* en tanto *objeto*. Pensar el sujeto en tanto objeto de conciencia es evadir justamente la esencia misma de aquello que se busca, la experiencia puramente subjetiva. Teniendo en cuenta que la vivencia o actos de conciencia en su modo original de darse no pueden atribuirse como *objetos* de experiencia, deben tomarse entonces como rasgos puramente subjetivos (Ibid. p.156) (cf. Zahavi 2005 p.74). Con ello,

---

<sup>9</sup> “Reflection alters the mode in which the primary act is experienced, it does not change the content of the act”. Lo anterior no quiere decir, sin embargo, que la reflexión logra apresar ‘idénticamente’ los contenidos de la vivencia irreflejada, pues no se trata de una mera reproducción de la experiencia anterior (de allí que se trate de una experiencia ‘nueva’). Las reducciones fenomenológicas buscan justamente lograr apresar adecuadamente los contenidos de la reflexión.

<sup>10</sup> Si bien inicialmente es posible pensar que la intencionalidad conlleva de por sí una relación entre un sujeto y un objeto al que se dirige, es posible ilustrar casos donde la intencionalidad no tiende hacia objetos. Un ejemplo, importante de lo anterior es la intencionalidad instintiva, trabajada posteriormente por el autor (Hua LXII p.83). Por esta razón, menciono específicamente los casos en que se refiere a la intencionalidad dirigida a objetos como *intencionalidad objetivante* (object-intentionality cf. Zahavi 1999 p. 53)

sólo puede aceptarse que esta subjetividad irreflejada operante no puede ser plenamente alcanzada mediante la reflexión (Ibid. Zahavi 2003 p.158) (cf. Zahavi 2005 p.75)<sup>11</sup>.

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

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

A pesar de que el argumento de Husserl busca defender el ejercicio de la reflexión y el alcance que tiene con respecto al acceso a las estructuras de las vivencias de conciencia, lo anterior permite derivar la pregunta acerca del modo en que se da la experiencia de manera original. Otra forma de presentar este problema consiste en preguntarse *por el estatuto de la vivencia en el momento en que ocurre*, en vez de argumentar acerca de si esta puede o no ser descrita mediante la reflexión. En otras palabras, si bien la conciencia puede dirigirse a su propia corriente de vivencias mediante el acto reflexivo, esto es, prestar atención a alguna vivencia pasada de la corriente y atender<sup>12</sup> a ella, en lo que corresponde a la vivencia original ¿acaso no es posible ya, en ese nivel, asegurar también un percatarse del acto? Por ejemplo, cuando un acto de conciencia tiene como objeto intencional aquello que no pertenece a la misma corriente de vivencias, por ejemplo, cuando tenemos experiencia visual de un objeto. ¿Qué pasa con el acto donde ello ocurre? ¿Somos también conscientes de éste o sólo es posible la conciencia de la vivencia original mediante la reflexión? es decir, ¿requerimos de un acto adicional que tome como objeto a ese acto para hacerse consciente?

---

<sup>11</sup> Sin embargo, lo anterior no lleva a Natorp a negar la posibilidad de un cierto acceso a la vida subjetiva, a pesar de que no sea aceptando el alcance de la reflexión. Para este autor, una descripción de la subjetividad sólo es posible mediante una *neutralización* de la división provocada por la reflexión, es decir, *reconociendo los resultados de los análisis reflexivos como expresión inauténtica de la vida subjetiva pura* (cf. Ibidem).

<sup>12</sup> Zahavi llega a señalar el 'prestar atención' a un objeto de la percepción como una forma de reflexión. (cf. Zahavi 1999 p.105). Sin embargo, parece distinguirse del tipo de reflexión dirigido hacia una experiencia ya ocurrida, pues en este caso es más claro que se trata de un *nuevo* acto de conciencia. El prestar atención a un objeto debe entenderse entonces como un acto de reflexión en la medida que busca poner en evidencia rasgos del objeto intencional. Empero, la duda acerca de si se trata de un acto adicional de conciencia queda en pie.

Este problema ya era motivo de dificultades no sólo para Husserl, sino para Brentano. Por ejemplo, en su *Psicología desde un punto de vista empírico* (1874). Brentano busca evitar dos posibilidades igualmente problemáticas (cf. Brentano 1973 p.79) (cf. Zahavi 2005 p.37): La primera, que nuestros propios actos mentales ocurren de manera no consciente (pues en tal caso sólo somos conscientes de los objetos a los que está dirigido el acto intencional y no el acto en el que dichos objetos se dan) lo cual es problemático, pues estaríamos diciendo que los actos de conciencia no se dan a la conciencia, o lo que es lo mismo, que hay inconsciencia en la conciencia<sup>13</sup> 2) De *negar* la posibilidad de actos no conscientes, se debe aceptar *una regresión al infinito*, pues si queremos explicar cómo ocurre la conciencia de un acto, debemos aceptar que la conciencia debe tomarse a sí misma como objeto, pero para ello se debe recurrir a un nuevo acto de conciencia que tome como objeto a la conciencia del acto anterior, y así sucesivamente (Zahavi 2005 p. 37)<sup>15</sup>. El problema estriba en que, si no hay una propiedad intrínseca al acto que la haga consciente, entonces no sería posible dar cuenta de la ‘autoconciencia’ o la identificación de ambos actos -el irreflejado y el acto reflexivo- como haciendo parte de la misma corriente de conciencia, de ahí la regresión.

---

<sup>13</sup>La idea de que los actos mentales no son conscientes en el momento en que ocurren no es, sin embargo, descartada por teóricos contemporáneos de la conciencia (cf. Zahavi 2005 p.18; cf. Janzen 2008). Por ejemplo, según la High Order Theory of Consciousness (HO), para que los actos mentales sean conscientes se requiere de un *segundo acto* de orden superior que la tome como objeto. Planteando así la relación entre estados mentales inferiores y superiores, esta teoría busca señalar que, para que haya un acto consciente, no basta con las propiedades intrínsecas de la experiencia: se requiere de un *estado mental adicional*, sea de naturaleza perceptual o conceptual, que dé cuenta de ese estado inicial (cf. Janzen 2008 p.87). Sin embargo, se plantea un desafío para esta teoría pues debe dar una explicación de cómo es posible que, *a nivel fenomenológico*, sí tengamos conciencia de los actos de conciencia en el momento en que ocurren. Por ejemplo, al observar una manzana, no sólo se tiene conciencia de la manzana sino también de estar *observando la manzana*. (sobre la objeción fenomenológica cf. Janzen p.99-102).

<sup>14</sup> Si bien Brentano indica que esta posibilidad es de por sí paradójica para autores como Locke o Mill, reconoce que, al menos *a priori*, no hay imposibilidad de que existan objetos conscientes sin la conciencia del acto en que tuvieron lugar. Sin embargo, Brentano decide presentar una alternativa a esta posibilidad con el fin de evitar posibles problemas que se derivan de considerar actos mentales inconscientes (cf. Brentano 1973 p.79). En todo caso, es claro que para Brentano no puede hablarse de acto mental sin su correspondiente conciencia de este (cf. Brentano p.94).

<sup>15</sup> De hecho, Husserl reconoce la posibilidad ilimitada de nuevas reflexiones sobre las vivencias “Pero las reflexiones son a su vez vivencias y pueden en cuanto tales tornarse sustratos de nuevas reflexiones y así *in infinitum*, con generalidad de principio (Husserl 1962 p.251 [145] /162/). En otras palabras, Debido a que la reflexión es, en sí misma, un *acto* de conciencia, y teniendo en cuenta que la reflexión puede realizarse sobre cualquier acto, es posible, en principio, ejecutar una reflexión sobre un acto reflexivo *ad infinitum*.”

La salida de Brentano para solventar el problema de los actos de conciencia no conscientes será reconocer que, lejos de ser un nuevo acto mental, la conciencia de sí es un *efecto interno* de toda experiencia, es decir, que ser conscientes de algo involucra ya el ser conscientes del acto mismo: No necesito ejecutar el acto particular adicional “prestar atención al acto”, porque en cada uno de ellos estoy atento [*aware*] a *mi* propia experiencia “hay una conexión especial entre el objeto de la presentación interna y la presentación en sí misma, tal que ambos pertenecen a uno y el mismo acto mental” (Brentano 1973 p.98). Sin embargo, intentando explicar cómo es posible este fenómeno acude a la intencionalidad [de objetos] (y no sin justificación, pues para él es esta característica la que determina la diferencia de los fenómenos psíquicos sobre los físicos (cf. Ibid. p. 68)): así, afirma que en una sola experiencia mental están involucrados dos *objetos intencionales*: Por un lado, el objeto al cual dirijo mi mirada ‘temática’, es decir al cual se le presta atención o es objeto de interés (que será denominado objeto primario), y por otro, al acto de presenciar ese objeto (llamado objeto secundario). Esta doble direccionalidad intencional tiene la consecuencia importante de que el *acto intencional debe pensarse como un (segundo) objeto inherente a toda experiencia* (cf. Ibid. p. 94)<sup>16</sup>

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

---

<sup>16</sup> “If we do not suppose the existence of an unconscious consciousness, there is only *one* hypothesis which seems to allow us to avoid the conclusion that there is an infinite complication of mental life. This hypothesis assumes that the act of hearing and its object are one and the same phenomenon, insofar as the former is thought to be directed upon itself as its own object.”

“En contraste con Brentano, sin embargo, Husserl no creía que la percepción interna está siempre presente. Al contrario, acompaña nuestras experiencias solo bajo circunstancias inusuales, ya sea siempre que dirigimos nuestra mirada intencional afuera del mundo de objetos hacia nuestras experiencias, esto es, siempre que reflexionemos” (Zahavi 2005 p.39)<sup>17</sup>.

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

## 1.2 Conciencia de sí pre-reflexiva

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

El verdadero problema detrás de la pregunta por el estatuto de los actos de conciencia consiste en conocer si la conciencia *sólo* puede percatarse de sí misma cuando se toma como *objeto* intencional, es decir, si todo percatarse de sí [expresado en términos de ‘self-awareness’] es de naturaleza reflexiva. En otras palabras, la dificultad consiste en saber si el proyecto fenomenológico de Husserl no admite otro tipo de experiencia, -incluida la conciencia sobre sí misma- que no escape a la estructura sujeto-objeto de la intencionalidad. Una primera interpretación consiste en afirmar que para Husserl la única manera de que la conciencia tenga experiencia de sí misma es a través de la reflexión, es decir, del ejercicio en el que se toma a ella misma como *objeto* de un acto intencional. Afirmaciones acerca de la necesidad de la reflexión para el acceso a la conciencia encontrados en los párrafos señalados de *Ideas I* han sugerido, según la lectura tradicional (cf. Ibid. p.40)<sup>18</sup>, que en Husserl la vía intencional es el auténtico camino para que la conciencia tenga *experiencia* de sí misma y en consecuencia no es posible acceder por otro medio a esa conciencia originaria, a la conciencia que ejecuta los actos irreflejados. Bajo esta lectura, la conciencia de sí no escapa a la

---

<sup>17</sup> “In contrast to Brentano, however, Husserl did not believe such an inner perception to be always present. On the contrary, it accompanies our experiences only under unusual circumstances, namely whenever we turn our intentional gaze away from the worldly objects and toward our experiences, that is, whenever we reflect” (Ibid. 39)

<sup>18</sup> Zahavi presenta a lectores de este tipo a Frank, Henrich y a Tugendhat (cf. Zahavi 2005 p.40) “Thus Henrich, Frank and Tugendhat all accuse Husserl of defending a reflection theory of self-awareness, of taking object-intentionality as the paradigm of every kind of awareness.” (cf. Zahavi 1998 p.53).

estructura intencional, y, por tanto, toda experiencia de conciencia -sea de sí o de algo ajeno a ella- recae en la figura sujeto-objeto (cf. Zahavi 2005 p. 40)<sup>19</sup>.

Sin embargo, y como el propio Zahavi señala, esta lectura de la fenomenología de Husserl no sólo no resuelve los inconvenientes que una lectura netamente reflexiva de la autoconciencia trae consigo (y que Brentano ya había revelado, a saber, la necesidad o de aceptar actos de conciencia no concientes o regresiones al infinito), sino que van en contravía de la propia exposición del autor, si se tiene en cuenta que Husserl busca también evitar ambas consecuencias. La fuente de esta interpretación reflexiva de la autoconciencia viene dada por el hecho de que Husserl enuncia que la única manera de *saber* algo acerca de los actos de conciencia se da por la reflexión (cf. Husserl 1962 p.257 [150] /168/) (cf. Zahavi 1999 p.55). Sin embargo, que la reflexión sirva para hacer evidentes rasgos esenciales de las vivencias – o lo que es lo mismo, que sólo podamos conocer de ella mediante la reflexión-, no indica que no se tenga la *conciencia* de esa vivencia irreflejada cuando ocurre originalmente -pues Husserl reconoce que hay conciencia de la vivencia original aunque no esté ‘ante la mirada’ del yo, esto es, aunque no se dé como objeto intencional (cf. Husserl 1962 /77/ p. 158). En consecuencia, debe decirse que hay *un modo de “conciencia” en la vivencia irreflejada que no es de naturaleza reflexiva (aunque es susceptible de convertirse objeto de reflexión), que no corresponde con una experiencia del tipo sujeto-objeto intencional* (cf. Zahavi 1999 p.53). En esa medida, se habla de una forma de ‘proto-conciencia’ pre-reflexiva, que no corresponde propiamente al esquema intencional. Con la inclusión de este tipo de experiencia se busca evitar, por un lado, la necesidad de la regresión al infinito, pues permite entender cómo la conciencia del acto no requiere de un ulterior acto para darse a la conciencia -pues ya fue ‘pre-dada’ antes de la reflexión-, y, por otro lado, evita la necesidad de acudir a un *doble objeto* de conciencia (como Brentano), pues mantiene el carácter deliberado y no permanente de la reflexión:

“Lo que no cabe es malentender la protoconciencia, la protoaprehension, o como quiera llamársela, en el sentido de un acto aprehensor. Sin contar con que sería una descripción patentemente falsa de la situación, se vería uno enredado en dificultades insolubles. Pues si se dice que todo contenido viene a conciencia únicamente por medio de un acto de aprehensión dirigido a él, surge al punto la pregunta

---

<sup>19</sup> Esta interpretación ha llevado a que se articulen la fenomenología de Husserl con la teoría de nivel superior de la conciencia (High order teoría of consciousness). En ambos casos se afirmaría que sólo a través de un acto adicional es posible la conciencia del acto. (cf. Zahavi 2005 p.40)

por la conciencia en que este acto de aprehensión, que sin duda es él mismo un contenido, es consciente, y el regreso al infinito se hace inevitable. En cambio, si todo 'contenido' es en sí mismo y necesariamente 'proto-consciente', la pregunta por una ulterior conciencia dadora del mismo resulta carente de sentido" (Husserl 2002 p.143 /119/).

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

### **1.2.2 Características de la conciencia pre-reflexiva no intencional-objetiva**

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

De este modo, es posible afirmar que en Husserl considerar la 'autoconciencia' únicamente en términos de la relación sujeto-objeto es limitada, ya que deja de lado la posibilidad de describir un modo de 'percatarse' de la conciencia previa a la reflexión (pre-reflective self-awareness) (cf. Zahavi 1998 p.206, 1999 p.53, 2005 p.50, 80). Dado que para que haya una reflexión su objeto debe haber sido dado previamente -esto es, la vivencia originaria pre-tematizada o irreflejada-, así mismo la conciencia de éste debe haber sido dada previamente a sí misma en dicho acto original para que pueda ser tematizada en un acto posterior. Es por esta razón que se enuncian dos sentidos del carácter '*fundado*' de la reflexión, pues ésta presupone no sólo el acto donde aparece el objeto intencional, sino el percatarse de la propia vivencia que permite, en la reflexión, reconocerla como *suya* (cf.

---

Zahavi 1999 p.54; 1998 p.207). Lo anterior daría cuenta, por ejemplo, que en el acto de reflexión no ocurre una ‘creación’ de aquello a lo que está dirigido, pues ya ha sido ‘pre-dado’ a la conciencia, sino que con ella se genera un ‘esclarecimiento’ -y no un falseamiento- de aquello que constituye su objeto (cf. Zahavi 1999 p. 56, 188). De esta forma, la reflexión no se entiende como una actividad que hace que su objeto emerja a la conciencia, sino que aparece como aquella que permite destacar e iluminar lo que estaba dado -si bien de una manera muy rudimentaria- a la conciencia. En últimas, si la reflexión sólo es posible porque su objeto ha sido pre-dado, *la conciencia reflexiva depende de una conciencia pre-reflexiva que la hace posible* (cf. Ibidem).

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

“El fenómeno de la cosa (la vivencia) no es la cosa aparente, la cosa -que se halla frente- a nosotros supuestamente en su propio ser. Como pertenecientes a la conexión de la conciencia, vivimos los fenómenos; como pertenecientes al mundo fenoménico, se nos ofrecen aparentes las cosas. Los fenómenos mismos no aparecen, son vividos” (*Investigaciones Lógicas* p. 478)

“anterior a la reflexión uno *percibe* el objeto intencional, pero uno tiene *experiencia* del acto intencional. A pesar de que no estoy intencionalmente dirigido al acto (esto sólo pasa en la subsecuente reflexión, donde el acto es tematizado), no es inconsciente sino conciente, esto es el pre-reflexivo percatarse de sí”<sup>20</sup> (Zahavi 1999 p.54).

Una dificultad que puede presentarse consiste en saber si es posible determinar algún contenido de conciencia que no sea intencional, es decir, que si no es justamente esta característica fundamental

---

<sup>20</sup> “prior to reflection one *perceives* the intentional object, but one *experiences* the intentional act. Although I am not intentionally directed at the act (this only happens in the subsequent reflection, where the act is thematized), it is not unconscious but conscious, that is prereflectively self-aware”. Pese a esta diferencia, aun no es claro que se gana al afirmar que el acto es vivido y no percibido.



de la intencionalidad la que imposibilita la idea de una conciencia de sí no objetiva (como pensaba Brentano). Sin embargo, la propia descripción de la estructura de la conciencia pura ha revelado *elementos no intencionales y por tanto pre-objetivos de la conciencia*. Así, para Zahavi la prueba de que es posible hablar de elementos *conscientes* sin que por ello se trate de *objetos intencionales* en Husserl viene dada por la descripción misma de *los contenidos de sensación o datos hyléticos (hylé)*. En efecto, las sensaciones son *vividas (erlebt)* y aprehendidas o tematizadas en un objeto gracias al acto particular que les otorga sentido – noesis-, constituyendo así la vivencia intencional. En efecto, Husserl establece la distinción entre los datos de sensación -en tanto *contenidos* ‘ciegos’ que sólo adquieren sentido en los actos donde hacen aparición (el matiz rojizo, la figura determinada, sensación de calor o frío etc.) (cf. Husserl, E. Ideas I p. 282 [172] /192/), el acto conciente o noesis, que corresponde al ‘cómo’ de aquello que aparece (percibir, recordar, imaginar, juzgar etc.) y el objeto del acto, esto es, aquello a lo que está dirigido el acto intencional (lo percibido, lo recordado, lo imaginado, lo juzgado). Estos contenidos de sensación no son intencionales, sino condiciones para que haya intencionalidades; así el mero ‘dato de sensación’ aislado no se dirige a algo, no es *de*; pues una vez éstos son cobijados por un acto particular cobran sentido: el dato rojo pasa a ser el rojo *de la manzana*. En este caso, hablamos de algo ‘pre-dado’ a la conciencia que sin embargo *no es objeto intencional de ésta* (Ibidem):

“Que el correspondiente total de sensaciones o imágenes es *vivido* y, en tal sentido, es consciente, no quiere decir, no puede querer decir que sea *objeto* de una conciencia, en el sentido de un percibir, de un representar, de un juzgar dirigido sobre él” (*Investigaciones lógicas* 336).

En consecuencia, los datos de sensación no son ‘dados’ como objetos, sino como *experiencias subjetivas vividas*, son el nivel más básico de experiencia pre -temática de toda intencionalidad, en palabras de Husserl, son las “tenencias que se imponen AL YO, los primeros ‘haberes subjetivos’ del yo (cf. Husserl Ideas II p. 262 /214/) y al ser componentes mismos del acto que les da sentido, no son percibidos, sino *vividos*. Así, el percatarse de la conciencia pre-reflexiva ocurre por la particularidad propia de los actos -y de la hylé- de ser *vividos*, más no percibidos (Zahavi 2005 p.40). Una descripción de la conciencia pre-reflexiva debe tratar entonces del dato hylético y de las vivencias como experiencias subjetivas pues éstas, si bien hacen posible la intencionalidad, no son en sí mismas intencionales. De este modo, en cualquier experiencia conciente estamos dirigidos hacia objetos ‘constituidos’, vemos sillas, mesas arboles etc, dadas como ‘unidades’, pero ello es posible en razón a *síntesis* de múltiples datos de sensación en un marco noético. Así, tanto estas sensaciones como los actos en donde aparecen pertenecerían a la esfera puramente ‘subjetiva’, de la

esfera inmanente (los objetos noemáticos son también en un sentido ‘subjetivos’, pero en sentido trascendente) y por ende son dados pre-reflexivamente a la conciencia<sup>21</sup>.

Por otra parte, una posibilidad para poder describir las características de esta conciencia pre-reflexiva reside en compararla con rasgos propios de la conciencia reflexiva. De este modo, si la reflexión consiste en un acto deliberado, el percatarse de sí pre-reflexivo se caracteriza por darse a la conciencia de manera *no voluntaria*, es decir, es un tipo de experiencia en la que el sujeto no tiene control alguno sobre su ejecución, simplemente *le* ocurre. De igual manera, este tipo de conciencia se da de manera no ‘temática’, es decir, no es un tipo de conciencia que ‘atiende’, o que está prestando atención a captar su objeto, como en el caso de la intencionalidad (cf. Zahavi 1999 p.58); De igual forma, este modo de conciencia está dada de modo no relacional (es decir, no involucra una relación entre sujeto y objeto), sino que corresponde con una *conciencia inmediata de sí mismo*, dada de manera tácita en cada acto de conciencia (cf. León 2018 p.85). Debido a lo anterior, la conciencia pre-reflexiva constituye la primera forma de *manifestación* de la *vida* subjetiva, el *modo más básico de auto-percatarse* (Zahavi 2005 p. 51)<sup>22</sup>.

### 1.2.3 Conciencia pre-reflexiva como ‘conciencia interna’

De igual forma, es posible rastrear una posible noción de conciencia ‘pre-reflexiva’ en Husserl mediante el uso de la expresión *conciencia interna* (cf. Husserl 2002 p.151 /127/). Sin embargo, para ello es necesario esclarecer la distinción entre esta y *percepción interna* (cf. Hua VIII/471, X/126) (cf. Zahavi 2005 p.53), pues, si bien se han llegado a usar indistintamente, esta última ha sido entendida como un tipo de acto reflexivo, devolviéndonos al problema inicial de la posibilidad de un modo de autoconciencia que no sea de este tipo. Para Zahavi, Husserl recurre a la idea de una autoconciencia como percepción interna no porque se trate de un tipo de acto en que se tematiza o aprehende su objeto, sino porque la percepción tiene la peculiaridad de presentar ‘en persona’

---

<sup>21</sup> Husserl señala la posibilidad de realizar un ejercicio reflexivo no sólo en sentido noemático (dirigido a objetos), sino noético e incluso hylético “Lo que vivenciamos actualmente (o tenemos consciente de modo irreflejado [...]), no lo VEMOS. Se precisa, pues, del cambio de actitud, se precisa de las diferentes “reflexiones hyléticas, noéticas, noemáticas” (cf. Zahavi 2017 p.26 E ideas I/349/ [314] p.453)

<sup>22</sup>“At its most primitive, self-consciousness is simply a question of having first-personal access to one’s own consciousness; it is a question of the first-personal givenness or manifestation of experiential life” (Zahavi 2005 p. 51).

[*leibhaftig*] su objeto, en contraste con otros tipos de actos como el imaginar o recordar [en el que no hay presentación sino *representación*]. En otras palabras, Husserl recurre a la percepción interna a la hora de describir la autoconciencia pre-objetiva, no porque en ella se ejecute un acto de reflexión, sino para destacar el carácter ‘originariamente dador’ de ésta: “es una percepción, no en el sentido de ser una aprehensión de sí activa, sino en el sentido de ser una aparición de sí originaria” (Zahavi 1999 p.55)<sup>23</sup>. Así, la conciencia tiene como rasgo propio que termina dándose a sí misma en ‘persona’ en cada acto, tal y como ocurre con los objetos dados en la percepción. En últimas, el uso de la expresión ‘percepción interna’ en este caso particular no debe entenderse como un caso de reflexión.

Zahavi reconoce que la dificultad de delimitar un modo de conciencia pre-reflexiva como ‘percepción interna’ viene dada por la ambigüedad que esta expresión tiene, pues puede entenderse como acto de reflexión y como dación originaria -o en ‘persona’- de sí, que se hubiera podido evitar si se hubiera atendido a la distinción, ya expresada por el mismo Husserl, entre percepción interna [como acto de reflexión] y *conciencia interna* [como dación originaria de sí] (Zahavi 2005 p.53)<sup>24</sup>. Al conservar el sentido de la conciencia interna como este tipo de experiencia original de sí mismo, y la percepción interna como este modo de autoconciencia intencional, es posible mantener la distinción entre autoconciencia pre-reflexiva y reflexiva. En efecto, Husserl encuentra en la expresión ‘conciencia interna’, un modo para ilustrar esta forma particular de dación:

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

---

<sup>23</sup> “it is a perception, not in the sense of being an active self-apprehension, but in the sense of being an *originary* self-appearance” (Zahavi 1999 p.55).

<sup>24</sup> “Much misunderstanding might have been avoided if he had always distinguished as clearly between the two as he did in *Ideen II*, where he equated “inner perception” with reflection, and “inner consciousness” with a nonthematic kind of self-awareness that precedes reflection (Hua IV/118)” (Zahavi 2005 p. 53)

Con todo, la ambigüedad de expresiones como ‘percepción interna’ y ‘conciencia interna’ ha impulsado interpretaciones netamente reflexivas de la conciencia (cf. Zahavi 1998 p.53). Sin embargo, para que la reflexión sea posible, como ha sido mencionado, se requiere un estadio pre-reflexivo de la conciencia: Sin ello, no sería posible explicar la *motivación*<sup>25</sup> detrás del acto mismo de reflexionar, no sólo porque lo que se ‘objetiva’ en la reflexión es una vivencia pasada, sino porque esa vivencia es entendida como propio *de la misma* conciencia, es decir, debe entender la vivencia pasada como *suya*, lo que implica que la conciencia debe darse a sí ‘en persona’ previamente: “en orden para explicar la ocurrencia de la reflexión es necesario que aquello presto a ser descubierto y tematizado es (no temáticamente) conciente; De otro modo no habría nada que motive y llame al acto de reflexión” (Zahavi 1998 p.209)<sup>26</sup>. La expresión conciencia interna busca señalar precisamente este modo de darse ‘en persona’ de la propia conciencia, esta forma de experiencia pre-reflexiva.

#### 1.2.4 Conciencia pre-reflexiva como la ‘conciencia que vive en el anonimato’

Dado que Husserl señala que antes de la reflexión no es posible *percibir* la propia subjetividad (en el sentido en que no podemos *saber* la forma en que se manifiesta, por lo que se requiere hacerla objeto temático de conciencia), la conciencia de *la vivencia original es descrita como un estado de ‘olvido’ o ‘perdida’ de sí mismo [Selfverlohenheit], se dice entonces que ‘la subjetividad vive en anonimato’*(cf. Zahavi 1999 p. 57) y en consecuencia, sólo puede alcanzarse *conocimiento* de ella a través de la reflexión (cf. Hua VIII/88, IX/306-307) (Ibidem). Para Zahavi, con la expresión anterior Husserl no está negando un modo de percatarse pre-reflexivo, sino que está reconociendo que sólo por medio de la reflexión éste nos es conocido. Así, al hablar de ‘olvido’ y ‘perdida’ de sí, no se refiere a una inexistencia de un tipo de percatamiento, sino que busca señalar la imposibilidad de examinar -y tematizar- dicha subjetividad *en la vivencia original*. Además, afirma Zahavi, para que algo pueda ‘olvidarse’ es preciso que eso ya haya sido dado de algún modo (cf. Zahavi 1999 p.56).

<sup>25</sup> Sobre la idea de motivación revisar nota al pie 12 del capítulo 2 y nota 8 del capítulo 4.

<sup>26</sup> “in order to explain the occurrence of reflection it is necessary that that which is to be disclosed and thematized is (unthematically) conscious. Otherwise there would be nothing to motivate and call forth the act of reflection” (Zahavi 1998 p. 209).

De esta manera, la conciencia pre-reflexiva puede describirse como aquel estado en el que el sujeto vive en un ‘olvido’ de sí mismo<sup>27</sup>. A su vez, y en relación con esta expresión, Zahavi articula la distinción entre la ‘conciencia pre-reflexiva’ y la ‘conciencia reflexiva’ con una división encontrada en el propio Husserl, a saber, entre la subjetividad funcional (*fungierende Subjectivität*) o *Ur-Ich* [también presentada como el polo-yo funcional anónimo (cf. Ibid. p.189)] y la subjetividad objetiva (*objektive Subjectivität*) (cf. Ibid. 57). La primera haría referencia a ese tipo de conciencia de sí tácita no temática pre-reflexiva, en la cual simplemente *vivimos* y que no se da como objeto (*Gegenstand*), esto es, como algo que se contrapone, mientras la segunda consiste en aquella autoconciencia en la que el sujeto se toma, mediante una actividad libre, como objeto de reflexión (cf. Ibid. p.189).

A pesar de la exposición anterior acerca de la conciencia pre-reflexiva y sus posibles expresiones (como proto-conciencia, conciencia vivida, interna o *Ur-Ich*), se hace patente en últimas *el carácter elusivo* que conlleva esta forma de autoconciencia, ya que su descripción se presenta en contraposición, ya sea a la intencionalidad de objetos o a la reflexión, pues no hay medio por el cual pueda conocerse algo acerca de la vivencia original en el momento en que ocurre: una vez quiera *decir* algo de ella, se hace vivencia reflejada (Zahavi 1999 p.193). ¿Es la pregunta por esta ‘subjetividad anónima’ una *radicalización* necesaria que debe llevar a cabo la Fenomenología si quiere dar cuenta de la condición que la hace posible? Por ejemplo, para Michel Henry (2009) este es justamente el paso que no pudo dar Husserl, por cuanto esta pregunta *está en el marco de los límites de la Fenomenología misma* y por ende sobrepasa su acceso mediante la intencionalidad (Henry 2009 p. 215)<sup>28</sup> ¿Debería decirse entonces que esta experiencia originaria -tal como se da- no puede ser descrita por la fenomenología? ¿No se cae con ello en el problema irresoluble de que

---

<sup>27</sup>“it must be acknowledged that Husserl occasionally writes that we do not *perceive* our own subjectivity prior to reflection but live in a state of self-oblivion and self-forfeiture (*Selbstverlorenheit*). But when he then adds that we only *know* of our acts reflectively, that is, that we only gain *knowledge* of our conscious life through reflection, it becomes clear that he, in this context, is using the term ‘perception’ to denote a thematic examination. Husserl does not deny the existence of a pre-reflective self-awareness. But he does deny that this self-awareness can provide us with more than awareness. It cannot give us knowledge of subjectivity”. (Zahavi 1999 p.55).

<sup>28</sup> Es importante decir que Henry considera que en Husserl la intencionalidad es únicamente de objetos. Si esto es así, es claro que no puede acceder mediante este método a la subjetividad, como ya había indicado Natorp. Sin embargo, es posible pensar que Husserl en sus investigaciones ya había pensado la estructura de la conciencia más allá de su carácter intencional-objetiva. Prueba de ello son sus indagaciones sobre la conciencia interna del tiempo y el desarrollo de la fenomenología genética donde ahonda por estructuras subjetivas más básicas (cf. Zahavi 1999 p. 53).

aquello que hace posible la fenomenología es paradójicamente no-fenomenológico? Para Zahavi, si bien la reflexión no permite dirigirse temáticamente hacia la “*subjetividad anónima*” *como experiencia*, no es impedimento alguno para la fenomenología, pues su tarea -al menos inicialmente- consiste en *superar* este modo de experiencia inmediata y describir mediante su método reflexivo las estructuras que hacen posible la consolidación de sentido (cf. Zahavi 1999 p.190, 194).

En efecto, si las características dadas en contraposición con la autoconciencia reflexiva corresponden a este modo de conciencia (inmediata, tacita, involuntaria), es necesario afirmar que, en tanto *experiencia*, nos es dada en su particularidad, es decir, que por tratarse de la experiencia inmediata de sí mismos, puede ser descrita por la fenomenología (cf. Zahavi 1999 p.193). En otras palabras, el hecho de que esta conciencia pre-reflexiva no pueda ser objeto temático cuando ocurre, no es indicio de que no sea dada en la experiencia. De hecho, lo anterior revela justamente su peculiaridad: *esta autoconciencia primitiva no puede aprehenderse como una experiencia de un objeto, pues su manifestación es de carácter particular*. Así, esta forma de autoconciencia no es muestra de una imposibilidad fenomenológica, sino de la necesidad de un acceso distinto, esto es, mediante el reconocimiento de aquello que va más allá de la intencionalidad referida a objetos, o lo que es lo mismo, reconociendo que no puede tratarse como un objeto intencional sin más, *como algo que puede llegar a ser fijado en la descripción* (Ibidem). Así, de lo que se trata es de asumir la tarea de describir la experiencia subjetiva desde la subjetividad misma<sup>29</sup>. Empero, tampoco puede descartarse los alcances del acceso reflexivo hacia *la constitución de nuestra* subjetividad, pues, en referencia a este tipo de subjetividad funcional, “inclusive encontramos su *anonimato* y *evasividad* cada tiempo que tratamos (y fallamos) en capturarla en la reflexión” (Zahavi 1999 p.193)<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Henry justamente reconoce en su fenomenología material un intento de llevar a cabo esta tarea. No es casualidad que por esta razón su fenomenología tenga como eje central el concepto de ‘auto-afección’ (cf. Henry 2009 p.212)

<sup>30</sup> “Not only is characterized by its radical self-manifestation, but we even encounter its *anonymity* and *evasiveness* every time we try (and fail) to catch it in reflection”.

## 1.3 Conciencia pre-reflexiva y auto-afección

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

A pesar del carácter elusivo que este tipo de experiencia pueda traer, para Zahavi es posible realizar una caracterización más amplia de la conciencia pre-reflexiva en la medida que se reconozca como una *forma de auto-afección*. Para el autor, *el fenómeno de la auto-afección permite no sólo comprender de mejor modo este tipo de experiencia, sino que permite ampliar sus características*: “la noción de auto-afección es de hecho apropiada como descripción de la conciencia de sí pre-reflexiva (*pre-reflective self-awareness*) ya que no solo captura un rango amplio de características definitorias, sino que en últimas permite nuevas perspectivas también” (Zahavi 1999 p.110)<sup>31</sup>.

No obstante, ¿en qué medida la inclusión del término ‘*auto-afección*’ permite comprender de mejor modo la experiencia pre-reflexiva de conciencia? ¿No se incurre, al recurrir a otro término igual o posiblemente más oscuro que el de pre-reflexividad, a cierto rodeo frente a la pregunta por la característica peculiar de este tipo de experiencia autoconsciente? (cf. Zahavi 1999 p.110)<sup>32</sup>. Para Zahavi, si bien la idea de auto-afección no es suficientemente desarrollada por Husserl<sup>33</sup> -aunque usa expresiones que puedan referirse a ella como dación originaria de sí, conciencia interna o la ya indicada *subjetividad funcional o Ur-Ich-*, justifica su uso por dos razones: 1) porque el término ‘auto-afección’ es utilizado y mencionado por autores significativos de la corriente fenomenológica

---

<sup>31</sup> “the notion of ‘self-affection’ is in fact appropriate as a description of pre-reflective self-awareness since it not only captures a whole range of it defining features, but ultimately allows for new insights as well” (Zahavi 1999 p.110). Si bien Zahavi recurre a la auto-afección para delimitar una forma de autoconciencia previa a la reflexión podemos preguntar: ¿Es la conciencia pre-reflexiva una forma de auto-afección o ambas expresiones se refieren a lo mismo? ¿toda auto-afección es pre-reflexiva?

<sup>32</sup> Por ejemplo, para Sheets-Johnstone (2006) acudir a la auto-afección como término que permite clarificar y ampliar el sentido de esta conciencia pre-reflexiva no sólo no contribuye a desarrollar este tipo de experiencia, sino que termina oscureciendo su característica en conceptos igualmente confusos (cf. MSJ 2006 p. 364). Por otro lado, si explico la auto-afección mediante características propias de la pre-reflexividad, pero a su vez requiero acudir a esta experiencia para delimitar la última, ¿no estaría cayendo en una circularidad? ¿No puede acaso replicársele a Zahavi que su análisis de la auto-afección estaba en función de la pregunta por la pre-reflexividad y con ello, enmarcada en la intencionalidad? ¿No requiere la auto-afección un tratamiento ajeno a la intencionalidad y la reflexión?

<sup>33</sup> Zahavi señala que, si bien Husserl no ofrece mayores detalles acerca de la naturaleza de esta forma inmediata de auto-dación o manifestación, es posible mencionar, como alusiones a la auto-afección (*selbstaffektion*), los *Manuscritos C 10* y *C 16*, principalmente en relación con el sujeto funcional anónimo (*fungierende Subjektivität*) (cf. Zahavi 2005 p.71).

para describir la naturaleza auto-conciente como en el caso de Merleau Ponty (1993 p. 434), Heidegger (2012 §34)<sup>34</sup> y especialmente Michel Henry (1973) (cf. Zahavi 2005 p. 71), y 2) porque el fenómeno de la auto-afección, y en general el de la afectividad, forma parte de la *dimensión pasiva de la conciencia*, uno de los temas ampliamente abordados por Husserl en sus investigaciones de fenomenología genética.

En referencia a esta última razón, Zahavi considera que *la conciencia pre-reflexiva puede entenderse como un modo de experiencia pasiva* en virtud de que comparte características propias de este tipo de fenómenos. La distinción del propio Husserl entre actividad y pasividad -manifiesta en varias de sus obras (*Ideas II, Análisis sobre las síntesis pasivas y Experiencia y juicio*) hace referencia a dos tipos de experiencias de conciencia. Los primeros corresponden a actos en donde el sujeto ‘toma posición’, es decir, ejerce una función positiva, tiene en ellas un rol captador, podemos decir, corresponde a lo que propiamente llamamos acto: “compara, diferencia, juzga, valora, o desea algo” (cf. Zahavi 1998 p. 209). Sin embargo, también ocurren otro tipo de experiencias que son el presupuesto de toda toma de posición de conciencia, pues toda actividad consiste en ‘responder’ frente a algo previo, algo que estaba ya ‘afectando’ a la conciencia: “Donde quiera que el sujeto es activo, es también pasivo, pues ser activo es reaccionar hacia algo. Cada tipo de tomas-de-posición activas presupone una afección precedente”<sup>35</sup> (cf. Zahavi 1998 p. 209). Así, los segundos formarían parte de este tipo de experiencia que no es iniciado, controlado o escogido por el sujeto, y que corresponde con el presupuesto de toda actividad (cf. Ibidem).

---

<sup>34</sup> Vale la pena aclarar que Heidegger recurre al concepto de auto-afección en relación con la exposición que realiza acerca del carácter ‘auto-afectante’ del tiempo en Kant. En efecto, este autor es el primero en recurrir a dicho término para ilustrar la peculiaridad de esta intuición pura, que la haría distinta de la afección generada por los objetos de los sentidos “en tanto que este poder-ser-concernido como un sí-mismo pertenece a la esencia del sujeto finito, es el tiempo, como afección pura de sí mismo, el que forma la estructura esencial de la subjetividad” (Heidegger 2012 §34 p. [278]). En el caso de Merleau Ponty, su alusión también hace referencia al carácter auto-afectivo del tiempo, aunque en el contexto de su descripción fenomenológica. Por exceder los alcances del presente trabajo, me concentraré en intentar brindar una descripción de la auto-afección únicamente en la fenomenología de Husserl, no sin reconocer la posible ampliación de esta investigación en este tipo de autores. Por su parte, el concepto de auto-afección para Michel Henry es crucial para comprender la fenomenología material que se propone realizar, razón por la cual será mencionado posteriormente (como medio de contraste y crítica) a los logros alcanzados durante la descripción del a auto-afección en Husserl.

<sup>35</sup> “Whenever the subject is active, it is also passive, since to be active is to react to something. Every kind of active position-taking presupposes a preceding affection”



De esta manera, la relación de dependencia entre los actos de conciencia y su dimensión pasiva permite ilustrar la necesidad de la conciencia pre-reflexiva (como un modo de auto-afección) para la reflexión. En efecto, si toda actividad de conciencia sólo puede entenderse en la medida que se comprenda como una forma de ‘respuesta’ hacia aquello que lo *afecta de manera pasiva* (cf. Zahavi 1999 p.116), la reflexión, en tanto *acto* de conciencia, debe su ejecución a una motivación particular propia de la dimensión pasiva. Ahora bien, si los actos del sujeto en el que éste toma posición presuponen una motivación, dicha motivación no es otra cosa que ya *estar* afectado por algo acerca de lo cual puede la conciencia dirigir su atención en un acto posterior: Así, “la reflexión no es un acto *sui generis*, [...] presupone, como todos los actos iniciados por el sujeto, como toda la actividad intencional, una motivación. Ser motivado es ser afectado por algo, y luego responder ante ello” (Zahavi 1998 p.210)<sup>36</sup>. Esta motivación, aquella que ‘invita’ a la actividad reflexiva, no es otra que la propia experiencia pre-temática pre-reflexiva de la conciencia, expresada como *auto-afección*: “Aquello que motiva la reflexión es exactamente la *auto-afección* anterior. Yo me puedo tematizar porque ya estoy pasivamente percatado de mí (*passively self-aware*), puedo ‘apresarme’, porque estoy ya afectado por mí” (Zahavi 1998 p. 210/ 1999 p.116)<sup>3738</sup>.

En conclusión, el método reflexivo propuesto en la fenomenología de Husserl, en tanto indagación de la subjetividad y sus condiciones que hacen posible la conformación del sentido de mundo, es posible gracias a un tipo de experiencia de sí inmediato que se da en un plano pre-intencional objetivo y que ha sido denominado conciencia de sí pre-reflexiva (pre-reflective self-awareness). La auto-afección aparece como aquella que esclarece la naturaleza de esta conciencia pre-reflexiva porque

---

<sup>36</sup> “Reflection is not an act *sui generis*, it does not appear out of nowhere, but presupposes, like all acts initiated by the subject, like all intentional activity, a motivation. To be motivated is to be affected by something, and then to respond to it” (Hua IV/17)

<sup>37</sup> “That which motivates reflection is exactly a prior *self-affection*. I can thematize myself, because I am already passively self-aware, I can grasp myself, because I am already affected by myself”

<sup>38</sup> No sólo por el hecho de corresponder al fenómeno de la pasividad, la auto-afección contribuye a esclarecer la conciencia de sí pre-reflexiva. Para Zahavi, el hecho de que este corresponda con un tipo de experiencia que involucra la necesidad de lo ajeno para su realización (hetero-afección), es muestra de que esta conciencia pre-reflexiva no puede entenderse como una ‘reafirmación del yo’ o una pura presencia subjetiva estática (self-presence) (cf. Zahavi 1999 p. 199). En otras palabras, por el hecho de que se esté lidiando con una experiencia inmediata subjetiva, no implica que no tenga cabida la articulación y la diferencia con lo que está más allá de él (Ibidem). Lo anterior permite mostrar que una comprensión plena de la auto-afección requiere ilustrar el modo como esta se vincular con *la experiencia de lo ajeno al yo*, sugiriendo un tipo de explicación *dinámica* (Ibidem). Este punto será desarrollado en capítulos posteriores (especialmente final del 3 y 4).

permite exponer y ampliar sus características gracias al marco de la pasividad y la afectividad en la que se encuentra. Sin embargo, ¿en qué consiste esta noción de *auto-afección* en Husserl?

## 2. Auto-afección y tiempo.

### Introducción: El fenómeno de la auto-afección en la fenomenología de Husserl

Teniendo en cuenta la importancia de la auto-afección para la fenomenología, resulta necesario iniciar una indagación sobre su descripción. Zahavi (1999), ha hecho explícita la idea de que un posible acercamiento a la naturaleza de la auto-afección en Husserl debe transitar por sus investigaciones sobre la temporalidad y el cuerpo “Husserl’s discussion of self-affection is mainly to be found in his analysis of temporality and embodiment” (cf. Zahavi 1999 p.115). Si bien Zahavi no hace explícita una justificación de tal afirmación, es posible considerar que en estos temas es rastreable una descripción fenomenológica de la experiencia de sí mismo y la autoconstitución del sujeto en un marco pre-reflexivo<sup>39</sup>.

Ahora bien, en lo que respecta a la temporalidad, la fuente principal a la que se recurre son las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. ¿En qué medida las investigaciones sobre el tiempo, y en específico, las *Lecciones* contribuyen al esclarecimiento del fenómeno de la auto-afección? Por un parte, la temporalidad permite esclarecer el tránsito del predarse pre-reflexivo a la dación reflexiva de la conciencia: Al momento en que la vivencia original ha cesado de ocurrir, es decir, cuando ya no es ‘presente’, no por ello ha desaparecido de la conciencia, pues esta debe conservarse de otro modo para que sea posible la reflexión (o lo que es lo mismo, traer dicha vivencia pasada como ‘objeto’ en el fluir presente). Esta ‘conservación’ de la vivencia es posible gracias a la

---

<sup>39</sup> El propósito de los siguientes capítulos (especialmente II y IV) consiste precisamente en seguir la indicación de Zahavi y rastrear en ellas las posibles dificultades que presenta esta descripción de la auto-afección. El presente capítulo se concentrará en la relación entre auto-afección y tiempo. El capítulo IV se ocupará de la relación entre auto-afección y cuerpo vivo.

estructura de la temporalidad propia de la conciencia<sup>40</sup> que ‘retiene’ el ahora que justo acaba de pasar manteniéndola – bajo la modalidad de la retención - en el nuevo ahora. En consecuencia, Zahavi señala a la temporalidad como aquella ‘ semejanza estructural’ que permite la vivencia de reflexión y pre-reflexión<sup>41</sup>. La retención es entonces la condición de posibilidad de la reflexión (cf. Zahavi 1999 p.57).

Por otra parte, teniendo en cuenta que los actos en que los objetos aparecen corresponden con los elementos inmanentes de conciencia, es decir, con aquello que es propio del yo (el lado no-subjetivo de conciencia correspondería a lo noemático, aquello a lo que está dirigida la experiencia intencional, lo trascendente<sup>42</sup>) (cf. Husserl 2002 p. 103 / 84/)<sup>43</sup>, la estructura de la temporalidad analizada en las *lecciones* no sólo busca dar cuenta del modo como se tiene experiencia de objetos temporales, es decir, de los objetos que poseen una duración, sino que también se ocupa de *la manera como los actos de conciencia o vivencias son percatadas temporalmente por la propia conciencia*, esto es, de su propia auto-manifestación (cf. Zahavi 1999 p. 87)<sup>44</sup>. En otras palabras, para Husserl no sólo se tiene conciencia de objetos temporales, sino que también hay una duración propia del acto en el que tales objetos se presentan, y junto con ello, una autoconciencia del continuo de vivencias como siendo parte de un mismo fluir. Prueba de lo anterior es su aclaración de distintos niveles de constitución del tiempo: de un lado, las cosas a la que está dirigida la experiencia, de otro lado, la

---

<sup>40</sup> Es importante aclarar, dentro de lo posible, en qué consiste esta estructura. El fenómeno de duración de un objeto no puede concebirse en modo alguno como una sucesión ‘discreta’ de puntos, o ahora sucesivos inconexos. Este ‘punto’ o ahora posee en su aparecer una triple estructura: Por un lado, el instante originario o impresión que se da, pero que no se pierde una vez le sucede otro ahora, sino que prevalece en el modo de la ‘retención’, que se distingue a su vez del mero ‘recuerdo’: el sentido de la vivencia presente está dada porque los ‘ahoras’ precedentes a este ahora están co-presentes con éste. Por su parte, en la rememoración no hay tal articulación con el presente, es decir, no hay *presentación*, sino *representación* o reproducción. De igual manera, el punto del ahora ‘anticipa’ el ahora siguiente: esta anticipación está dada en el presente en el modo de la protención. El fluir del tiempo esta expresado entonces como este triple movimiento de retención-impresión originaria-protención del ahora (cf. Husserl 2002 §10-§14)

<sup>41</sup> “When I start reflecting, that which motivates the reflection, and which is then grasped has already being going on for a while. The reflected experience did not commence the moment I started paying attention to it, and it is not only given as still existing, but also and mainly as having already been”

<sup>42</sup> vale aclarar, en el caso de la percepción, pues hay actos de conciencia cuyo objeto es a su vez inmanente, como en la reflexión o el recuerdo -

<sup>43</sup> “los contenidos inmanentes cuya constitución es la obra del flujo absoluto de conciencia, [...] son las vivencias en el sentido habitual; los datos de sensación, incluso si están desatendidos; los fenómenos o apareceres, tanto si ellos están siendo atendidos como si no lo están” (Husserl 2002 p. 103 /84/)

<sup>44</sup> “the analysis of time-consciousness is by no means a mere investigation of the temporal givenness of objects. It is also an account of the temporal manifestation of consciousness itself”

variedad de fenómenos o ‘unidades inmanentes’, y, por último, la unidad misma del flujo absoluto de conciencia (cf. Husserl 2002 p.93 /73/). “En todas partes tenemos que distinguir: *conciencia* (flujo), *aparecer o fenómeno* (objeto inmanente<sup>45</sup>), *objeto trascendente*” (Ibid. p.95 /76/) (cf. Zahavi 1999 p.68). Para Zahavi, este modo de auto-manifestación del flujo de conciencia no ocurre de manera reflexiva, es decir, no es propiamente un acto llevado a cabo de manera voluntaria en la que la conciencia se toma a sí misma como objeto de atención y por ende cumple con las condiciones de la pasividad, correspondiendo así con *un modo de auto-afección* (cf. Ibid. p.72)<sup>46</sup>. Por tal razón, indagar por dicho modo de autoconciencia temporal implica reconocer un *nivel básico de experiencia de sí pasivo que hace posibles niveles superiores de auto-manifestación*.

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

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

En primer lugar, es importante rescatar la temporalidad de los fenómenos en comparación con la temporalidad del objeto intencional (cf. Zahavi 1999 p.68). Para Husserl, dos características distinguen ambos tipos de conciencia: En primer lugar, que el objeto intencional debe darse siempre

---

<sup>45</sup> Cuando ocurre la reflexión, la vivencia irreflejada se convierte en aquello a lo que está dirigido el acto reflexivo, por ello se dice que la vivencia es reconocida como un ‘objeto’ de la esfera inmanente (es decir, como aquello que no corresponde con un correlato que se vincula con la causalidad del mundo físico o trascendente). Por esta razón, el uso de la expresión ‘objeto’ no debe hacer creer que la vivencia es siempre un objeto inmanente, pues con ello se niega la posibilidad de un conocimiento de sí mismo que excluya la objetivación de la intencionalidad -si decimos que la vivencia es un objeto, entonces la vivencia no es consciente en el momento que ocurre, sino sólo hasta la reflexión que la hace objeto de atención-. Así, no es posible decir que la vivencia es un objeto en el nivel previo a la reflexión, sino que es gracias a la reflexión, que se instaura en un nuevo acto como objeto “When we reflect, we impose a new temporal form upon our experiences, they are made into subjective objects and posited in or injected into sequential time” (Zahavi 1999 p.77).

<sup>46</sup> Puede cuestionarse la idea de que, por el hecho de corresponder a un modo de conciencia pasivo, este es necesariamente afectivo. En efecto, Husserl no es claro acerca de si es necesario otorgar a todo componente pasivo una tendencia afectiva intrínseca o si por el contrario es posible hablar de niveles de asociación pasivos sin carga afectiva (puramente temporales). En todo caso, para que la reflexión sea posible -para que la conciencia se tome a sí misma como objeto de atención- es necesario una conciencia de sí irreflejada que sea afectiva (pues toda actividad tiene su raíz en la afectividad). El tema de la afección será tratado con mayor detalle posteriormente.

de manera continuada, es decir, que conserva su identidad en el fluir temporal: es posible que la unidad del objeto se mantenga como idéntica en determinada duración, mientras que los fenómenos están en un cambio constante, discurren precisamente sin dicha identidad: “Si [...] consideramos los fenómenos *constituyentes*, encontramos un flujo, [...] por principio ninguna fase de este flujo puede prolongarse en una sucesión continuada; no cabe pensar, pues, una transformación del flujo de suerte que esta fase se extienda en identidad consigo misma” (Husserl 2002 p.94 /74/). Por ejemplo, al observar fijamente determinado objeto durante determinado tiempo, este podrá conservar su identidad en cada una de sus fases o momentos (éste puede mantenerse ‘inalterado’). Sin embargo, en cuanto a la vivencia, ésta no puede mantenerse ‘inalterada’ porque en ella sigue operando tanto el flujo del presente impresional de los ahora continuos, como la cadena retencional: Aún si aquello que observo se mantiene inalterado, la percepción del mismo mantiene su doble flujo temporal: Por un lado, de la impresión que ‘cubre’ el momento impresional anterior que ya se hizo retención, y por otro lado, la cadena retencional de momentos pasados que se van hundiendo constantemente en el horizonte temporal. Lo anterior permite comprender, por ejemplo, como aún en casos donde no hay alteración en las propiedades del objeto de la percepción, seguimos hablando de que este sigue transcurriendo temporalmente. En segundo lugar, la temporalidad de un objeto puede darse de manera ‘más rápida’ o ‘más lenta’, en contraposición con el discurrir del flujo que se da de manera constante (cf. *Ibidem*). Por ejemplo, tenemos la posibilidad de imaginar o percibir determinados movimientos de un objeto de manera más acelerada; mientras que esta propiedad es imposible de atribuir al acto perceptual, pues ésta discurre ‘a su propio ritmo’ sin posibilidad de alteración por parte de la conciencia. A estas diferencias se suma la característica particular de la *conciencia absoluta* del flujo, según la cual no puede confundirse con un objeto, ni atribuírsele propiedades objetivas, razón por la cual es descrita como *subjetividad absoluta* “No son objetos individuales ni sucesos individuales, y no cabe atribuirles con sentido los predicados de éstos [...] Es la *subjetividad absoluta*” (*Ibid.* p.95 /75/). En otras palabras, este tipo de conciencia, que encarna el percatamiento de las vivencias como siendo parte de una misma corriente, no sólo no puede ser confundida con una intencionalidad dirigida hacia un objeto, sino que, por sus propios rasgos, *no necesita ser objeto de un acto posterior -reflexión- para poder ser consciente*, pues ello conduce -nuevamente- a una regresión al infinito (*Ibid.* p.133 /111/). “El autoaparecer del flujo no requiere un segundo flujo, sino que como fenómenos se constituye en sí mismo” (*Ibid.* p. 103 /83/):

“la conciencia en que todo ello se resuelve no puedo yo a su vez percibirla de nuevo. Pues este nuevo percepto sería a su vez algo temporal, lo cual remite a una conciencia constituyente del mismo tipo,

y así *in infinitum*. La cuestión que se plantea es, por tanto, de dónde tengo yo conocimiento del flujo constituyente” (Ibid. p.133 /111/)

Así, esta conciencia no sólo no es de orden reflexiva (es decir, no se trata de un tipo de experiencia *de un objeto*), sino que además es *condición de toda experiencia temporal*, pues gracias a ésta se constituye la conciencia misma de tiempo, es decir, toda experiencia de duración tiene como base el auto-percatamiento de la conciencia como un flujo, por lo que toda constitución de objetos depende de esta conciencia de flujo (Ibid. pág. 93 /73/). En consecuencia, Husserl señala que este auto-percatamiento, por ser condición de toda duración, no puede a su vez ser durable, es decir, es atemporal “El tiempo subjetivo se constituye en la conciencia absoluta atemporal, que no es objeto” (Ibid. p. 134 /112/). Sin embargo, lo anterior no debe significar que *no sea posible* acceder a dicho flujo por la vía reflexiva, -de hecho, para Husserl no representa un problema acudir a la reflexión para dar cuenta de su naturaleza, (e inclusive puede pensarse que es *la única manera* para poder llegar a ser descrito fenomenológicamente, aunque esta discusión sigue abierta)-, pero que, no por ello debe *confundirse* con una forma de intencionalidad típica hacia objetos (cf. Ibid. p. 137 /115/).

En efecto, cuando se toma como objeto el flujo temporal en la reflexión, y se rastrea alguno de sus momentos, puede hablarse de una determinada extensión temporal, es decir, que hay determinada duración del acto reflexivo y de su objeto. Sin embargo, en cuanto al flujo ‘originario’ inatendido, éste no posee extensión en el tiempo porque hablar de duración implica a su vez referirse a un cese, una finalización. “En el flujo originario no hay ninguna duración. Ya que duración es la forma de algo que dura, de un ser duradero, de una identidad en la serie temporal que opera como su duración” (Ibid. p. 135 /113/):

“En el flujo, empero, no puede entrar por principio ningún fragmento que sea de no-flujo. El flujo no es un flujo contingente, como lo es un flujo objetivo; la mudanza de sus fases no puede cesar nunca y dar un paso a un continuarse a sí mismas fases siempre iguales” (Ibid. p. 136 /114/).

A pesar de esta variación continua en el flujo temporal, reconocemos en él cierta ‘permanencia’, a saber, su estructura, correspondiente a la continuidad de impresiones, cadena de retenciones y horizonte protencional que es ‘el mismo’ en cada una de sus fases. En otras palabras, si bien las vivencias de conciencia están cambiando constantemente, en ellos es evidenciable la triple estructura de la temporalidad: al atender a cualquiera de sus momentos, encontraremos una impresión ligada a una futura impresión que la cubrirá, una determinada cadena de retenciones, y un horizonte

indeterminado y limitado de protenciones (cf. Ibid. 136 /114/). Sin embargo, dadas estas particularidades de la conciencia absoluta – de carácter subjetivo, atemporal-, ¿cómo es ésta posible? Es decir, ¿cómo comprender este tipo de autoconciencia no reflexiva? La conciencia absoluta es posible, para Husserl, gracias a una unidad adicional que se forma entre los instantes-ahora (o presente impresional) y la serie de retenciones de aquello que dejó de ocurrir: En efecto, así como ocurre una vinculación entre este instante actual y el instante que acaba de pasar -o retención inmediata-, se presenta un enlace entre el presente impresional y *toda* la cadena de retenciones previas, que hace posible decir que ambas (el presente impresional y la cadena retencional) están *ocurriendo ahora* (cf. Ibid. p.134 /112/). Por ejemplo, al escuchar una canción, podemos identificar durante su transcurrir dos sentidos del uso de la expresión ‘ahora’: El primero, del instante presente en relación con instantes que han dejado de sonar (el sonido que se da actualmente), pero también es posible identificar la unidad de la canción como aquello que está transcurriendo (que se está dando en el presente), manifestando una continuidad de los sonidos tanto ‘recién retenidos’ como presentes, que permite decir, por ejemplo, que estamos escuchando *una* canción y no una mera concatenación discreta de sonidos: hay un sentido en el que el instante-ahora y los instantes recién retenidos corresponden al presente, es decir, que estamos escuchando la canción actualmente como una unidad transcurriendo- :“yo puedo captar toda la conciencia del objeto como un ahora y decir ‘ahora’ (cf. Ibidem)<sup>4748</sup>. En efecto, la conciencia de esta última unidad no es otra que la conciencia misma de tiempo, esto es, reconocer la posibilidad de una extensión temporal (transcurrir) de *un mismo objeto*.

---

<sup>47</sup> La figura gramatical del presente continuo permite expresar esta relación entre las impresiones y las retenciones, ya que, si bien sólo podemos escuchar ‘un sonido a la vez’, y un sonido sucediendo a otro, en otro sentido comprendemos que el sonido es sólo una fase inseparable de una unidad mayor -la canción- y que, por tanto, más que escuchar un sonido discreto, estamos teniendo experiencia de la *distención de la canción, de su discurrir*.

<sup>48</sup> En consecuencia, podemos decir que en una misma percepción están ocurriendo una serie de operaciones de síntesis gracias a la estructura temporal: Por ejemplo, si acudimos al ejemplo de la percepción del sonido emitido por un silbato, (cf. Ibid. p.135 /112/) Podemos identificar: de un lado y sin acudir a la reducción fenomenológica, a la experiencia de un objeto empírico y su sonido. Por otro lado, y luego de la reducción, identificamos la percepción del silbato “suceso sonoro en su duración” (vivencia) y los contenidos materiales de éste, (la hylé) “el puro sonido durando”. Además, se identifica el sonido-ahora (impresión) con el “sonido que acaba de ser” (retención) y, por último, el aparecer de un sonido de silbato en su distención hacia el pasado (el ahora que articula el instante-ahora con toda la cadena retencional).



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

De igual forma, la distinción entre dos tipos de intencionalidad durante la exposición de la temporalidad del flujo permite esclarecer la diferencia entre el auto-percatamiento de la conciencia frente a la conciencia de objetos temporales. Así, Husserl muestra cómo es posible dicho ‘auto-percatamiento’ gracias al *doble carácter de la retención*<sup>49</sup> (cf. Ibid. p.100 /80/). En efecto, no sólo la conciencia puede dirigirse a la retención que ‘justo acaba de pasar’, es decir, al momento ‘recién sido’ o recuerdo primario, esto es, la primera retención que en el momento anterior era impresión, sino que también ésta puede dirigirse hacia “la continuidad momentánea global de fases del flujo que la han precedido de continuo” (Ibid. p.101 /81/), es decir, también puede dirigirse hacia la *totalidad* de las retenciones llevadas a cabo hasta el momento, pues también se hace presente una *unidad* de toda la cadena retencional precedente con el instante-presente. Por ejemplo, si tenemos los instantes presentes A, luego B y luego C y siendo la retención del primero A’, del segundo B’ y del tercero C’, no sólo podemos dirigirnos (si estamos en el ahora C), a la retención que recién acaba de ocurrir (B’), sino que podemos atender a la unidad total de cadenas retencionales llevadas a cabo en C: (A’’-B’). En la que A’ ha pasado a ser A’’ en el instante C o retención de la retención. En esto reside justamente el hundimiento propio de la cadena retencional: La retención A’ no se pierde una vez ocurre una nueva fase del flujo temporal, ella se convierte en A’’. Así mismo, de ocurrir un nuevo instante presente, se hundiría aún más en A’’’ hasta su inevitable nulidad. En consecuencia, se habla de una intencionalidad longitudinal en el primer caso, a saber, en el que ocurre un *cubrimiento* constante tanto de una impresión a otra (cuando el ahora presente se hace retención para darle paso a un nuevo ahora [A a B]), como de una retención a otra retención (cuando la retención inicial se hace retención de una retención -se hunde- para darle paso a una nueva retención [A’ a B’])<sup>50</sup>. Por su parte, la intencionalidad transversal hace referencia a la atención hacia toda la

---

<sup>49</sup> “Según esto, creemos que la unidad del propio flujo como ordenación unidimensional *quasi*-temporal se constituye en el flujo de conciencia en virtud de la constancia de las modificaciones retencionales, y en virtud de la circunstancia de ser ellas constantemente retenciones de las que constantemente las han precedido” (Husserl 2002 p.102 /82/).

<sup>50</sup> “si adopto la actitud hacia ‘la intencionalidad longitudinal’ y hacia lo que en ella se constituye, entonces aparte la mirada reflexiva del sonido y la dirijo hacia lo nuevo de la sensación originaria en ‘pre-a la vez’ en un punto, y hacia lo así retenido ‘a la vez’ en una serie continua” (Husserl 2002 p. 102 /82/).

‘trayectoria’ de la sensación original y sus continuas modificaciones retencionales, haciendo posible el percatamiento del transcurrir mismo (cf. Ibid. p. 102 /82/).

“Una es la que sirve a la constitución del objeto inmanente, del sonido, que es la que llamamos ‘recuerdo primario’ del sonido (recién sentido), o, más claramente, justo ‘retención’ del sonido. La otra es la constitutiva para la unidad de este recuerdo primario en el flujo. Es decir, la retención, a la vez que es ‘conciencia-aun’, conciencia que conserva, en definitiva, retención, es, a una, retención de la retención extinta del sonido” (Ibid. p.101 /81/)

Para Husserl, ambas intencionalidades no sólo se entrelazan, sino que se requieren una a la otra. Gracias a la intencionalidad longitudinal – que unifica los múltiples ahora impresionales- es posible la duración y captación del tiempo objetivo, es decir, es posible el aparecer de un objeto temporal, mientras que en virtud de la intencionalidad transversal -que unifica los ahora fluyentes con todas las modificaciones retencionales pasadas- es posible el auto-percatamiento del flujo: Gracias a la primera intencionalidad es posible la temporalidad de lo constituido -objeto- mientras la segunda posibilita la duración de lo constituyente -el propio flujo de la vivencia- (cf. Ibid. p. 103 /83/). Por tanto, la ‘doble intencionalidad’ consiste en atender, ya sea a la unidad de las vivencias y su temporalidad -la unidad del acto constituido gracias a la cadena de retenciones- frente a la temporalidad de los objetos constituidos en el flujo temporal, aquello a lo que está dirigida la experiencia intencional (cf. Ibid. p.139 /116/). De igual manera, nuevamente Husserl nos aclara que por el hecho de que sea posible la reflexión hacia la vivencia y atender a su duración, no por ello debe pensarse que es *gracias* a este atender que la temporalidad de la vivencia se establece. La unidad temporal de la vivencia se constituye ‘en razón al flujo mismo’, y no por obra de la reflexión, es decir, que *la unidad de la vivencia no surge cuando se hace ‘objeto’ de atención*, de lo contrario estaríamos afirmando que la reflexión genera la vivencia, siendo que ésta debe estar pre-dada para que el acto de reflexionar sea posible (cf. Ibid. p. 139 /116/)<sup>51</sup>.

“Hay que diferenciar por tanto entre el ser prefenoménico de las vivencias -su ser previo al giro de la reflexión que se vuelve hacia ellas – y su ser como fenómenos. En virtud del volverse atento y de la

---

<sup>51</sup> “la esencia propia del flujo no es sólo ser, sino ser unidad de vivencia y estar dado a la conciencia interna, de la cual puede partir hacia él un rayo de la atención (el rayo como tal no es atendido, sino que enriquece la corriente en que viene a reparar sin por ello alterarla, sólo ‘fijándola’, haciéndola objeto)”

captación, la vivencia adquiere un nuevo modo de ser: resulta ‘distinguida’, ‘destacada’, y este distinguirla no es otra cosa que la captación, y la distinción no es sino el ser captada, el ser objeto del giro de la mirada” (Ibid. p.154 /129/).

Según, lo anterior, si la conciencia de una vivencia es posible en su propio fluir, ello es posible gracias a la función de la retención. Por ello no es extraño que Husserl reconozca que sin esta no sería posible la reflexión misma “A la retención debemos, en suma, el que la conciencia pueda ser objetivada” (Ibid. p.142 /119/).

### 2.1.3 Conciencia interna como proto-conciencia

Hasta aquí se ha presentado cómo la estructura temporal de la conciencia hace posible tanto la experiencia de objetos temporales como la conciencia de la duración de los sucesos en que tales objetos hacen aparición, esto es, los fenómenos, y se ha indicado además que éstas últimas dependen a su vez de una conciencia absoluta que escapa a cualquier propiedad de la intencionalidad dirigida a objetos. Se ha señalado a la retención -y en específico a su función en la intencionalidad transversal- como aquella que hace posible la unidad de la vivencia y con ello, la conciencia misma de transcurrir de tiempo. En este punto, reaparece el problema de la relación entre la vivencia objetivada por la reflexión y la naturaleza de la vivencia irreflejada, pues puede pensarse que si es gracias a la retención que la vivencia adquiere su temporalidad, resulta necesario que esta (la vivencia) haya transcurrido (se haya hecho pasado, o cada una sus fases se hagan retención) para que pueda llegar a ser consciente, es decir, que sólo podríamos tener conciencia de la vivencia cuando se haga ‘pasado’, haciendo necesario que la vivencia se convierta en ‘objeto’ de un acto posterior de conciencia, (pues esa es la única manera de ‘traer’ algo pasado al presente). Para evitar este último problema, Husserl reconoce que la *vivencia es consciente en el momento en que ocurre y no requiere de un acto posterior de reflexión*, pues de lo contrario se caería en el problema de atribuir un estatuto ‘inconsciente’ a la vivencia irreflejada, lo que implicaría a su vez que sólo a través de la reflexión la vivencia se hace consciente, cayendo en la regresión al infinito: “No es más que un absurdo, pues, hablar de un contenido ‘inconsciente’ que sólo con posterioridad se haga consciente. La conciencia

es necesariamente *consciencia* en cada una de sus fases” (cf. Ibid. p.142 /119/)<sup>52</sup>. En consecuencia, es necesario afirmar que *hay una proto-consciencia o consciencia interna* de la vivencia que ocurre en *su transcurrir* y que es *previa a toda objetivación*. En este sentido, la retención hace posible, no que la vivencia se vuelva consciente, sino que conserva la consciencia impresional anterior en el nuevo ‘ahora’ (cf. Ibidem). A su vez, esta proto-consciencia no sólo ocurre al nivel de los fenómenos, sino también en los contenidos sensibles dados en el presente impresional “Como la fase retencional tiene consciente a la fase precedente, sin objetivarla, así también el dato originario es ya consciente sin volverse objeto -y lo es en la forma peculiar del ‘ahora’” (Ibidem). Con lo anterior, Husserl reconoce la necesidad de acudir a una especie de consciencia de sí previa a la reflexión para poder afirmar, por ejemplo, que la retención no opera sobre cosas ‘inconscientes’: “si no existiese la proto-consciencia, tampoco sería pensable retención ninguna; la retención de un contenido inconsciente es imposible” (Ibidem).

Para ilustrar lo anterior, Husserl nos plantea la situación en que el primer instante de una nueva vivencia ocurre -y aún no se ha convertido en retención- ¿debe decirse que este instante no es consciente, que debe esperarse al instante siguiente – y así el primero se haga retención- para poder percatarnos de él? De ser así, el acto en el que acontece el contenido sensible sería consciente, mientras dicho contenido no, es decir, seríamos conscientes de las vivencias en que tienen lugar y posteriormente de los contenidos impresionales, lo cual no concuerda con la experiencia fenomenológica (abría una disparidad entre la consciencia de los contenidos y los actos: No es posible una experiencia de una sensación que no se encuentre inmersa en un fenómeno que le da sentido, y a su vez, una experiencia en ausencia de contenido material (cf. Ibid. 112 /93/) (cf. Zahavi 1999 p.71) De igual forma, es problemático afirmar que no somos conscientes de los contenidos sensibles del presente impresional ya que, si tenemos en cuenta que la retención no conserva los contenidos impresionales (cf. Ibid. p. 53 /31/), debemos aceptar finalmente que las sensaciones no son conscientes (sólo hasta que cesaron de ocurrir), lo cual es absurdo si pensamos casos como las sensaciones de dolor o placer.

---

<sup>52</sup> “si se dice que todo contenido viene a consciencia únicamente por medio de un acto de aprehensión dirigido a él, surge al punto la pregunta por la consciencia en que este acto de aprehensión, que sin duda es él mismo un contenido, es consciente, y el regreso al infinito se hace inevitable. En cambio, si todo ‘contenido’ es en sí mismo y necesariamente ‘proto-consciente’, la pregunta por una ulterior consciencia dadora del mismo resulta carente de sentido” (cf. Ibid. p.143 /119/)

De esta manera, esta proto-conciencia que ocurre continuamente, que escapa a cualquier tipo de reflexión – o que al menos no depende de ella- es distinguida de la denominada ‘percepción interna’ que corresponde ella sí, a un proceso de *objetivación* de la conciencia consigo misma. Para establecer esta diferencia entre la conciencia previa a la intencionalidad y la autoconciencia intencional, Husserl utiliza en ocasiones la expresión ‘conciencia interna’ para la primera, y ‘percepción interna’ para la segunda “toda vivencia en sentido genuino es internamente percibida. Pero el percibir interno no es una ‘vivencia’ en el mismo sentido; no es percibido internamente de nuevo” (Ibid. p.152 /127/) Ahora bien, si este tipo de conciencia de la vivencia es pre-objetiva, y se da en el momento en que ocurre, ¿cómo puede diferenciarse de la vivencia que es objeto de la percepción interna? En este caso, se dice que la vivencia irreflejada más que percibida es ‘*sentida*’:

“Todo acto es conciencia de algo, pero todo acto es también consciente. Toda vivencia es ‘sentida’, es ‘percibida’ inmanentemente (conciencia interna), aunque no sea, naturalmente, objeto de posición, no sea mentada -percibir no significa aquí ‘estar vuelto a la mención’ y captar-” (Ibid. p.151 /126/).

Sin embargo, no es claro en qué medida podemos comprender la idea de una *vivencia sentida* -en contraposición a una vivencia objetivada en la reflexión-. A lo sumo, podemos indicar que este primer tipo de conciencia es la que ocurre de manera pasiva gracias a la unidad entre el presente impresional y la cadena de retenciones que permite la conciencia de la duración del acto. Decimos que es ‘proto-conciencia’ porque en el proceso pasivo de la temporalidad la conciencia no ha requerido hacerse objeto de una vivencia, ocurriendo en el transcurrir mismo de manera inatenta. Con lo anterior, estamos en presencia de un tipo de conciencia que no corresponde con la estructura ordinaria de la intencionalidad, esto es, con la relación sujeto-objeto (cf. Zahavi 1999 p.72).

#### **2.1.4 El problema de la conciencia del flujo absoluto atemporal y la idea de auto-afección**

Sin embargo, la conciencia absoluta no ha quedado del todo resuelta con la anterior descripción, ya que es necesario entender como ésta se vincula con la temporalidad del acto de conciencia. En otras palabras, un problema adicional se encuentra si se revisa la exposición que hace Husserl de la conciencia de duración de las vivencias (que como se dijo es posible gracias a la intencionalidad transversal), dando cuenta con ello del carácter fluido de la conciencia, y la conciencia absoluta del flujo que la hace posible, la cual es *atemporal*. En efecto, ¿Cómo pasamos de la explicación del tiempo de los actos de conciencia, a la conciencia de *todas* las vivencias como parte de un flujo

incesante? ¿Cómo se vincula la conciencia de duración de los actos de conciencia con la conciencia del flujo absoluto? “The decisive problem is then to clarify the relation between the absolute flow or flowing experiencing (*das strömende Erleben*) on the one hand, and the constituted act, on the other” (Zahavi 1999 p.69).

Lejos de encontrarse una respuesta explícita, la ambigüedad persiste porque Husserl, al indicar cómo se da el flujo absoluto, recurre a la intencionalidad transversal y a la propiedad de la retención de conservar no sólo la impresión anterior, sino toda la cadena de retenciones precedentes; esto es, acude a la manera como se da la conciencia del transcurrir del propio acto de conciencia. En otras palabras, *tanto la conciencia del flujo absoluto como la conciencia de la duración de la vivencia son explicables gracias a la función de la retención*, pero ¿no decíamos antes que el flujo absoluto hace posible la temporalidad de los actos de conciencia? ¿cómo podemos decir ahora que el flujo absoluto se explica gracias a la retención? Para Zahavi, una forma de evitar este problema consiste en considerar que, más que dos momentos distintos de autoconciencia -el del acto y el del flujo absoluto- estamos en presencia de un mismo auto-percatamiento, es decir, que al dar cuenta de cómo hay conciencia de la temporalidad de las vivencias, estamos explicitando el modo como ocurre la autoconciencia en el nivel temporal “to speak of temporal givenness of consciousness is to speak of its temporal self-manifestation [...]it should be realized that Husserl’s investigation of inner time-consciousness is nothing apart from an investigation into the temporality of prereflective self-awareness” (Ibid. p. 71). Para sustentar lo anterior, Zahavi se basa en el carácter ‘auto-conciente’ de las vivencias en el momento en que ocurren (la no necesidad de ser objeto de atención por parte de la conciencia) para ilustrar que acudir a una nueva forma de conciencia -la del flujo absoluto- genera una multiplicidad de autoconciencias que son innecesarias (cf. Ibid. p. 70). Es importante señalar que otra de las razones por las que Zahavi no considera necesario recurrir a un tipo de conciencia absoluta reside en la crítica que realiza a la interpretación según la cual las vivencias deben entenderse como *objetos* inmanentes de conciencia, necesitando por ello de un acto intencional por parte de esta conciencia absoluta para llegar a ser consciente. Como indica el mismo Husserl, pensar la vivencia como un objeto no sólo conduce a una regresión al infinito sino a un desconocimiento de la naturaleza de esta proto-conciencia, pues tendría que aceptarse que la vivencia ocurre de manera inconsciente. Esta lectura de la vivencia como *objeto inmanente* se presenta en razón a que Husserl menciona en reiteradas ocasiones a los fenómenos como objetos inmanentes. Sin embargo, estos se presentan como objetos en razón al ejercicio reflexivo que las hace objeto intencional (cf. Husserl 2002 p. 50 /27/) (cf. Zahavi 1999 p.71).

Por lo pronto, que la vivencia sea capaz de ‘manifestarse a sí misma’, (de ser auto-conciente), es muestra también de una dimensión propia de la conciencia: su *continua* auto-manifestación: “We are not dealing with a particular intentional act, but with a pervasive dimension of self-manifestation” (cf. Zahavi 1999. 72)<sup>53</sup>. Así, no es posible afirmar que únicamente cada vivencia es consciente de sí misma, como si se tratara de una sucesión discreta de eventos auto-concientes: La conciencia de una vivencia revela el flujo incesante de la misma conciencia; hablar de *una* vivencia es entonces abstraer de ese flujo uno de sus momentos con su objeto intencional particular y al hacer esa abstracción, nos damos cuenta de la conciencia como una corriente que no cesa, que discurre sin parar. “consciousness does not appear to itself chopped up in bits. It is nothing jointed; it simply flows” (cf. Ibid. 77)

Ahora bien, ¿en qué sentido debe entenderse esta forma peculiar de autoconciencia? Según Zahavi, si bien Husserl no es explícito en la descripción, y no hay suficientes fuentes en la obra de Husserl para ello, dadas las características que pueden extraerse de su exposición acerca de la conciencia interna podemos decir que estamos en presencia de una forma de conciencia implícita, inmediata, que no es objeto de tematización y que es, por estas razones, *pasiva* (en la medida que no es controlado, regulado o iniciado por el sujeto), *correspondiendo así con una forma de auto-afección*<sup>54</sup>:

“The terminology used, and the fact that we are confronted with an unthematic, implicit, immediate, and passive occurrence, which is by no means initiated, regulated or controlled by the ego, suggests that we are dealing with a type of passive *self-affection*” (Zahavi 1999 p. 72)

---

<sup>53</sup> “one should not conceive of the relation between the absolute Flow (or inner-time consciousness) and the intentional act as if it were a relation between two radically different dimensions of subjectivity [...] Inner-time consciousness is the pre-reflective self-awareness of the act” (Ibid. p. 71)

<sup>54</sup> La justificación del término auto-afección (*Selbstaffektion*) para describir este tipo de conciencia de sí pasivo, proviene de alusiones a los Manuscritos C 10 y 16, en donde se indica, por un lado, que este tipo de percatamiento es esencial para el ego funcional (*fungierende Subjektivität*), y por otro lado, que el ego se encuentra incesantemente afectado por sí mismo (cf. Zahavi 1999 p.72). A pesar de estas referencias, el término auto-afección no está aclarada por el mismo Husserl en los textos en mención ni por el autor que las menciona.

Así, para que la reflexión sea posible -para que la conciencia se tome a sí misma como objeto de atención- es necesario una conciencia de sí irreflejada que posea carga afectiva (Pues toda actividad -como la reflexión- tiene su raíz en la afectividad): cómo indica Husserl, es gracias a esta ‘proto-conciencia’ que la reflexión es posible: “porque hay proto-conciencia y hay retenciones, existe la posibilidad de dirigir la mirada reflexiva a la vivencia constituida y a las fases constituyentes” (cf. Ibid. p.143 /120/). Si la proto-conciencia hace posible la reflexión, y la reflexión es una actividad que procede de una determinada afección que ‘impulsa a la conciencia a que se preste atención a sí misma’, entonces debemos afirmar que la conciencia interna es auto-afectiva. Sin embargo, Zahavi recurre al concepto de ‘auto-afección’ con el propósito de delimitar la naturaleza de la conciencia pre-reflexiva, lo cual parece conducirnos a una circularidad: Para explicar la naturaleza de la auto-afección, indagamos por la conciencia interna del tiempo y en ese camino nos damos cuenta de que la conciencia interna del tiempo es *un tipo de auto-afección*: La auto-afección, si bien no es definida explícitamente, resulta siendo entonces ese carácter inmediato, pasivo e implícito en el que la conciencia está ‘incesantemente’ afectada por sí misma, que sirve para explicar la naturaleza de la auto-conciencia pre-reflexiva que Zahavi está interesado en delimitar.

De igual manera, puede cuestionarse el hecho de omitir la caracterización de un *flujo absoluto de conciencia atemporal* como un proceso *distinto* a la conciencia del transcurso temporal de las vivencias, pues con ello sigue sin resolverse el problema de cómo es posible referirnos a un auto-percatamiento *atemporal*. Dada la interpretación de Zahavi de tomarlas como el mismo tipo de autoconciencia, ¿no es necesario una explicación adicional de cómo *todas* las vivencias se consolidan en *una* unidad, más allá de afirmar que estas fluyen incesantemente? ¿no es la conciencia absoluta del flujo -como aquello que no es temporal-, un proceso que se diferencia del transcurrir de las vivencias temporales? “Since I am incapable of making any sense out of the distinction between the pre-reflective givenness of our experiences, and the deeper self-givenness of the flow, I am suggesting a different reading” (Zahavi 1999 p. 74). Así, Zahavi necesita explicar este carácter *atemporal* del flujo de conciencia que no comprometa su interpretación sobre la auto-manifestación de los actos. Para sostener lo anterior, reconoce que, por el hecho de no acudir a una *nueva* autoconciencia de un flujo absoluto, no por ello debe negarse una *diferenciación* entre las características de *un* acto de conciencia (*Erlebnisse*) frente al fluir de la conciencia (*Erleben*). Por ejemplo, al tomar como objeto de conciencia una determinada vivencia, como el recuerdo de un momento alegre, podemos reconocer en ella, aparte de su contenido, un ‘rasgo de haber pasado’ y además, distinguimos que ésta puede llegar a ser rememorado en un momento posterior, es decir, nos percatamos de que aquella vivencia no se está dando actualmente (lo que se da actualmente es



el recuerdo de ésta), y que no puede volver a serlo. Sin embargo, en lo que corresponde al flujo mismo, no podemos decir que ella haya pasado, pues está en continua auto-manifestación con cada nueva experiencia que va ocurriendo. En otras palabras, mientras las vivencias pueden entenderse como momentos de un flujo que pasaron y que pueden traerse a la conciencia como recuerdos, la auto-manifestación de la conciencia ocurre con cada nueva experiencia que está pasando, y por eso no puede decirse que ella puede hacerse ‘pasado’ como el caso de una vivencia particular. Así, esta auto-manifestación del flujo corresponde entonces con una dimensión que perdura en el trasegar de las vivencias: “Whereas we live through a number of different experiences, our self-awareness remains as an unchanging dimension” (Ibid. p.80). Este problema permite entender, para Zahavi, cómo el flujo de experiencias no debe entenderse como un ‘campo vacío’ en el que se acumulan vivencias, pues esta auto-manifestación del flujo tiene lugar *en y por* las vivencias, lo que quiere decir que no hay una auto-manifestación del flujo por sí solo (cf. Zahavi p.80). Por esta razón, el sentido ‘atemporal’ del flujo de experiencias tiene que ver, no con una especie de rasgo ‘eterno’ o una conciencia adicional que está más allá de toda temporalidad, sino con la imposibilidad de atribuirle predicados temporales como ‘pasado’ o ‘futuro’, pues corresponde con una dimensión que ‘permanece’ en la continuidad de experiencias que transcurren. La mejor caracterización que le otorga Zahavi a dicha peculiaridad del flujo no es otra que la de ‘pulso vivo’ (*Lebenspuls*) o ‘singularidad del presente ‘viviente’ (*Lebendige Gegenwart*)<sup>55</sup>:

“although the field of experiencing neither has a temporal location nor a temporal extension, and although it does not last and never becomes past, it is a not a static supratemporal principle, but a living pulse (*Lebenspuls*) with a certain temporal density and articulation and variable width” (Ibid. p.82)

No obstante, bajo la lectura de Zahavi, tendríamos que aceptar que las características de este ‘pulso o presente viviente’ no son dadas por una conciencia adicional a la conciencia de los actos, sino que ésta auto-manifestación es posible por el carácter consciente que llevan consigo las vivencias. ¿No

---

<sup>55</sup> Es particularmente interesante que Zahavi relacione este carácter de ‘auto-manifestación del flujo’ con el presente viviente (*Lebendige Gegenwart*). ¿puede decirse entonces que la ‘auto-manifestación’, la ‘auto-afección’ y la dimensión del ‘presente viviente’ (*Lebendige Gegenwart*) corresponde a lo mismo? “the moment we adopt a diachronous perspective, it becomes not only legitimate but highly appropriate to distinguish the strict singularity of the *lebendige Gegenwart* from the plurality of changing experiences” (Zahavi 1999 p. 80).

estamos cayendo con ello en una circularidad, al afirmar, por un lado, que el flujo absoluto hace posible la experiencia temporal y por otro lado que son las vivencias y su transcurrir temporal los que permiten dar cuenta del flujo absoluto? Además, para evitar la replicación de auto-conciencias (del flujo y del acto), y buscando describir mejor esta manifestación del flujo en el marco de la conciencia de los actos, Zahavi identifica esta conciencia absoluta con la estructura misma de la conciencia interna del tiempo: siendo la conciencia del flujo ‘lo permanente’ en la variación de vivencias, al igual que lo es la estructura de la temporalidad (retención-impresión-protención), Zahavi se ve llevado a afirmar que esta conciencia absoluta es la misma conciencia interna del tiempo (cf. Ibid. p. 81). ¿Cómo entender entonces esta dimensión de la ‘vida’ que se les añade a las descripciones sobre este tipo de conciencia del flujo (vivencia sentida, pulso viviente, presente vivo) y que relación pueden tener con una estructura ‘estática’ del tiempo como retención-impresión-protención?<sup>56</sup>. El propio Zahavi reconoce que esta auto-manifestación, a pesar de ser una dimensión permanente de la experiencia, no puede corresponder con una estructura ‘estática’ de la conciencia, de ahí que la describa como una dimensión ‘dinámica’ de inquietud (*restlessness*) (cf. Zahavi Ibid. p. 199). En esa medida, aún queda por describir un modo para comprender este carácter permanente de la experiencia en términos ‘dinámicos’, que no es otra cosa que intentar comprender el uso de expresiones relativas al carácter vivo de la experiencia subjetiva.

En conclusión, podemos indicar que para Zahavi la exposición de la estructura temporal de la conciencia interna no sólo termina dando cuenta de la manera cómo es posible hablar de la duración de las vivencias en el flujo temporal, sino el modo como la conciencia logra percatarse a sí misma en un plano pre-reflexivo o pre-objetivo. Esta auto-manifestación no corresponde a un acto reflexivo ni a una conciencia distinta a la que ocurre en la conciencia de duración de las vivencias, sino a una dimensión que permea todo el flujo de experiencias de manera permanente, de allí que sea descrito en ocasiones como la estructura misma del tiempo, pulso vital, o presente viviente de conciencia. De igual manera, dado que esta ‘proto-conciencia’ se encuentra en una dimensión pasiva, Zahavi articula el concepto de conciencia interna al de ‘auto-afección’ por tratarse de aquellas operaciones que

---

<sup>56</sup> Además, si bien con la explicación de Zahavi no es posible entender el flujo absoluto como articulación de vivencias separadas ¿no hace falta una conciencia que unifique todas las vivencias del flujo en la reflexión? En otras palabras, si en la reflexión se puede ‘aislar’ una vivencia del flujo y reconocerla como una ‘parte’ de la misma, ¿qué experiencia pre-reflexiva necesito para reconocer dos o más vivencias pasadas como parte de un mismo flujo temporal? Además, ¿qué papel juega el Yo como polo de vivencias (Yo puro que es atemporal) en lo que respecta a esta auto-manifestación de la conciencia?

ocurren en la subjetividad y que sin embargo escapan al control de ésta. Con lo anterior deja implícita la idea de lo que debe entenderse el fenómeno de la auto-afección y su relación con el análisis de la conciencia interna del tiempo. El tema no es menor porque gracias a esta auto-afección no sólo es posible la reflexión y con ello el quehacer fenomenológico mismo, sino la experiencia misma de objetos “Nothing can be present *to me* unless I am self-aware” (Zahavi 1999 p.72).

## 2.2 Michel Henry y la necesidad de una auto-afección radical en fenomenología

### 2.2.1 El ‘fracaso’ de las Lecciones de la conciencia interna del tiempo

“es a propósito del tiempo, precisamente cuando se hunde en las ‘profundidades’ de la archi-constitución, como la fenomenología Husserliana va a conocer ante la Impresión su fracaso más espectacular, el más significativo y el más decisivo” (Henry 2009 p. 64).

Uno de los autores que considera que en las *Lecciones* hay implicaciones -aunque negativas- para esclarecer el fenómeno de la auto-afección es Michel Henry. En efecto, para este autor, indagar por la conciencia interna del tiempo no es otra cosa que buscar esclarecer el modo como es posible la experiencia de objetos y de sí mismo (cf. Henry 2009 p. 62)<sup>57</sup>, de allí que las *Lecciones* sean el primer intento de investigar por la condición de posibilidad de todo darse de objetos, y en el caso de interés para Henry la manera como es dada la impresión: “En las *Lecciones* de 1905 sobre el tiempo la Fenomenología despliega por primera vez, y a decir verdad, última, el intento de elucidar de manera rigurosa la donación de la impresión” (Ibid. p. 63). En efecto, una de las críticas más fuertes de Henry a la Fenomenología de Husserl tiene que ver con el ocultamiento de la ‘fenomenología-hylética’ apenas enunciada en *Ideas I*, y junto con ello, la reducción de la hylé material a mero ‘contenido de

---

<sup>57</sup> “Si los datos sensoriales e impresionales no deben ser considerados ingenuamente como simples «contenidos» que están simplemente «ahí», si de lo que se trata es de preguntarse por su donación, por la fenomenización de la impresión en cuanto tal, en tal caso conviene volverse hacia la conciencia que constituye originalmente el tiempo. La constitución del tiempo mismo, del tiempo fenomenológico inmanente, es la constitución original que constituye todos los elementos subjetivos a su vez constituyentes del mundo y del tiempo que le pertenecen” (Henry 2009 p. 62)

sensación' o 'dato sensible' fruto de su dependencia a la intencionalidad dirigida a objetos provocada por el acto de reflexión

“En la actitud reflexiva -en una situación fenomenológica dominada por la intencionalidad-, lo impresional aparece como un contenido, como un *datum*, en vez de apercibirse en él la archi-donación que, como auto-donación y como auto-impresión, como Afectividad trascendental, ha hecho justamente de él algo impresional” (Ibid. p. 59).

En consecuencia, la pregunta por la condición que hace posible todo darse de objetos, lleva a la pregunta por aquello que hace posible la impresión misma (pues ésta es la condición fundamental de toda experiencia) el cual no puede ser respondida a partir de una indagación por la conciencia intencional, pues esta última depende de un contenido material que tiene precisamente como rasgo principal escapar a toda intencionalidad (cf. Ibid. p. 63). A pesar de la imposibilidad de dar cuenta por el modo como la impresión -y en general la experiencia- puede darse a sí misma, Henry destaca en las *Lecciones* una 'inversión' en el tratamiento de la materia con respecto a la forma de *Ideas I*, en virtud de que ésta ya no se muestra solamente como dependiente de la capa animadora para adquirir sentido, -dando prioridad a la nóesis o función de aprehensión del contenido- sino que se reconoce como aquella que hace posible la conciencia misma “la impresionalidad constituye la conciencia” (Ibid. p.66). “La conciencia es nada sin impresión” (Husserl 2002 p.120 /100/)<sup>58</sup> Pese al reconocimiento de la importancia que tiene la impresión para la auto-manifestación de la conciencia, ésta ha quedado oculta bajo la pregunta por la estructura temporal de la conciencia (cf. Henry 2009 p.66)<sup>59</sup>. Para Henry, dicho ocultamiento está expresado, por un lado, 1) en la relación que se establece entre la impresión y el 'punto del ahora', pues con ello la impresión ha quedado relegada a sólo uno de los momentos de dicha estructura temporal (siendo los otros dos la protención y la retención en

---

<sup>58</sup> Frente a esta primordialidad de la impresión -y con ello del dato hylético que la hace posible- puede replicarse, siguiendo a Husserl, que si bien la impresión constituye la conciencia, está última también da sentido a la impresión por lo que esta relación es mutuamente condicionada. Podemos decir entonces modificando la cita señalada, que la 'impresión no es nada sin conciencia'

<sup>59</sup> “La cuestión de la impresión atraviesa de cabo a cabo las admirables *Lecciones* sobre el tiempo, no porque estén consagradas a un problema específico en el que los contenidos sensibles jueguen un papel preponderante, sino precisamente porque el tema que las conduce es, bajo el título de «conciencia interna del tiempo», el de la primera donación” (Henry 2009 p.66).

donde no hay -y no puede haber- impresión<sup>60</sup>), y por otro lado, 2) al hundimiento que sufre la impresión en la retención para la constitución de la temporalidad (pues con ello la ‘realidad’ de la impresión se modifica en la no-realidad de la retención cf. Henry 2009 p.68-72). Es importante entonces esclarecer esta crítica para comprender las repercusiones para la auto-afección.

### **2.2.2. Impresión como punto de ahora y su relación con la retención**

En vista del ocultamiento de la impresión como condición última de la conciencia a raíz de la exposición de su estructura temporal, la impresión ha quedado reducida a aquello que se da ‘en el ahora’, esto es, como lo que es en ‘el presente’. En otras palabras, debido a que la investigación en Husserl omite la pregunta por la auto-dación de la impresión -a pesar de que afirme que no hay conciencia sin esta-, se enuncia a la conciencia interna (proto-conciencia, o conciencia originaria) como aquella que hace posible toda constitución (cf. Ibid. p.93 /73/). Dicha conciencia originaria toma a la impresión como una parte de la ‘triada’ temporal, precisamente aquella que corresponde al ‘ahora’. Para Henry, lo anterior no sólo supone un desconocimiento último de la realidad de la impresión, sino que supone un ejercicio ya intencional frente a este, es decir, que en el ejercicio mismo de la reflexión sobre la conciencia del tiempo se termina situando a la impresión por fuera de su realidad (cf. Ibid. p. 68). En otras palabras, la intencionalidad es la que termina estableciendo este carácter de ‘ahora’ de la impresión (cf. Ibid. p. 80).

“en el auto-impresionarse de la impresión, en ese caso sólo en ésta y en su donación propia puede serme dada la realidad de la impresión, la realidad de la vida. Es el dolor quien me instruye sobre el dolor, y no quien sabe qué conciencia intencional que lo mienta como presente, como siendo ahí ahora” (Ibid. p. 69).

La expresión de esta pérdida de la realidad de la impresión producto de su lectura como ‘ahora’ lo muestra su relación con la retención, pues es esta última la que termina posibilitando la experiencia

---

<sup>60</sup> Pensar que hay contenido material en la retención o en la impresión es caer en el ‘problema de la simultaneidad’ de lo presente con lo pasado y futuro, hecho que Husserl precisamente desea evitar (cf. LSCIT p.43 /20/).

misma de tiempo. La estructura de la temporalidad muestra que toda impresión es posible porque corresponde con el ‘cumplimiento’ de una protención de un momento anterior, y, además, ésta debe hacerse ‘retención’ en el momento posterior para poder conservarse en la conciencia temporal. Así, en el transcurrir temporal, la impresión se hunde cada vez más en la oscuridad de la retención hasta el punto de su desaparición: El ser de la impresión termina hundiéndose hacia el no-ser (cf. *Ibid.* p. 70).

“Esta indigencia ontológica fundamental de la impresión, en la medida en que esta última se da en la conciencia originaria del ahora, se expresa en el hecho de que, situada en él, se deja arrastrar con él, decayendo como él en lo «recién pasado» y después en «lo más y más pasado», alejándose continuamente del ahora actual para hundirse en una oscuridad creciente y perderse, al término de este proceso, en lo «inconsciente»” (*Ibid.* p. 70)

De igual forma, si la impresión debe su realidad al punto del ‘ahora’ en la estructura temporal, esta queda en entredicho cuando se reconoce que, por tratarse de un flujo, el establecimiento de ‘un ahora’ es sólo ‘un límite meramente ideal’, esto es, una expresión provocada por la reflexión del flujo, pero que no se da en el flujo mismo (cf. *Ibid.* p.71). En efecto, Husserl ‘define’ al ahora como un punto-límite de la continuidad de modificaciones que ocurren al nivel de las retenciones. Así, decimos que el ‘ahora’ es el punto que permite delimitar el ‘fin’ de determinada cadena retencional, pero sabemos que ese límite es ideal porque está en constante modificación: una impresión debe dar lugar a una nueva impresión, y justo por ello cada impresión posteriormente se hace retención. Hablar de ‘punto’ ahora no es más que una abstracción del flujo, y si la impresión se explica por ser aquello que es en el ahora, su realidad se hace igualmente ideal (cf. Husserl 2002 p.61 /40/). Para Henry, esta descripción del ahora revela “la ilusión de un flujo fenomenológico homogéneo, real y concreto” (Henry 2009 p.72) explicado a partir de fases que no subsisten por sí mismas sino en relación con las otras fases y sus modificaciones anteriores. En esa medida, la ‘realidad’ de la impresión en el punto-ahora (su darse actual) cae a la irrealidad de no ser más presente en la fase posterior, y con ello, sólo logra ‘conservarse’ a través de la retención. Por tanto, la retención se presenta como aquello que hace posible la conservación de la realidad de la impresión, pero en seguida se presenta la

limitación: es una retención de algo como dado, pero pasado<sup>61</sup>. En otras palabras, la caída de la impresión hacia la retención es la muestra del intento de explicar la conservación de la realidad de la impresión, pero con ello sólo ha quedado la muestra de que se dio en el pasado, de que ha dejado de ocurrir. Para Henry, la retención, que se presenta como la salida explicativa a la experiencia del transcurrir del flujo temporal, es sólo la muestra de la división irresoluble entre la realidad y la irrealidad<sup>62</sup>: por más que la retención cumpla con semejante función, la muestra de que ella no es suficiente para dar cuenta del fluir de la conciencia está en el hecho de que se haga necesaria una ‘segunda intencionalidad’ ella sí, de una impresión con otra. Es decir, con esta segunda intencionalidad se revela la necesidad de que la realidad de la impresión se sustituya a sí misma para que pueda darse:

“Prueba de ello es que a cada instante el ser debe renacer *ex nihilo*, y lo hace bajo la forma de un nuevo ahora que brota constantemente como ‘el punto vivo-fuente de ser’ donde ‘mana a la vez siempre nueva primicia de ser’” (Henry 2009 p.76).

La impresión reclama así nuevamente su lugar como aquella que posibilita el transcurrir del flujo, a diferencia de la retención que es, a ojos de Henry, la que irrumpe el continuo del flujo de conciencia: “La nota distintiva más sorprendente del análisis husserliano [...] es que confía *precisamente a la impresión y no al ahora* la tarea de asegurar el retorno del ser y su brote continuo en un ahora siempre nuevo” (Ibid. p. 77). En últimas, la estructura de la conciencia interna del tiempo que corresponde a la proto-conciencia o condición de todo darse de objetos, es a su vez un fenómeno de conciencia que debe su posibilidad a una condición ulterior y más fundamental: la impresión, constituyente último que es para Henry aquello que permanece en el anonimato de la investigación (cf. Ibid. p. 78).

---

<sup>61</sup> “La retención es una conciencia originaria, una percepción en el sentido estricto de un acto dador originario, es decir, que constituye la única vía de acceso posible a lo que él da, lo cual sólo puede estar dado ello mismo de este modo, en y por este acto: ella es la intuición de lo pasado en persona” (Henry 2009 p. 73).

<sup>62</sup> Esta crítica de Henry puede plasmarse, utilizando de la terminología de Husserl, de la siguiente manera: Si tomamos la estructura temporal de la conciencia como la misma auto-afección surge el problema de cómo puede darse este tipo de conciencia en la experiencia ¿es la retención y la protección un *dato* fenomenológico? ¿No puede pensarse acaso que es únicamente fruto de la reflexión -y sólo por medio de la reflexión- como las descubrimos? Es decir, ¿esta estructura es previa a la reflexión o se descubre sólo por la reflexión?

### 2.2.3 Impresión y la necesidad de una auto-manifestación del flujo

Muestra de que en las *Lecciones* hay un acercamiento al problema de la autoconciencia y su necesidad de ser explicitada está en la necesidad de acudir a una manifestación del flujo que ocurre por ella misma -sin necesidad de un acto posterior de conciencia-. Evitando la regresión hacia el fundamento último, se afirma que el flujo produce su propia auto-manifestación, es decir, que la conciencia de sí ocurre en su propio transcurrir. Sin embargo, una vez se busca dar cuenta de cómo esta manifestación es posible, se recae en la estructura retención-impresión-protención, esto es, en el modo como se manifiesta el transcurso temporal, lo cual termina por confundir, para Henry, lo constituyente con lo constituido (cf. *Ibidem*). En otras palabras, la conciencia del flujo temporal, que se presentaba como aquello que hace posible toda constitución, es explicada a partir de lo que se constituye en ella: las vivencias temporales producidas por el flujo son ellas mismas la autoconciencia del flujo. En palabras de Henry, mientras se afirma que el flujo hace posible su propia manifestación, a la par se está diciendo que lo que se produce en el flujo (las vivencias) y el flujo, corresponden a lo mismo. Sin embargo, Husserl hace explícita la necesidad de diferenciar el flujo constituyente de las unidades constituidas en él (cf. Husserl 2002 p.103)<sup>63</sup>. Por otra parte, al indagar por la naturaleza propia del flujo de conciencia, se afirma que es la estructura de esta (la forma retención-ahora-protención), aquella que permite conservar la ‘identidad’ del flujo y con ello, cierta permanencia en la variación (cf. Henry 2009. p.82). Sin embargo, dicha forma pierde toda validez si se la prescinde del contenido material que es, en últimas, la que hace posible el flujo:

“dicha estructura formal fija del flujo no es nada por sí misma y no determina flujo real y concreto alguno. Para ello necesita un «contenido», y este contenido portador de la realidad y que hace del flujo un flujo concreto es justamente la impresión”. (*Ibid.* p.82).

Si ello es así, explicar la auto-manifestación del flujo en razón de una estructura temporal ‘fija’ sólo nos devuelve al problema de su fundamento: Al afirmar, por un lado, que toda impresión se ve sujeta a la estructura temporal de conciencia y que por tanto ésta última le da sustento (que ella viene acompañada siempre de un horizonte de protenciones y una intencionalidad retencional), y por otro

---

<sup>63</sup> Citado por el propio Henry: “Lo constituyente y lo constituido se cubren, coinciden, y, con todo, no pueden coincidir, naturalmente, en todos los aspectos. Las fases del flujo de conciencia en que se constituyen fenoménicamente fases del mismo flujo de conciencia no pueden ser idénticas a estas fases constituidas, y de hecho no lo son” (cf. Husserl LSCIT p.103)



lado, que la conciencia con su flujo depende de una impresión (pues tanto el llamado dato hylético como la vivencia son impresión cf. Husserl 2002 p. 108 /89/)<sup>64</sup>, estamos cayendo en una circularidad, pues se estaría diciendo que “el ahora implica la impresión y la impresión el ahora. Dado que la forma no conduce por sí sola a ninguna experiencia concreta sin la impresión originaria, ¿se sigue que esta depende de la forma y la constituye!” (Henry 2009 p.83)<sup>65</sup>. En esa medida, la búsqueda de la auto-manifestación del flujo arroja nuevamente la necesidad de la impresión, y la pregunta por la manera como es posible la impresión, vuelve a aparecer. Así mismo, Henry señala el modo como esta pregunta por la auto-manifestación de la impresión ha quedado oculta en el análisis de la estructura del tiempo (cf. Henry p. 84): Debido al protagonismo que ostenta el flujo en relación con la impresión, hace que ésta última se vea reducida al punto del ‘ahora’, y con ello, termina condicionada a la estructura temporal impuesta por la primera. En otras palabras, la impresión termina acompañada de retención y protención (cf. Ibid. p.85)<sup>66</sup>. En el fondo, el problema detrás del análisis de las *Lecciones* está en que la esfera del ‘sentir’, base de la subjetividad y la auto-manifestación, ha quedado separada de la naturaleza de la impresión por identificarse con la estructura temporal de la conciencia. En efecto, Husserl termina definiendo la sensación como la misma conciencia interna de tiempo: “Sensación es la conciencia de tiempo que hace presente” (Husserl 2002 p.128 /107/) (cf. Henry 2009 p.86). Con lo anterior, la sensación termina ligada a aprehensiones ellas mismas carentes de contenido (protención-retención) ‘desmembrando’ la naturaleza misma de la impresión (cf. Ibid. p.87).

#### 2.2.4 Auto-afección de la Vida como fundamento de la impresión

Ahora bien, no sólo el problema surge cuando intentamos describir la naturaleza de la impresión, sino cuando expresamos la autoconciencia de cada una de las fases del flujo, es decir, la conciencia de la impresión y del fenómeno o aprehensión en el momento en que ocurren. Para Henry, esta necesidad es muestra de la ‘reevaluación’ del sentido de lo ‘presente’, no entendido ya como un

---

<sup>64</sup> “En cierto sentido, pues, todas las vivencias son conscientes por medio de impresiones o están impresas”

<sup>65</sup> Citado por Henry: “” La forma constante está siempre de nuevo llena de ‘contenido’, y el contenido no es nada que venga a encajar en la forma desde fuera, sino que viene determinado por la forma de la legalidad: sólo que esta legalidad no determina por sí sola el concreto. *La forma consiste en que un ahora se constituye por medio de una impresión...*” (Husserl 2002 p.136 /114/).

<sup>66</sup> “la donación extática de la impresión en la conciencia interna del tiempo ha reemplazado su auto-donación en la impresionalidad y la cuestión de la impresión se pierde de vista”.

mero ‘ahora’ impresional dependiente de un flujo (de su forma temporal en retención-protención), sino como muestra de su continua auto-donación<sup>67</sup>. En efecto, al preguntarse por aquello que no llega a modificarse en el flujo de conciencia, se encuentra que aun la forma temporal, que ostentaba tal distinción, necesita continuamente de una impresión siempre nueva para que tenga lugar, y dada su continua variación y hundimiento en la retención, nada termina permaneciendo en ella<sup>68</sup>.

“¿Qué es lo que en el flujo no se modifica? Ni siquiera la forma del flujo, puesto que, por una parte, ella está vacía y, por otra, sólo se repite semejante a sí misma en cada ahora para precipitarlo en el abismo. [...], nada subsiste en ellas más que la no-subsistencia, la fluencia y la desaparición. Es menester reconocerlo: en el flujo no hay vida real, no hay vida en el presente —no hay vida posible” (Ibidem).

Por esta razón, la estructura temporal no permanece siendo la misma durante la variación del flujo de conciencia, de modo que no pueden ser ésta la que pueda catalogarse como aquello que permanece en el fluir. Finalmente, Henry introduce la Vida como condición de toda impresión, y revela a cada experiencia como su continua auto-afección “lo que nunca cambia, lo que nunca se rompe, es aquello que hace de ella una impresión, la esencia de la vida en ella” (Henry 2009 p.89). En esa medida, lo que permanece a lo largo del fluir de impresiones es aquello que las hace posible y les da su sentido: la auto-manifestación de la Vida (y no la estructura temporal de la conciencia pues ésta depende del continuo de impresiones): “Cuando la sensación originaria se retira, hay algo que no se retira: su esencia en calidad de auto-afección de la vida. Lo que permanece [...]: es el historial del absoluto, la eterna venida a sí de la vida” (Ibidem). A pesar de que en Husserl hay un esfuerzo por capturar este devenir de la vida, para Henry ésta ha quedado limitada a una relación entre la protención que está por venir, y la impresión que le da cumplimiento. Bajo esta lectura, la vida:

“ya no es *la pulsión, a saber, lo que nace de la vida en lucha consigo misma*, de la vida acorralada en sí y abrumada por sí que, no pudiendo ya soportarse a sí misma en el sufrimiento del sufrirse a sí

---

<sup>67</sup> “La inevitable reevaluación del presente que reclaman tales declaraciones no conduce sin embargo a ninguna definición positiva de una ahora capaz de separarse de la evanescencia de la corriente, y ello porque la conciencia del ahora permanece extática, sin apoyo por consiguiente sobre el ser original de la impresión sobre la que se edifica toda realidad en calidad de *sub-jectum*, en calidad de sub-sistente” (Ibid. p. 87-8)

misma, *aspira a transformarse*, a devenir otra [...] ya no es lo que siempre es: *una fuerza*” (Ibid. p. 90).

Sin esta fuerza vital como condición de toda conciencia, la multiplicidad de experiencias queda reducida a meras ‘representaciones’ que están ‘ante la vista’ de la conciencia en la reflexión, excluyendo con ello a la subjetividad que se desarrolla en ese mismo flujo de vivencias. En otras palabras, el afán de capturar este movimiento de la vida a partir de la intencionalidad y el proceso de objetivación que ella trae consigo transforma las experiencias en ‘imágenes’ que se suceden unas a otras por una protención que termina retenida, sin atender con ello al *sentimiento* o fuerza que impulsa ese movimiento (cf. Ibid. 91). Prueba de la diferencia entre la impresión que lleva consigo ese impulso y la estructura retención-protención, es que, si bien éstas últimas no son propiamente actividades de conciencia sino síntesis de la pasividad, son *producidas en la conciencia*, esto es, son modificaciones llevadas a cabo gracias a la conciencia. La impresión, por su parte, comporta el carácter de originalidad: No puede ser producido por la conciencia y por tanto opera con independencia de las modificaciones de ésta: “La impresión originaria es el comienzo absoluto de esta producción, la fuente originaria de la que todo lo demás se produce sin cesar. Ella misma, sin embargo, no se produce, no surge como algo producido”. (Husserl 2002 p.120 /100/)<sup>69</sup>. Así, el transcurrir de las impresiones en el presente no depende de lo producido, esto es, de la retención-protención y por su naturaleza puramente impresional corresponde con el fluir mismo de la Vida (Henry 2009 p. 93). En conclusión, podemos indicar que para Henry la pregunta por la condición que hace posible la impresión permite la apertura hacia una fenomenología ‘material’, y junto con ello, se abre un campo de investigación que, dada su radicalidad, no puede ser tomada bajo la forma de la intencionalidad hacia objetos, pues ella va en búsqueda de la dinámica de la Vida misma (cf. Ibid. p.94)<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> Puede cuestionarse la manera como Henry está comprendiendo la estructura temporal de la conciencia, pues asume que, por tratarse de un ejercicio reflexivo, la retención y la protención son de naturaleza intencional: Así, al intentar separar la dimensión de la impresión frente a la retención y la protención lo hace acudiendo a que estos últimos ‘son producidos’ por la conciencia mientras el otro no. Sin embargo, ¿cabe hablar de producción en una dimensión ‘pasiva’ de la conciencia? ¿No es acaso esta estructura más ‘involuntaria’ para la conciencia que la misma impresión? Por ejemplo, si bien la impresión es originaria en el sentido que no es ‘generada’ por el sujeto, gracias a nuestra corporalidad podemos dirigir nuestra atención hacia determinadas sensaciones, caso contrario con la retención y la protención.

<sup>70</sup>««Materia», para la fenomenología material comprendida en su oposición decisiva a la hylética, ya no indica lo otro de la fenomenicidad sino su esencia. De este modo la fenomenología material es la fenomenología en un sentido radical, ya que en la donación pura tematiza su auto-donación y da cuenta de ella. No son ya objetos,

### 2.2.5 La auto-afección como interioridad radical.

Detrás de las críticas a las *Lecciones* se encuentra un llamado de atención a la fenomenología para que atienda a las condiciones materiales que hacen posible toda experiencia de objetos (y en general, a toda posible oposición al yo [*Gegenstand*]). Esta búsqueda hacia la condición primera en la materialidad busca evitar cualquier intromisión de exterioridad y con ello cualquier rasgo intencional para abordar la esfera de la inmanencia, trayendo consigo el ‘sacrificio’ de lo trascendente y con ello del mundo, de allí que en la *Esencia de la manifestación* (1968) Henry concentre sus esfuerzos en excluir todo tipo de ‘trascendencia’ para quedarse con lo inmanente de la impresión y su continua auto-afección, condición primera de toda posible conciencia intencional. Por esta razón, si en la Fenomenología de Husserl el punto de partida es el carácter intencional de la conciencia, -su ‘estar dirigido hacia’-, en la fenomenología de Henry su camino no es otro que ‘apartarse a toda costa de’, en la búsqueda de lo que hace posible todo darse de objetos, de la ‘archi-fundación’ (cf. Henry 1973 p. 281 [349])<sup>71</sup>. En la indagación por esta subjetividad radical, encontramos la región pasiva de la conciencia y los niveles ínfimos de asociación de los datos sensibles como un campo que *tiene como presupuesto* la esfera de la receptividad, y en específico, la auto-afección a través del sentimiento de sí [*self-feeling*] (cf. Ibid. p.459 [574])<sup>72</sup>. En efecto, la pregunta por la posibilidad de la receptividad no apunta ya a la esfera de la constitución de objetos, sino a los actos en que ellos son dados “the problem of receptivity no longer deals with opposed-Being but with the very possibility of opposition and the maintaining close to itself of the act which accomplishes it” (Ibid. 461 [576]). Sin embargo, Henry cuestiona la idea de que esta exposición de la inmanencia en términos de la receptividad cae

---

«Objetos en el cómo», lo que ella percibe, sino una Tierra nueva en la que ya no hay objetos: son otras leyes, no ya las leyes del mundo y del pensamiento, sino las leyes de la Vida”.

<sup>71</sup> Teniendo en cuenta que, en la *Esencia de la manifestación*, Henry establece un diálogo crítico con Heidegger acerca de la necesidad de una reinstauración de la indagación ontológica en la fenomenología, se entiende el nombre del libro en el que tal investigación tiene lugar: Detrás de la pregunta por la posibilidad de la intencionalidad (o la dación de cosas, por lo óntico), está detrás la pregunta *ontológica* por su posibilidad. Nos preguntamos entonces por la esencia que hace posible toda manifestación.

<sup>72</sup> En el primer caso, la hylé, si bien se encuentra en la región de lo pre-dado pre-objetivo, está en función de la consolidación de lo intencional (o en términos de Henry, de lo óntico), razón por la cual ésta depende de una afección *ontológica*, que no es otra que la naturaleza auto-afectiva del sentimiento sí o *self-feeling*. Sin embargo, la descripción de la auto-afección como un sentimiento de sí [*self-feeling*] que permea toda experiencia y que en esa medida no es controlado o regulado por el sujeto propuesta por la fenomenología material, no nos aleja mucho del problema acerca de una mayor dilucidación sobre su naturaleza: Es necesario esclarecer la diferencia entre auto-afección (como esa esfera de los sentimientos), de la hetero-afección es decir, se hace necesario a su vez distinguir, dentro de la esfera de los contenidos materiales, aquellos que corresponden a la auto-afección de la hetero-afección

en un formalismo conceptual, esto es, en una condición no apresable en la experiencia como algo concreto: Una vez se indaga por la naturaleza de este sentimiento de sí [self-feeling] presente en cada experiencia, reconocemos en ella la ausencia de toda mediación, coincidiendo así con la naturaleza de la afectividad:

“THAT WHICH IS FELT WITHOUT THE INTERMEDIARY OF ANY SENSE WHATSOEVER IS IN ITS ESSENCE AFFECTIVITY. Affectivity is the essence of auto-affection, not its theoretical or speculative possibility but its concrete one; it is immanence itself grasped no longer in the ideality of its structure but in its indubitable and certain phenomenological realization; it is the manner in which the essence receives itself, feels itself, in such a way that this 'self-feeling' as 'self-feeling by self', presupposed by the essence and constituting it, discovers itself in it, in affectivity, as an effective self-feeling by self, namely, as feeling” (Ibid. 462 [578]).

En otras palabras, debemos distinguir, por un lado, la auto-afección ‘originaria’ correspondiente a un sentimiento de sí que permea toda experiencia (y que llama AFECTIVIDAD), de un sentimiento particular provocado por la afección de una determinada sensación (que llama SENSIBILIDAD). Dado que la auto-afección en Henry implica la no diferencia entre lo que afecta y lo afectado, y por ende involucra inmediatez y ninguna distancia entre ambos, ello trae como consecuencia que ésta forma de manifestación no dependa del mundo o la exterioridad (cf. Zahavi 1998 p. 111). ¿Pero cómo entender este tipo de afección? Zahavi asocia esta auto-afección con la sensación/sentimiento [*feel*] o ‘qualia’ subjetivo que está inmerso en cualquier tipo de experiencia. Así, la conciencia involucra determinado *feeling*, en el cual no se ve involucrado ningún tipo de intencionalidad, todo acto involucra entonces una particular auto-afección: “To be in pain, embarrassed, happy or stubborn is to be (self)aware of it. It is, so to speak, both a way of being and a way of being aware” (Zahavi 1999 p. 111) De este modo, la auto-afección está expresado en términos de pasividad *radical*, pues éste es un estado dado que excede cualquier tipo de control o dominio por parte del sujeto, es decir, no puede ser abolido pues manifiesta una condición, *sitúa* al sujeto de manera particular.

A pesar de no negar la existencia de la hetero-afección (como aquella relación que fractura lo afectado de lo que afecta), Henry defiende que ella depende de una dación primaria de sí mismo, pues toda intencionalidad, que implica todo reconocimiento de un objeto para un sujeto, tiene como condición de posibilidad que este sujeto se reconozca como tal, es decir, que se manifieste a sí mismo (Zahavi 1999 p. 112) (Henry 1973 p.463 [578]). De este modo, Zahavi expresa la naturaleza peculiar de esta ‘auto-afección’ en términos de una dimensión primaria de auto-manifestación que no

presupone o involucra elemento trascendente alguno, que no aparece o requiere de retenciones o protenciones, esto es, que permanece en la dimensión de la vida siempre ‘presente’ del sujeto, que es siempre inmediata y previa a toda temporalidad (cf. Zahavi 1999 p.86). Por tanto, la naturaleza de este sentimiento de sí [self-feeling] no depende de, sino que más bien es condición de, todo encuentro con el mundo: Para que algo me afecte a *mí*, algo de mí debe haberme sido ya dado “It is only because we are already given to ourselves that we can be affected by the world” (Ibid. p. 113). En esa medida, la naturaleza de la auto-afección como aquella dimensión que permea todas las experiencias de manera incesante y que es condición de toda intencionalidad, es entendida por Henry como un sentimiento de sí [*self-feeling*] inmediato y pasivo, no controlado por el sujeto.

Sin embargo, Henry debe dar cuenta de cómo esta auto-manifestación trasciende hacia el mundo, es decir, debe dar cuenta de cómo la intencionalidad -con la cual el mundo es dado- tiene como origen está auto-donación del sujeto, lo cual lleva, según Zahavi, a que Henry tenga que apartarse de una lectura ‘estática’ de esta donación, es decir que, no debe pensarse que por el hecho de no involucrar diferencia entre afectante y afectado en ella no se reconozca el *continuo movimiento de la vida subjetiva*. Así, la auto-afección se entenderá como un *proceso* temporal en el que, a pesar de que refiere a continuos cambios, es muestra de lo no cambiante y a-temporal de ella (Zahavi 1999 p. 114). En otras palabras, al afirmar que la auto-afección corresponde a aquella condición primordial de toda experiencia no se está expresando la necesidad de un *concepto trascendental inaccesible en tanto fenómeno a la experiencia*, sino manifestando una dimensión de la *Vida* del yo siempre dado, esto es, su propio sentirse vivo, su sentimiento de sí [self-feeling] en toda experiencia (cf. Henry 1972 p.682 [858]). Zahavi expresa esta peculiaridad de la auto-afección en Henry como aquello que no puede confundirse con una ‘autoidentidad’ rígida del sujeto, sino como una realidad afectiva en *continuo movimiento*, en últimas, *en una dinámica continua* en la que nada cambia” (Zahavi 1999 p. 113). Sin embargo, un primer problema que surge con dicha descripción es justamente la relación que ella guarda con lo ajeno al yo, pues en virtud de que excluye toda exterioridad, termina siendo de naturaleza a-temporal y a-cósmica (es decir, independiente del mundo y previa a toda temporalidad) (cf. Zahavi 1999 p.112). Henry, quien tenía conocimiento de críticas de este tipo<sup>73</sup> no

---

<sup>73</sup> Por ejemplo, al señalar que dos grandes críticas han sido presentadas luego de su publicación de la *Esencia de la manifestación*, y junto con ella su invitación a una ‘fenomenología de lo invisible’: En primer lugar, a la posibilidad de una fenomenología de la pura afectividad, y en segundo lugar, al análisis de la esfera intersubjetiva entre seres afectivos. “Una fenomenología de lo invisible, ¿no es una contradicción en los

va a negar la posibilidad de una afección proveniente de la exterioridad (lo que va a llamar sensibilidad) sino que busca llamar la atención sobre la condición previa que permite explicar este tipo de afecciones. En efecto, de no darse esta auto-afección originaria, tendría que aceptarse que el fenómeno de la afección de elementos ‘externos’ o ajenos al yo (hetero-afección) tiene lugar de manera inconsciente: No es posible concebir el poder sentir algo como distinto de mí, sin un mínimo de conciencia de eso que viene siendo ese ‘mi’, esto es, mi propia subjetividad “It is only because we are already given to ourselves that we can be affected by the world”(Ibid. p.113). Sin embargo, dadas las características peculiares de dicha auto-afección (a-temporal, a-cósmica) resulta problemático dar cuenta de cómo ésta entra en relación con la exterioridad, es decir, como a partir de este sentimiento de sí siempre presente se genera la apertura hacia el mundo y su constitución. En otras palabras, la radicalización de la auto-afección llevada a cabo por Henry se enfrenta al problema de cómo esta experiencia radical de la subjetividad entra en relación con su dimensión temporal, con el encuentro hacia algo diferente de sí mismo, con la corporalidad de otros seres vivos y con la misma ‘división’ del yo lograda en la reflexión (cf. Zahavi Ibid. p. 115)<sup>7475</sup>.

### 2.3 Auto-afección y su apertura hacia lo ajeno: Tiempo e impresión

¿Es necesario acudir a una Fenomenología radical como la que presenta Henry, en donde renunciamos a toda posible relación con lo ajeno a la subjetividad para poder dar cuenta del

---

términos? [...]Por otra parte, en la venida a sí de la vida en calidad de su auto-afección patética y, como tal, radicalmente inmanente, nace un Sí mismo cuya materialidad fenomenológica es la de dicho pathos. Tal «Sí mismo», apoyado en una subjetividad acósmica, pero además encerrado en ella, ¿no está condenado al solipsismo? Estas han sido las dos objeciones suscitadas por las tesis de *La esencia de la manifestación* desde su publicación y, a menudo, repetidas desde entonces... (Henry 1963 p. 35)]

<sup>74</sup> En otras palabras, resuena el problema cartesiano de cómo un archi-fundamento subjetivo logra tener acceso a la realidad del mundo objetivo. Zahavi reconoce, sin embargo, que Henry es consciente de la necesidad de esta apertura del yo hacia lo externo a él (cf. Zahavi 1999 p.94) Sin embargo, dado el propósito particular de Henry de indagar por la condición fundamental de la experiencia en la auto-afección de la vida, específicamente en la esfera de los sentimientos y sensaciones de sí mismo, se entiende su negativa a cualquier intento de alteridad o diferencia, pues esta dimensión de la pura subjetividad es, por su propia naturaleza inmanente, incommunicable e inaccesible para los demás (cf. Henry 1993 p. xi-xii). Adicionalmente, la propia posibilidad de una descripción fenomenológica de esta experiencia, dada su radicalidad, dificulta la cuestión. Henry mismo reconoce lo paradójica de realizar una fenomenología de lo invisible

<sup>75</sup> ¿Son estas críticas suficientes para desacreditar la auto-afección como un fenómeno que no involucra la alteridad? Considero que si bien estos problemas deben resolverse si se busca una descripción completa del fenómeno de la auto-afección, Henry se encuentra interesado en un problema distinto. De hecho, la exclusión de la intencionalidad es un paso necesario para acceder a la dación originario de este sí mismo.

fenómeno de la auto-afección? Dadas las dificultades de una descripción de la auto-afección en términos radicales (en la esfera de la pura inmanencia sin acudir a la exterioridad), tiene lugar otra posible lectura de éste: En vez de considerar a la auto-afección como una condición fundamental previa a todo encuentro con lo ajeno, es preciso reconocer que cualquier experiencia de sí aún en el nivel más primitivo es posible sólo cuando entra en contacto con lo diferente a él, es decir, que la auto-manifestación del sujeto sólo ocurre cuando este se encuentra en presencia de algo otro, de algo que le hace frente<sup>76</sup> “self-manifestation of subjectivity necessarily entails a self-alienation or self-transcendence, and that subjectivity only manifests itself to itself when it becomes and Other to itself” (Zahavi Ibid. 112). Así, la auto-afección es un fenómeno que trae consigo la relación con la diferencia, con lo ajeno. Para Zahavi no sólo es posible una descripción de la auto-afección que no cae en el radicalismo de Henry, sino que esta posibilidad puede rastrearse en las investigaciones realizadas por Husserl “Husserl has often made it clear that the concrete ego cannot be thought of independently of its relation to that which is foreign to it” (Zahavi Ibid. 117). (cf. Hua 14, 14). Para defender esta postura, Zahavi recurre al tratamiento del contenido sensible o ‘dato hylético’ como primer elemento subjetivo ‘ajeno’ o ‘extraño’ a la conciencia (acudiendo a los *Manuscritos C*). En efecto, dada la ambigüedad del término, el dato de sensación puede entenderse, en vez de un contenido puramente inmanente (como en Henry o en la caracterización de *Ideas I*), como el primer elemento propio de lo subjetivo previo a toda objetivación que nos permite la apertura hacia la exterioridad. ¿En qué sentido debe entenderse esta *extrañeza* (en tanto posibilita lo exterior al sujeto) del contenido sensible? En la medida en que se manifiesta como aquello *que nos afecta, que se impone ante nosotros*, de allí que se exprese como un campo organizado pasivamente que supera nuestro control (Zahavi Ibid. p.119-120). En consecuencia, la afección provocada por los datos sensibles y la *capacidad receptiva* de éstos por parte del yo son muestra de la intrínseca apertura del ego frente a lo distinto de él, y de la importancia de la afección para la auto-manifestación del sujeto:

“Our *sensing* is already an openness toward the world , even if it is not yet a world of objects, and the hyletic datum is the primordial manifestation of worldly transcendence[...] we are not yet confronted with the alterity of a constituted transcendent object, but merely with a foreign components which are essential to the self-manifesting existence of subjectivity” (Ibid p. 120-121).

---

<sup>76</sup> Dicho sea de paso, Zahavi incluye dentro de los autores que defienden esta postura a Sartre, Derrida y al propio Husserl (Zahavi 1999 p. 134)



Sin embargo, no se ha especificado cómo la impresión sensible -entendida como lo ajeno al yo pero previo a toda constitución de objetos- hace posible la auto-manifestación del sujeto: Teniendo en cuenta que la proto-conciencia ha sido entendida como la propia estructura temporal de la conciencia, es decir, que la forma retención-impresión-protención- corresponde a un tipo de auto-afección (pues es la forma que ‘permanece’ siempre en la variación de experiencias de conciencia), Zahavi recurre a la necesidad del dato hylético para la constitución de la impresión primal en la estructura temporal (cf. *Ibid.* p. 122). En otras palabras, cualquier descripción de la estructura temporal que prescindiera del componente material sería pura formalidad: Es gracias al dato hylético y a su carácter afectivo-asociativo que la impresión primal es posible, y en consecuencia, que podamos hablar de una proto-conciencia temporal “Husserl explicitly states that inner time-consciousness taken on its own is a pure but *abstract* form [...] In *concrete* there can be no primal impression without hyletic data, and no self-temporalization in separation from the hyletic affection” (*Ibidem*)<sup>77</sup>. En consecuencia, cualquier investigación sobre el tiempo que omita el papel del contenido material, quedaría reducido a mera abstracción (cf. Husserl 2001 p. 173 [128])<sup>78</sup>.

Las investigaciones sobre el tiempo, y en particular la estructura de la conciencia en términos de retención-impresión-protención hicieron patente que, lejos de considerarse a la conciencia como una entidad en la que están contenidas una serie de experiencias, estamos en presencia de un *fluir* unitario proto-consciente posible únicamente a partir del material hylético y su rasgo afectivo (pues es, como Henry señala, la condición para que dicha estructural formal temporal de la conciencia pueda lograrse). En esa medida, y dependiendo de cómo se entienda esta última (como dato inmanente, o como primer elemento subjetivo foráneo al yo), podemos llegar a dos caracterizaciones opuestas del

---

<sup>77</sup> Nótese que este ‘argumento’ es el mismo presentado por Henry para sustentar la primacía del contenido material sobre la estructura material retención-impresión-protención. Mientras que para Henry esto es muestra de que la condición fundacional de la conciencia depende del contenido material que es lo más subjetivo, haciendo necesaria una fenomenología radical, en Zahavi revela la necesidad de la alteridad, de la mano del dato hylético para que la proto-conciencia temporal sea posible. Ambos casos se sustentan en razón a la ambigüedad del concepto de la hylé, dependiendo de sí se la entiende como la pura inmanencia, o el primer elemento ajeno al yo.

<sup>78</sup> “Mere form is admittedly an abstraction, and thus from the very beginning the analysis of the intentionality of time-consciousness and its accomplishment is an analysis that works on [the level of] abstractions” (*Análisis sobre las síntesis pasivas* p.128). De allí que *los Análisis sobre las síntesis pasivas* busquen dar cuenta de las leyes detrás de las síntesis de los contenidos de sensación.

fenómeno auto-afectivo: Por un lado, como la condición fundamental para toda ulterior constitución: la auto-afección originaria de la vida (el sentirme vivo) es la condición *ontológica* que hace posible cualquier experiencia de objetos y por tanto la Fenomenología debe concentrarse en las leyes de la vida sin atender a cualquier elemento ajeno a él (Henry). Por otro lado, la auto-afección también puede entenderse como la expresión de la apertura a la que se ve expuesto desde siempre el sujeto en cada experiencia: la experiencia de sí en el terreno pasivo ocurre gracias al encuentro con lo diferente, con la alteridad, el cual tiene como base primitiva a la hylé material. De este modo, “ser afectado es *vivir* afuera de uno mismo, es estar caracterizado por una ‘apertura principal’” (Zahavi 1999 p. 123)<sup>79</sup> es decir, es gracias a la afección provocada por los datos hyléticos interpretados como el primer elemento extraño al yo y sin embargo subjetivo), que entendemos que lo propio de la subjetividad es estar abierto -y por ello ‘vulnerable’- a la exterioridad. Bajo esta interpretación, no tiene caso entonces preguntarse por la fundamentación última de la experiencia, pues la auto-afección (experiencia de sí pasiva) y la hetero-afección (experiencia de lo ajeno de forma pasiva) son codependientes “auto-manifestación y hetero-manifestación son estrictamente independientes, inseparables y co-originales” (Ibid. 124)<sup>80</sup>. A pesar de esta doble interpretación, es importante rescatar una consecuencia común de las investigaciones de Henry y Husserl: ambos autores apuntan a la necesidad de evitar una exposición *abstracta* de la naturaleza auto-conciente, no considerada como una condición conceptual fruto de la reflexión, sino como una dimensión de la *vida* dada a la experiencia en cada momento, de allí que sea descrita en términos *dinámicos*<sup>81</sup>. De este modo, la auto-afección no es un *concepto* que aparece como necesidad trascendental por la reflexión, sino una dimensión de la *vida* que necesita ser descrita y entendida como experiencia concreta del sujeto. Este

<sup>79</sup> “To be affected is to *live* outside oneself, it is to be characterized by a principal openness”

<sup>80</sup> “Self-manifestation and hetero-manifestation are strictly independent, inseparable, and co-original”

<sup>81</sup> Es importante mencionar, como señala Zahavi, que tanto Husserl como Henry coinciden en proporcionar a la impresión una naturaleza ‘consciente’ en el momento en que ocurre, es decir, que ésta proto-conciencia se da de manera inmediata sin intervención de la reflexión. En efecto, ambos autores indican que la hylé no depende de nada más que sí misma para ser proto-consciente (cf. Husserl 2002 p.142 /119/). A su vez, en ambos resulta necesario indagar por las leyes de síntesis de estos contenidos en un estadio pre-objetivo-intencional, por lo que las diferencias frente al problema de la afectividad no son tan marcadas como sugiere la exposición de Henry (cf. Zahavi 1999 p. 90). En otras palabras, dado que para Henry la intencionalidad es insuficiente para dar cuenta del modo cómo es posible a la experiencia por medio del dato sensible, surge la necesidad de una indagación sobre dicha condición que escape a la estructura intencional. Sin embargo, es posible considerar que Husserl también va en consonancia con la necesidad de acudir a un estadio previo a la intencionalidad para sustentar la fenomenología, si se entiende por intencionalidad la dirigida hacia objetos. Las investigaciones sobre las síntesis pasivas en los *Analysen*, y las posteriores indagaciones sobre el tiempo en los *Manuscritos C* dan prueba de ello.

reclamo hacia una descripción concreta hace necesario entonces una indagación a partir de la experiencia de sí mediante las impresiones y con ello, el propio cuerpo. (cf. Zahavi 1999 p.127)<sup>82</sup>. Es aquí donde la fenomenología genética de Husserl se presenta como un terreno fructífero de indagación.

---

<sup>82</sup> Michel Henry reconoce a su vez esta repercusión de la materialidad, pues la investigación sobre los ‘datos’ hyléticos influyen tanto una posterior fenomenología del cuerpo como del ego (cf. Henry 2009 p. 63).



## **3. Auto-afección e hylé**

### **Introducción**

Teniendo en cuenta la relevancia que tiene el contenido material o ‘dato’ hylético para la auto-afección de la conciencia temporal, resulta relevante exponer y profundizar en sus características. Para ello, resulta pertinentes los *Análisis sobre las síntesis pasivas* llevados a cabo por el propio Husserl, pues allí amplía la descripción fenomenológica de estos mediante un nuevo método (genético), que no se concentra ya por señalar las estructuras básicas de la conciencia, sino que expone cómo dicha materialidad entra en una serie continua de operaciones en un marco pasivo pre-objetivo. El presente capítulo se propone revisar los alcances en dicho análisis en relación con el fenómeno auto-afectivo: Con ello se hará manifiesto el papel principal de la afectividad del contenido material y la importancia del fenómeno pasivo en la experiencia del sujeto (aún en niveles ‘superiores’ de constitución como el de la persona). En otras palabras, con estas indagaciones se resaltarán el papel de la hylé material y su peculiaridad como perteneciente a la esfera subjetiva y permitirá, de paso, tener mayor claridad sobre las indagaciones de Husserl en referencia a la dimensión pasiva de la conciencia, marco necesario para comprender la dimensión auto-afectiva. Finalmente, dichas consecuencias darán lugar a la necesidad de articular el problema de la auto-afección con la experiencia corporal.

### **3.1 Pasividad y auto-afección**

#### **3.1.1 Apertura de la investigación fenomenológica con el método genético**

Con el tránsito de la investigación fenomenológica del método ‘estático’ al ‘genético’, el carácter intencional de la conciencia y la posibilidad de un percatamiento de sí previo a la reflexión se ve aclarada y ampliada, pues con ello se profundiza en los antecedentes que conducen a la realización de los actos intencionales, estableciéndose en un terreno pre-objetivo. El punto crucial

lo revelan los *Análisis sobre las síntesis pasivas* en donde se indaga, no tanto por cuales son las estructuras inherentes a la intencionalidad (como en *Ideas I*), ni a los distintos objetos constituidos a los que puede estar dirigida la experiencia consciente (*Ideas II*), sino que se encarga de explorar los orígenes de éstos últimos a partir del material sensible básico que, en el marco de operaciones sintéticas llevadas a cabo en la conciencia, conforman niveles primitivos de unidad. Lo anterior exige atender, no sólo los procesos *activos* de la conciencia expresables en actos como pensar, juzgar, imaginar y todas aquellas en que el sujeto ‘toma parte’ de manera voluntaria o tienen un rol participativo para su conformación, sino también los procesos *pasivos*, las cuales se encuentran supeditadas a leyes de asociación<sup>83</sup> y síntesis. A pesar de que en la indagación ‘estática’ (que podemos articular al proyecto trascendental de *Ideas I II y III*), ya se habla de operaciones de conciencia *pasivos* (cf. Husserl 2005 p.41 /12/), no se brinda una explicitación sobre las *leyes* que imperan en los procesos de síntesis que, en últimas, hacen posible la constitución de objetos, ya que el interés de este método estático está puesto en describir, no sólo la estructura intencional de la conciencia (su carácter noético-noemático), sino los distintos niveles de objetos [*objetividades*] posibles que conforman la esfera de lo constituido en la multiplicidad de vivencias de conciencia (cosas materiales, sujetos animados y hasta objetividades de la comunidad humana o realidad Espiritual). Lo anterior muestra que la investigación acerca de la constitución, en el marco del método ‘estático’ (presente en *Ideas II*), ya tiene en consideración avances llevados a cabo en la fenomenología ‘genética’, mostrando así que, lejos de excluirse o no relacionarse, ambos métodos se complementan (cf. Lotz 2007 p.38)<sup>84</sup>. En consecuencia, la investigación sobre la constitución de objetos en el marco de la intencionalidad y la investigación sobre el campo de la pasividad de la conciencia -en un marco pre-intencional- están íntimamente ligadas.

El énfasis en esta relación entre el proyecto de la constitución y el genético es importante porque señala una tensión crucial: La búsqueda de las leyes inherentes de conciencia -en el nivel más básico de la génesis- *repercute* en el modo como son constituidos los objetos y junto con ello, la dación propia del yo, pues no en vano Husserl reconoce que la investigación genética es otro modo de

---

<sup>83</sup> “The rubric "association" characterizes for us a form and a lawful regularity of immanent genesis that constantly belongs to consciousness in general” (Husserl 2001 p. 162 [117]).

<sup>84</sup> “...that the two ‘methods’ are inseparable, and merely represent two perspectives on the same thing”. (cf. Lotz p.38) Inclusive, temas como la estructura temporal de la conciencia trabajados en una ‘etapa’ temprana de su filosofía (En las *lecciones* de 1907) son trabajados a su vez a partir del enfoque genético (En los *Análisis* y especialmente en los *Manuscritos C*), revelando con ello la posibilidad de abordar un mismo problema desde un método estático o genético.

‘constitución’. (cf. Ibid. p. 634 [345]). Así, una investigación acerca del sentido del mundo conduce a ahondar, no sólo en el ser de los objetos, sino en el ser de la conciencia, y en esa medida, toda constitución de objetos va de la mano con la autoconstitución de la subjetividad<sup>85</sup>.

Sin embargo, es importante esclarecer las diferencias entre las metodologías. Durante las investigaciones acerca del problema de la constitución, Husserl describe la peculiaridad de que todo objeto perceptual aparece ‘bajo una cara’, desde cierto perfil, mostrando ciertos matices, revelando con ello que el rasgo propio de la experiencia de objetos percibidos reside en que siempre aparecen de manera limitada. Sin embargo, los otros lados de los objetos, si bien de manera indeterminada, están *co-dados* en la misma experiencia -o en términos de Husserl *apercibidos*-. Al percatarme del perfil del objeto que tengo en frente, se genera cierta ‘expectación’ de las otras caras del objeto con vistas a ser ‘completadas’ en futuras vivencias perceptuales. Bajo este nivel ‘estático’ de investigación, las ‘apercepciones’ (los lados no vistos y sin embargo co-dados de las cosas), son asumidos como ya ‘completados’, es decir, que se da por sentado no sólo *la unidad* entre lo dado impresionalmente, lo co-dado ‘expectante’ y las diferentes cadenas retencionales de los momentos previos de la percepción, sino la unidad entre los diferentes datos sensibles o hyléticos que aparecen en el presente impresional (*lebendige Gegenwart*)<sup>86</sup>.

Así, el interés del método estático no está puesto en las leyes o funciones de síntesis de las distintas apariciones junto con la expectativa que hace posible, por un proceso sintético posterior, la consolidación de unidades pre-objetivas (lo cual puede desencadenar tanto en una expectación coincidente como con una discordancia o incluso una ruptura de sentido entre apariciones), sino en describir el ser del objeto -su carácter eidético en virtud a estructuras de conciencia- es decir, el modo en que es constituido junto con sus propiedades consolidadas<sup>87</sup>. Por ejemplo, al atender a las múltiples apariciones, se reconocen distintos matices de color, pero se afirma también que éstos, en

---

<sup>85</sup> Idea ya señalada por el propio Heidegger "Husserl -decía Heidegger- siguió preso del supuesto según el cual de lo que se trata en la filosofía es de la conciencia, y no vio esto como su supuesto. Este es el límite del hombre; él no puede ver detrás de sí. Las 'cosas mismas' eran, pues, para Husserl la conciencia" (Cruz Vélez p.111).

<sup>86</sup> De allí que podamos distinguir 1) leyes genéticas de asociación referidas al modo como se conforman las apercepciones en virtud de la estructura temporal de retención-impresión-protención frente a 2) leyes de asociación del material hylético en el presente viviente (asociación primal u original) (cf. Biceaga p.19)

<sup>87</sup>En palabras de Husserl, la fenomenología estática “shows us the graduated levels of intentional objects that emerge as objective senses in founded apperceptions of a higher level and in functions of sense-giving” (Husserl 2001 p. 629 [340]).

últimas, permiten el reconocimiento de la propiedad del objeto -no sólo vemos múltiples matices de color rojo, sino que reconocemos a estos como momentos que manifiestan la propiedad del color rojo *del* objeto. En últimas, la fenomenología de la constitución no se ocupa del modo como la expectativa es completada, o sobre cómo es posible que reconozcamos distintos momentos como perteneciendo al acto de percibir *un mismo objeto*, sino que se dedica a describir las propiedades esenciales del objeto ya constituido, a diferencia de la fenomenología genética que se ocupa, en un primer momento, de los niveles básicos de asociación, esto es, el modo como son posibles las síntesis entre los distintos datos hyléticos. Esta diferencia entre un enfoque ‘estático’ y ‘genético’ de la constitución es expresada por Husserl en términos de ‘historia’: La constitución que excluye una investigación genética opera sin atender a ‘la historia’ de la constitución del objeto, es decir, al modo como la expectación correspondiente a la aparición es completada en el curso de vivencias en virtud de determinadas leyes de conciencia:

“A constitutive phenomenology can regard the nexuses of apperceptions in which the same object is constituted eidetically, in which it shows itself in its constituted ipseity in the way it is expected and can be expected. Another "constitutive" phenomenology, the phenomenology of genesis, follows the history, the necessary history of this objectivation and thereby the history of the object itself as the object of a possible knowledge” (Husserl 2001 p. 634 [345]).

Por tal razón, la fenomenología genética se ocupará de dilucidar las leyes de conciencia que permiten la formación regular de apercepciones según aquello dado en la percepción, es decir, la articulación entre lo dado a la conciencia de manera ‘presente’ y el conglomerado de apercepciones posibles que se co-presentan con ella (las caras no vistas con la cara vista). Ahora bien, esta fenomenología genética no sólo se ocupa de leyes ‘generales’ de la esfera pasiva de la conciencia -por ejemplo, los procesos de síntesis ocurridos en la percepción-, sino que también se encarga de ilustrar las distintas relaciones entre la esfera pasiva y activa del yo, las leyes presentes en la consolidación de hábitos de individuos (o pasividad secundaria), el modo en que la unidad de la conciencia -el desarrollo entre las múltiples vivencias- da cuenta de una individualidad [expresado en términos de mónada<sup>88</sup>], la pregunta por la generación de una individualidad ‘monádica’ en virtud a otras mónadas, el problema de la coexistencia de múltiples monadas en un mundo común, y cómo en últimas la pasividad de un

---

<sup>88</sup> “The monad is a living unity that bears within itself an ego as the pole of being effective and being affected, and a unity of wakeful and concealed life, a unity of abilities, of "dispositions"” (Husserl 2001 p. 635 [345])



yo entra en conexión con la pasividad de otros (cf. Husserl 2001 p. 631-632 [342-343]). Por ejemplo, Husserl, reconoce la ampliación de la esfera pasiva frente al análisis ‘estático’ al afirmar que estos análisis genéticos “open to a multifaceted phenomenology of lived-corporeality and of psychophysical animality” (Análisis sobre las síntesis pasivas p.271 [219])). Por ende, el proyecto de una metodología genética no se agota en los niveles básicos de asociación presentes en los *Análisis de las síntesis pasivas* (De allí que en textos posteriores como en los *Manuscritos C* se amplíe la esfera pasiva y se articule con fenómenos como la esfera de los sentimientos y los instintos). En conclusión, la fenomenología genética abre la puerta de una serie de investigaciones concernientes no tanto al ser del objeto, ni a su unidad ya consolidada, sino a su ‘desarrollo’, al modo como llega a ser [*Werden*] (*Becoming*), y en este indagar, como se verá una vez se aborde el fenómeno de la afectividad, la constitución de la subjetividad se ve a su vez trastocada:

“The theory of consciousness is directly a theory of apperceptions; the stream of consciousness is a stream of a constant genesis; it is not a mere series, but a development, a process of becoming according to laws of necessary succession in which concrete apperceptions of different typicalities” (Ibid. p.628 [339])

### 3.1.2 La esfera de la pasividad como expresión del carácter pre-reflexivo de la conciencia.

Al indagar por las regulaciones que hacen posible las síntesis pasivas<sup>89</sup>, Husserl encuentra al fenómeno de la asociación<sup>90</sup> como el carácter primordial que posibilita la consolidación de unidades. Primero, distingue la asociación reproductiva en la que algo presente llama algo pasado, manifestando así las raíces que hacen posible el recuerdo de experiencias previas (cf. Husserl 2001 p.163 [119]). Posteriormente, distingue la asociación entre el presente viviente -lo dado

---

<sup>89</sup> Puede considerarse que la expresión ‘síntesis pasiva’ es problemática, pues la propia noción de síntesis admite grado de actividad, por lo que hablar de una esfera de la ‘pura pasividad’ es imposible o al menos inalcanzable fenomenológicamente (cf. Biceaga p. xvii). Al respecto, es importante señalar que Husserl reconoce que la división entre pasividad/actividad no puede marcarse de manera tajante, pues, la pasividad admite de por sí cierto grado de actividad (cf. Ideas II p.261 /213/). Por otra parte, y como es señalado por Oswald (2016), no es posible encontrar de manera tacita una definición dada por Husserl sobre el concepto de pasividad, por lo que los *Análisis* pueden entenderse -según Holenstein- como una ejemplificación directa de este fenómeno (cf. Osswald 2014 p. 40).

<sup>90</sup> Para la aclaración entre el carácter asociativo trabajado en la psicología empírica y las diferentes con el tipo de asociación en el marco de la fenomenología genética (cf. Boreaga p.18)

impresionalmente en la estructura temporal- con la respectiva expectativa por completar [*füllen*] y sus posibles anticipaciones, es decir, con las apercepciones que forman parte de su horizonte temporal (que Husserl llama asociación inductiva) (cf. *Ibid.* p.164 [120]). De esta forma, surge la pregunta ¿Qué hace que se generen asociaciones específicas entre dos o más unidades en determinado momento, y no con otros? Por ejemplo, al observar un determinado color en el momento presente, este puede hacer recordar un sin número de objetos dados en una experiencia pasada que compartan ese mismo color, y, sin embargo, el recuerdo es específico: llama a la conciencia una experiencia particular y no otra. Igualmente, en el marco de la asociación inductiva puede preguntarse por aquello que delimita las posibles anticipaciones que puede tenerse al observar un determinado perfil de un objeto, es decir, implica cuestionar cómo es posible la limitación de su horizonte posible de apercepciones.

Restringiendo la pregunta al marco del presente viviente (al fluir impresional sin tener en consideración su horizonte de retención-protención), Husserl considera -como rasgo primordial para las regularidades de la asociación pasiva- a los fenómenos de la homogeneidad y el contraste, este último posible gracias a la posibilidad fundamental de la *diferenciación* (cf. Husserl 2001 p. 185 [138]). En otras palabras, es gracias a los niveles primitivos de asociación por homogeneidad - posible por la similaridad- y contraste -posible por la diferencia-, que se conforman unidades destacables o prominencias<sup>91</sup> sensibles: Así como lo similar llama a lo similar (los matices de rojo consolidan una unidad visual -rojo-), aquello que se destaca (o es prominente) frente a un fondo perceptual se consolida como una unidad básica (un punto blanco en el marco de una pared roja se destaca frente a un punto de un matiz distinto de rojo, por ejemplo) (cf. *Ibid.* p.185 [139]). Sin embargo, dichos procesos de síntesis no son suficientes para dar cuenta de la prominencia de unidades. De igual forma, previo a toda conformación de unidades por contraste y similariedad, *Husserl señala la anterioridad de la asociación llevada a cabo gracias a la estructura temporal de la conciencia*. Es decir, que la unidad de la duración de un determinado contenido material constituye el nivel más básico de asociación, aún anterior a las relaciones de contraste y similariedad<sup>92</sup>. De igual

---

<sup>91</sup>“Prominences are intentionally constituted and presently available sensible unities” (Husserl 2001 [127]) (Biceaga en p.32)

<sup>92</sup> Por esta razón se entiende que los análisis sobre las síntesis pasivas son vistos por el propio Husserl como una ‘continuación’ de sus *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*. Vale la pena aclarar, sin embargo, que en este último la investigación es principalmente estática, pues se atiende únicamente a la estructura ‘formal’ o abstracta de la conciencia del tiempo originaria, sin apelar al papel de los contenidos. “the phenomenology of association is, so to speak, a higher continuation of the doctrine of original time-constitution” (Husserl 2001

manera, Husserl afirma que estas unidades vienen cargadas con *tendencias afectivas* “something that is prominent for itself functions affectively” (Husserl 2001 p.177 [131]), pues no todas las asociaciones necesariamente se destacan (cf. Ibid. p.167 [122]). De esta manera, el fenómeno de la afectividad es crucial para entender por qué determinadas unidades materiales se destacan frente a otras (por ejemplo, porque el rojo del presente viviente rememoró una determinada experiencia previa o porqué determinado contenido material se destaca dentro de un fondo).

### 3.1.3 La idea de afección

Uno de los mayores aportes de las investigaciones genéticas tiene que ver con la idea de que las unidades materiales pre-objetivas, y específicamente los contenidos materiales que lo constituyen, no sólo conforman unidades básicas en virtud a leyes de asociación, sino que *afectan* de manera particular la conciencia aún en niveles pre-atencionales: En otras palabras, todo acto de conciencia se origina en virtud de una determinada “*motivación*”<sup>93</sup> que se presenta gracias a una fuerza afectiva que ‘invita’ o ‘incita’ a que la conciencia dirija su mirada y ponga como foco de atención a aquel contenido en un momento posterior. Así, en lo que se refiere al término ‘afección’, Husserl la define como aquel tipo particular de “atracción” [*Abhebung*] (*pull*) dada a la conciencia por un objeto<sup>94</sup>, que disminuye una vez éste dirige su atención a él y que permite, en este dirigirse, una ‘apertura’ y con ello una visión más precisa de éste:

“the allure given to consciousness, the peculiar pull that an object given to consciousness exercises on the ego; it is a pull that is relaxed when the ego turns toward it attentively, and progresses from

---

p.163 [118]). “the analysis of the intentionality of time-consciousness and its accomplishment is an analysis that works on [the level of] abstractions” (Ibid. p.173 [128]).

<sup>93</sup> El termino motivación no debe entenderse en el sentido tradicional, ligada a un acto voluntario del yo a realizar determinada acción. En el sentido básico de la pasividad, el yo no tiene una incidencia activa, no ejecuta actos, y por esa razón la motivación debe ser comprendida como una determinada dirección o tendencia de la atención del sujeto hacia aquello que lo afecta. Podemos decir entonces, siguiendo a Husserl, que la motivación es en el terreno pasivo lo que la causalidad es en el terreno físico-natural (cf. Husserl 2005 p.235 /189/).

<sup>94</sup> Vale la pena aclarar que, en sentido estricto son los datos hyléticos los que proporcionan está afección, y por tratarse de un estadio previo a la intencionalidad de un objeto ya constituido, resulta más preciso afirmar que lo que afecta es un pre-objeto y no un objeto (es ya en la intencionalidad donde se habla propiamente de objetos, y dado que se está investigando por las leyes que originan la intencionalidad, no puede tratarse de objetos), no obstante la ambigüedad es latente en la propia obra de Husserl pues en ocasiones habla de objetos hyléticos (cf. Gooskens p. 187). Puede decirse entonces que por objeto debe entender la prominencia sensible conformada como una unidad.

here, striving toward self-giving intuition, disclosing more and more of the self of the object, thus striving toward an acquisition of knowledge, toward a more precise view of the object” (Husserl 2001 p.196. [149]) (HUA XI p.149).

Dicha definición conduce a una división crucial: Por un lado, el *darse* [o dación] del objeto (cuando la conciencia se dirige temáticamente – esto es le presta atención- a eso que en un momento anterior estaba sólo afectándole en el fondo), y el *pre-darse* del “objeto” (proto-objeto) (en donde el ‘rayo de atracción’ se presenta, pero el ‘objeto’ permanece inatendido, sin negar con ello la posibilidad de que llegue a ser tematizado posteriormente)<sup>95</sup>. Ahora bien, que se cumpla con éxito este ‘llamado’ depende del grado de intensidad o fuerza de atracción que dicha afección genere en la conciencia. En dicha fuerza afectiva entra en juego la función asociativa de contraste con respecto a las demás unidades materiales presentes en el fondo: “What gives a single prominent datum the priority of affection? Yet in its interconnection, the single datum is dependent upon the others for its affective force, as these are dependent upon it” (Husserl 2001 p.195[150]) Así, se habla en términos de ‘lucha’ continua de los diferentes datos materiales por alcanzar la atención de la conciencia (cf. Ibid. p.196[149]). En consecuencia, lo anterior muestra que la afección no sólo depende de la tendencia o la fuerza de la unidad afectante, sino de la relación de este con las demás fuerzas afectivas de las unidades del fondo perceptual. Por ejemplo, una determinada mancha de color puede llamar la atención en un momento (en el caso de un punto blanco en una pared roja, porque la función de contraste en las unidades blanco-rojo hace posible que se destaque) pero no en otro (un punto blanco en el fondo de colores claros). De esta manera, la afección generada por el dato hylético no puede comprenderse como un proceso aislado, sino que corresponde a un *campo* de sentido configurado y organizado de manera particular (cf. Zahavi 1999 p.119). Esta peculiaridad de la afectividad, según la cual debe entenderse únicamente en el marco de una relación con los demás contenidos que forman parte del fondo perceptual, revelan una característica adicional respecto a la propia idea de la hylé como ‘dato’ material: Ésta no es concebible por fuera de una relación con otros contenidos, de allí que resulte equivocado concebirla como una impresión *aislada* de las otras, pues ello caería en una abstracción (De allí que autores como Gallagher prefieran usar la expresión ‘experiencia hylética’

---

<sup>95</sup> “To be affected by something is not yet to be presented with an object, but to be invited to turn one’s attention toward that which exerts the affection. If it succeeds in calling attention to itself, that which affect us is *given*, whereas it is only *pregiven* as long as it remains unheeded” (Zahavi 1999 p. 116).

en vez de ‘dato’ para evitar la idea de que estos pueden tratarse de manera separada cf. Gallagher 1986 p.141)

Así, la afección puede ilustrarse a través de un ejemplo: Si bien la conciencia está dirigida intencionalmente hacia un objeto, este no aparece en un fondo ‘vacío’: a toda percepción le corresponde un *presentarse* del objeto en relación con otros objetos que le sirven de *fondo*. En este momento estoy ‘dirigido’ hacia el computador, pero también soy consciente -aunque no dirigido atencionalmente a ello- a la mesa, la ventana del costado, a los libros que aparecen junto a él, así como las sensaciones táctiles producto de mi contacto con la silla entre otros. Al cambiar mi atención hacia alguna de dichas cosas, no hay ‘sorpresa’, sino más bien ‘coherencia’ con el momento inicial en el que atendía al computador, de igual forma los contenidos materiales que consolidan dichos objetos se encuentran en una ‘lucha de fuerzas’ por hacerse objeto temático de atención: un ruido suficientemente alto puede hacer cambiar mi atención hacia la ventana, o una mala postura corporal puede redirigir mi atención hacia mi postura corporal. La conciencia puede así ‘dirigir su mirada’ temática hacia alguno de esos elementos del fondo, precisamente porque éstos han estado ‘de modo pasivo’ aprehendidos por la conciencia (si no fuera así nos sorprenderíamos cada vez que dirigimos la mirada hacia algún objeto del fondo, sin reconocer la conexión entre la percepción previa y la presente). En últimas, no ocurre una ‘novedad perceptual absoluta’ sino una continuación concordante con la percepción precedente. Por supuesto, esta concordancia no siempre se da de modo pleno, justamente a partir de esas rupturas de sentido entre momentos de la percepción puede la conciencia reconocer que ‘algo anda mal’, y que puede por ello formar parte de una vivencia ilusoria: “El contorno coexiste allí como un *ámbito de lo previamente dado*, de lo pre-dado *pasivamente*, es decir, de un estar dado previo que siempre está ahí sin que se le agregue nada, sin que se le dirija la mirada captadora, sin que despierte el interés. Toda activación [*Betätigung*] cognoscitiva, todo dirigirse a un objeto singular para aprehenderlo, presupone este ámbito” (Husserl 1980 p. 31)

Más allá de la ley de propagación de la afección (de partes de unidades hacia el todo, por ejemplo, cuando un determinado sonido dirige la atención hacia la melodía completa (cf. Husserl 2001 p. 203 [155]), o del todo hacia las partes, por ejemplo, cuando la totalidad de una ráfaga de luces afecta inicialmente para redirigir la atención hacia una luz particular (cf. Íbid 204 [155]), o del carácter ‘gradual’ de la fuerza afectiva que manifiesta las distintas muestras de vivacidad que una afección

presenta frente a otras (cf. Ibid. 215 [167])<sup>96</sup>, una de las dificultades más relevantes durante la exposición del fenómeno de la afección en los *Analysen* tiene que ver con la prioridad que conserva la afección en relación con las unidades forjadas por las relaciones de contraste y similitud.

En otras palabras, ¿es posible pensar unidades pre-afectivas forjadas únicamente por los niveles de asociación anteriormente indicados (homogeneidad y contraste) o más bien debe pensarse que es la afección el punto de partida que permite dar cuenta de la consolidación de unidades pre-objetivas? Por momentos, Husserl parece sustentar ambas posibilidades. En el primer caso cuando afirma: “Affection presupposes prominence” (Ibid p.195[149]), “affection is now a function of contrast [...] contrast is then to be characterized as the most original condition of affection” (Ibid. p.196[149]). En el segundo caso, cuando señala que “What is constituted for consciousness exists for the ego only insofar as it affects me, the ego. Any kind of constituted sense is pre-given insofar as it exercises an affective allure, it is given insofar as the ego complies with the allure and has turned toward it attentively, laying hold of it. These are fundamental forms of the way in which something becomes an object” (Ibid. p.210 [162]). O “we will hesitate in interpreting something unnoticeable as something that does not exercise an affection at all” (Ibid. p. 211 [163]), “we thus ascribe to every constituted, prominent datum that is for itself an affective allure [acting] on the ego” (Ibidem) (cf Steinbock 1995 p.153). En todo caso, estas dificultades van de la mano con el nivel de investigación pre-atencional en el que se encuentra.

Un aspecto adicional con respecto al fenómeno de la afección surge cuando se indaga, no tanto por los contenidos materiales afectantes, sino por las implicaciones que tiene para el ego afectado. En efecto, la incidencia de la afección en el Polo-yo o yo puro<sup>97</sup> hace que su finalización [*relief*] ocurra sólo cuando la conciencia dirige su atención hacia él (a menos que una nueva fuerza afectiva ejerza mayor tendencia hacia el ego y eventualmente disminuya la fuerza afectiva del primero, pero en todo caso, la consecución de la afección está en generar la respectiva atención de la conciencia) , es decir,

---

<sup>96</sup> El cual permite a su vez postular una definición de lo ‘inconsciente’ en términos de aquello que tiene fuerza afectiva nula a la conciencia (APS 216 [167])

<sup>97</sup> Debido a la reducción fenomenológica, y por los estratos genéticos en los que la investigación se está llevando a cabo, el Yo es entendido como el ego-polo opuesto a la materialidad hylética. Si bien ambos elementos se encuentran en la esfera inmanente de conciencia, su diferenciación será crucial para el surgimiento de la noción de auto-afección en autores como Michel Henry (La siguiente sección profundizará este asunto)

sólo llega a su fin gracias a un particular *comportamiento* del ego. Dicho papel del ego es presentado por Husserl en términos de *contrafuerza* [*Gegenzug*] (*counter-pull*) a las diferentes fuerzas afectantes que luchan por la atención del yo. Así, Husserl distingue, en virtud de las distintas gradualidades de las tendencias afectivas, un mero ‘detectar’ del ego sin que exija con ello un prestar atención en el sentido pleno. “The ego already detects it now in its particularity even though it does not yet pay attention to it by grasping it in an attentive manner” (Husserl 2001 p. 215 [167]). En estos casos, la afección no logra la contrafuerza esperada en el ego, es decir, no se convierte en ‘objeto’ de *interés* (Ibidem). Con lo anterior, la actividad del yo no es *sui generis*, no se origina desde un punto-cero de conciencia, sino que debe entenderse en términos de *respuesta* o ‘reacción’ a elementos particulares (o ‘estímulos’<sup>98</sup> (*Reiz*)) que determinan y afectan el futuro comportamiento del ego:

“By affective force I mean a tendency directed toward the ego, a tendency whose reaction is a responsivity on the part of the ego. That is, in yielding to the affection -in other words, by being ‘motivated’- the ego takes up an endorsing position; it decides actively for what is enticing, and it does so in the mode of subjective certainty” (Ibid. p. 91 [50]).

Podemos señalar como dos grandes consecuencias clave para esclarecer el fenómeno de la auto-afección que: 1) En virtud de las investigaciones pasivas de la conciencia, la noción de dato sensible o hylé material reviste de mayor significación, pues no se entiende ahora como un ‘manejo caótico y arbitrario de impresiones’, sino que entre ellos se generan ya niveles ínfimos de orden y estructura en virtud de leyes de génesis, así como tendencias afectivas hacia el yo<sup>99</sup>. 2) producto de esta configuración pasiva, la idea de hylé como un *dato*, no debe llevar a la idea de que esta puede comprenderse en abstracción de los demás. Al revisar las síntesis pasivas encontramos que estos no

---

<sup>98</sup> El término no debe ser confundido con la versión causal de estímulos reales tratados por la psicología empírica. Así, por ‘estímulo’ se debe entender esta capacidad afectiva de incidir en el ego. (Cf. Husserl 2005 p. 235 /189/).

<sup>99</sup> Mientras para Kant la conformación de unidad es posible gracias a operaciones categoriales llevadas a cabo por el entendimiento sobre el material espacio-temporal sensible, en Husserl las leyes asociativas no corresponden con ‘actividades’ en el pleno sentido del yo sobre el dato sensible. Más aún, y como lo demuestra el fenómeno de la afección, son más bien las unidades conformadas asociativamente las que ejercen una ‘fuerza’ hacia la conciencia con miras a la actividad. Esta característica señala la diferencia crucial entre la ‘estética trascendental’ de Kant y la propuesta de Husserl pues gracias a las síntesis pasivas “Husserl distingue entre un nivel de ‘objetos sensibles’ y un nivel de ‘objetos categoriales’, que resultan de síntesis que se aplican sobre los primeros de manera tal de constituir los correlatos noemáticos del juicio, Kant solo concibe una objetividad articulada categorialmente” (Osswald 2016 p.44). Para revisar la influencia de Kant en las síntesis pasivas (cf. Osswald 2016 p.44) y Husserl 2001 p.410 [275].

pueden entender *sin relación al campo donde tienen lugar*: una mancha blanca adquiere prominencia solo en relación con un fondo oscuro, de allí la expresión de “experiencia hylética” para referirse a esa configuración material en su ‘situación’ particular. 3) Que el ego en tanto polo o contrafuerza de las afecciones, se ve ‘trastocado’ en estas operaciones de síntesis, pues toda posible actividad del sujeto- es entendido ahora como ‘respuesta’ a procedimientos llevados a cabo en los niveles primitivos de la pasividad. No obstante, la noción de hylé material, requieren una mayor dilucidación, pues sin claridad de los mismos no es posible dar cuenta del fenómeno auto-afectivo.

## 3.2 La idea de hylé material como dato o contenido sensible

*“la conciencia es nada sin impresión” (Husserl 2002 p.120 /100/)*

### 3.2.1 Hylé e intencionalidad

El fenómeno de la afección depende del recurso de los contenidos materiales dados en el presente impresional “The primordial source of all affection lies and can only lie in the primordial impression and its own greater or lesser affectivity” (Husserl 2001 p.217 [168]). Sin embargo, la noción de hylé material ha tenido a lo largo de la obra de Husserl importantes ampliaciones (Prueba de ello es el enfoque genético y la esfera de las síntesis pasivas). Por ejemplo, en *Ideas I* la hylé material, expresada en términos de ‘contenido o datos de sensación’<sup>100</sup>, se presenta como aquello que no posee carácter intencional, aunque sea soporte de ella “es *sostén* de una intencionalidad, pero no es él mismo conciencia de algo” (Husserl 1962 p.83 [36]). Dicho soporte radica en que, gracias a su ‘función’ exhibidora, puede manifestar -gracias a una ‘capa animadora’ que les da sentido, a saber, la noesis o vivencia-, una nota sensible de la cosa, esto es, una propiedad del objeto intencional. De esta manera, *Husserl determina a los contenidos materiales y a las propias vivencias como los contenidos ingredientes [Reell] de la conciencia*, a diferencia de los objetos intencionales a los que está dirigida la vivencia -pues estos son no ingredientes-.

Sin embargo, es importante esclarecer la diferencia entre la ‘hylé’ y su rol con respecto a la intencionalidad: Gracias a la reducción fenomenológica, el objeto *real* del mundo junto con sus

---

<sup>100</sup> En sentido estricto, la hylé material debe entenderse como el contenido que tiene la potencialidad de ser formado -aprehendido- por la nóesis y como aquel que no es directamente percibido en los actos de conciencia (cf. Gallagher 1986 p.132)



propiedades físicas es comprendido ahora, en la esfera de la conciencia, como ‘lo percibido en cuanto tal’ y dichas propiedades físicas se entienden ahora como notas sensibles *del* objeto trascendente, y por esta razón, quedan del lado ‘noemático’ de la conciencia. En consecuencia, no tiene sentido afirmar un ‘doble objeto’ (el objeto real y el trascendente), pues éstos son el mismo “El color del tronco del árbol, consciente puramente como el percibido, es exactamente ‘el mismo’ que aquel que antes de la reducción fenomenológica teníamos por el árbol real” (Husserl 1962 p. 236). Sin embargo, la aparición de dicho objeto intencional y en especial de sus propiedades sensibles, entra en relación directa con componentes ingredientes de la vivencia, a saber, los datos hyléticos, pues éstos últimos son los que posibilitan la consolidación de éstas. En otras palabras, la propiedad ‘rojo’ del objeto es posible por los diferentes matices de rojo que aparecen, en tanto datos hyléticos, adscritos del lado ‘noético’ de la vivencia. Por ejemplo, el matiz de este rojo, ligado al determinado punto de referencia que muestra un perfil *de la* manzana, hace posible la exhibición de una propiedad del objeto, a saber, ‘ser de color roja’ (De ahí la diferencia, por ejemplo, entre el matiz de blanco del presente impresional del blanco *de* la pared). Así:

“Este color, puesto entre paréntesis, pertenece al nóema. Pero no pertenece como ingrediente a la vivencia de percepción, aun cuando también en esta encontramos ‘algo de color’ a saber, ‘la sensación de color’, el elemento hylético de la vivencia concreta en la que se ‘matiza’ el color noemático u objetivo [...] sensible “Si llevamos a cabo la reflexión sobre las sensaciones, la que se dirige a los matices, apresamos éstos como datos evidentes y con perfecta evidencia podemos, cambiando de actitud y la dirección de la atención, *ponerlos entre sí* y con las correspondientes notas objetivas en relación, reconociendo su correspondencia” (Ibid. p.236-237).

En conclusión, mientras los datos hyléticos corresponden a una multiplicidad de matices y de escorzos, no pueden confundirse con aquello que terminan exhibiendo, a saber, la propiedad objetiva. No obstante, es claro que debe manifestarse una correspondencia entre ambos. “Los datos hyléticos mismos no entran nunca en el contenido noemático. Pero a todo cambio de los datos hyléticos en función corresponde, en virtud de las funciones noéticas, también *un cambio en el nóema*” (Husserl 1962 Adición XXIV p. 435). Pese a esta concordancia entre la hylé noética y las propiedades noemáticas, es posible reconocer que, mientras la hylé se encuentra en continua modificación en tanto flujo de impresiones, la propiedad intencional presente una vez animada puede darse de manera inalterada (cf. Gallagher 1986 p.134). Debido a que los datos hyléticos se presentan como condiciones previas a la intencionalidad, se afirma que estos son en sentido estricto proto-objetos o ‘pre’-daciones del yo (cf. Husserl 2005 p. 261-262 /214/).

### 3.2.2 La hylé material como esfera de la pura inmanencia de la subjetividad: Crítica de Michel Henry

Esta caracterización de la hylé expuesta en *Ideas I* es motivo de grandes dificultades para Michel Henry. En primer lugar, para este autor, la lectura de la conciencia bajo el lente de la intencionalidad provoca una visión limitada de los contenidos sensibles, pues terminan reducidos a meros ‘datos’ de sensación, y junto con ella, se termina desdibujando la propia esfera de la subjetividad. En efecto, Henry referencia el §85 de *Ideas I* por expresar la posibilidad de una ‘fenomenología hylética’ fruto de la distinción entre elementos ingredientes [*reell*] y no ingredientes de la vivencia (cf. Henry 2009 41). La hylé material se manifiesta como perteneciente a los primeros -al igual que el acto que les da sentido o nóesis-, a diferencia del objeto intencional una vez constituido, que no es ingrediente o inmanente a la vivencia. En palabras de Henry, mientras los puros ‘datos de sensación’ son inherentes a la experiencia subjetiva, el objeto intencional, si bien pertenece a la vivencia, no está contenido en la conciencia<sup>101</sup> (Ibid. p. 42). Por tal razón, rescata Henry la división del propio Husserl entre ‘cualidades sensibles’ que son manifestación de las *propiedades* de las cosas, y la ‘pura vivencia sensible’, es decir, las impresiones que se dan a través de escorzos y matices, ya que de dicha división se extraen importantes consecuencias: La hylé material tiene como rasgo fundamental positivo su ‘pertenencia a la realidad misma de la subjetividad absoluta’ y como rasgo negativo su ‘exclusión de la intencionalidad’ (Ibid. p. 43). Ambas características son ya para Henry motivo de perplejidad, pues, deberá explicarse como la hylé material, como perteneciente a la subjetividad, puede en últimas y gracias a ella, consolidar la intencionalidad y, además, cómo puede ésta pertenecer a la conciencia del mismo modo que el acto intencional que les da sentido (cf. Ibid. 43). Es decir, ¿cómo es posible entonces que la hylé -no intencional- y la noesis o -morphé intencional- constituyan en últimas la región de la subjetividad si ambas tienen una diferencia fundamental, a saber, que una excluye la intencionalidad mientras la otra la alberga?

Para Henry, dada la incompatibilidad entre la hylé material y el acto intencional, la solución a este problema exige un análisis que revele quien le sirve de fundamento a quien, es decir, cuál de las dos

---

<sup>101</sup> Por ejemplo, el árbol que veo no es integro a mi conciencia, como sí lo son los datos de sensación de la vivencia perceptual del árbol: “Cuando percibo un árbol, el árbol no está contenido realmente en la conciencia que lo percibe [...] En la subjetividad misma, no obstante, conviene distinguir a su vez los momentos materiales o hyléticos y los momentos intencionales, los segundos animando a los primeros y dándoles sentido” (Henry 2009 p.42)

-hylé o morphé- en realidad constituye la subjetividad (Ibidem)<sup>102</sup>. La estrategia para resolverlo será entonces concebir -de ser posible- la subjetividad sin impresión material en un acto intencional y luego la subjetividad sin componentes intencionales, pero con hylé, es decir, idear lo que ocurriría sin alguno de los dos componentes que se manifiestan como propios de la subjetividad y revisar de allí si alguno de estos momentos resulta inconcebible para esta, para así consolidarlo como su fundamento (cf. Ibid. p. 44)<sup>103</sup>. La fenomenología propuesta por Henry –su llamada fenomenología material- tiene precisamente como base el ejercicio de ‘reducción’ de toda intencionalidad, es decir, se propone dejar de lado todo tipo de trascendencia, para quedarse únicamente con el componente hylético o material. A pesar de que a Husserl no le fue ajeno a este problema, pues menciona en el párrafo señalado de *Ideas I* la pregunta por la posibilidad de impresiones sensibles sin la capa noética que las anima, y a su vez la concreción de la vivencia intencional sin componente material<sup>104</sup>, para Henry no la termina resolviendo, porque se termina desdibujando el rasgo definitorio de los datos sensibles, esto es, su exclusión de toda intencionalidad, y en consecuencia éstos terminan comprendidos como la ‘materia’ de una forma particular, es decir, termina subordinada a la función de ‘exhibir’ propiedades de objetos, lo cual tiene como consecuencia que la impresión sensible, lejos de revelarse como el fundamento esencial de la subjetividad, se entiende siempre en función de otra cosa, se muestran como dependientes de la capa que les da sentido, de los actos, está en últimas subordinada al objeto:

“la ‘materia’ resulta sobredeterminada por la función que cumple en la totalidad de la vivencia noética en la que se inserta, función que hace de ella justamente una materia para las operaciones intencionales

---

<sup>102</sup> “Si dos esencias difieren absolutamente no pueden promover conjuntamente la homogeneidad de la que toda realidad recibe su posibilidad primordial. Antes bien, dicha homogeneidad implica que se anuda entre ellas cierto vínculo de fundación tal que la una se extiende bajo la otra y, pese a la diferencia, le sirve de apoyo” (cf. Ibid. p.43)

<sup>103</sup> Al respecto puede replicarse que, al menos para Husserl, esta división no es posible ya que el componente hylético no tiene cabida alguna sin las estructuras de conciencia que le dan sentido: ya sea el carácter aprehensor de la nóesis como es señalado en *Ideas I*, o la estructura temporal de la conciencia como lo indican las *Lecciones*.

<sup>104</sup> Reproducimos la cita señalada por Henry de *Ideas I* en la traducción de Gaos: “Quede aquí indeciso si tales vivencias sensoriales soportan en la corriente de vivencias siempre y necesariamente alguna ‘aprehensión animadora’ (con todos los caracteres que ésta a su vez requiere y hace posibles), o, como también decimos, si se hallan siempre en FUNCIONES INTENCIONALES. Por otra parte, dejamos también indeciso por lo pronto si los caracteres esencialmente productores de la intencionalidad pueden tener concreción sin un basamiento sensorial” (Husserl 1962 p. 282 [172] /192/)

que se apoderan de ella y constituyen, a partir de ella y del contenido que les suministra en cada caso, el ob-jeto” (Henry 2009 p. 46).

“la hylé ya no es, en sí y por sí, más que un contenido ciego, y por eso <se da como materia con relación a formaciones intencionales...>: para que éstas, <al animarla>, saquen a la luz y hagan de ella un <fenómeno>” (Henry 2009 p.48).

Esta primacía de la intencionalidad conduce a una modificación del ser propio de la hylé, pues ahora éstos se leen en virtud de su rol en la consolidación de los objetos trascendentes, convirtiéndose en los ‘escorzos’ o ‘matices’ de propiedades de cosas en la percepción, es decir, tomándose sólo por su función ‘exhibidora’. Esta ‘de-yección de la hylé material hacia lo óptico’ para usar las palabras de Henry, ya genera la primera dificultad: Con esta caracterización resaltan diferencias con respecto a otro tipo de sensaciones impresionales como la afección, la volición, y las pulsiones, las cuales no pueden vincularse a una función objetiva (cf. Ibidem). Para Henry, es claro que estas últimas no operan en procura de una constitución intencional, ellas manifiestan ‘la inmanencia radical’, su ser es meramente impresional<sup>105</sup>. No obstante, en la lectura de Henry, Husserl no discrimina entre ambos tipos de sensaciones, esto es, les termina otorgando igualmente un rol intencional:

“lo impresional, lo afectivo, no son en ellas más que ‘datos sensibles’, los cuales ‘se presentan en función de materia’, exactamente lo mismo que los datos sensibles de percepción, a fin de suministrar un contenido al acto intencional que los arrojará fuera de ellos mismos en la verdad del objeto” (Henry 2009 p. 51)

En efecto, Husserl reconoce como contenidos hyléticos no sólo a aquellos que podemos vincular a los sentidos (datos visuales, del tacto, sonoros gustativos y olfativos) sino también experiencias como el placer, dolor o los impulsos (cf. Gallagher 1986 p.132). Sin embargo, ¿lo anterior implica que la hylé material sea entendida únicamente en su aporte a las propiedades intencionales? Por ejemplo, es posible afirmar que no todo dato hylético tenga que llegar a ser objeto de aprehensión por la noesis (cf. Ibid. p. 134).

Sin embargo, dada la incompatibilidad entre la hylé material no-intencional y la vivencia -o acto que les da sentido a dichas sensaciones- intencional, resulta cuestionable que ambos elementos

---

<sup>105</sup> “Por el contrario, en el caso de las vivencias afectivas y pulsionales, su inmanencia radical, es decir, el ser impresional en cuanto tal, en cuanto que excluye en sí toda trascendencia, debería poder ser reconocido más fácilmente. En Husserl sucede lo contrario” (Henry 2009 p. 50).

constituyan ‘la unidad’ de la subjetividad. Por tal razón, Henry se pregunta si el elemento puramente impresional, prescindiendo de su rol intencional, tiene algún sentido fenomenológico. Para Henry, el gran problema de la fenomenología de Husserl reside en dar cuenta de esta ‘revelación original de la subjetividad absoluta’ de la hylé material, pues si el acceso a ella depende de la reflexión -que implica ya un acto intencional-, queda reducida al ‘escorzo’ de un objeto en un acto perceptual; y si el acceso a dicha subjetividad es ‘previa’ a toda reflexión, se debe reconocer que no es posible conocerla: dado que la reflexión es la única vía posible de *conocimiento de conciencia*, la manera de darse el dato en su originalidad -es decir, sin su función como materia de un objeto- nos es inaccesible (cf. Henry 2009 p.51) ¿Cómo resolver esta limitación y de qué manera entender esta dación?<sup>106</sup>.

Husserl termina pues, a ojos de Henry, subordinando la hylé a lo noemático, a la constitución del objeto trascendente, y con ello, se le oculta la manera en que se da la subjetividad originariamente, se le termina escapando la propia subjetividad (cf. *Ibid.* p. 52). La gran contradicción está en que Husserl distinga la hylé material ‘informante de propiedad de cosas’ de la hylé en su ‘pura materialidad’, la mera afección o impresión, y que posteriormente analice toda impresión sensible (incluyendo los sentimientos y las sensaciones volitivas) en su rol intencional. Con ello, el propio acto del sentimiento y la voluntad termina equiparándose al acto perceptual:

“El golpe de mano de la fenomenología husserliana, tanto más brutal por inconsciente, radica en interpretar siempre y en todo momento el poder de revelación de lo impresional y afectivo como tal, de «esta función en contraste con el carácter informante», es decir, de suyo excluyente de toda intencionalidad, como constituido precisamente por ésta. Tan pronto como la afectividad es considerada desde el punto de vista fenomenológico como relevante, no es en sí misma, por su afectividad, como lleva a cabo la obra de la revelación, sino en tanto en cuanto participa de la esencia general de la conciencia, en cuanto que es intencional” (Henry 2009 p.53)

En últimas, se muestra que aquella posibilidad tan sólo planteada por Husserl de realizar una fenomenología material -en contraste con la fenomenología noética o intencional- no es posible de seguir su fenomenología, pues las vivencias de conciencia, es decir, los actos que forman parte de ésta y que son ya intencionales, terminan absorbiendo el interés del quehacer fenomenológico:

---

<sup>106</sup> “En la vivencia de percepción... se hallaban [los contenidos materiales] contenidos en calidad de momentos reales, pero no estaban percibidos, no estaban aprehendidos como objetos. ¿Cómo lo estaban pues?” (Henry 2009 p. 51)

Recordemos que su propósito y punto de partida es revelar el darse -o dación- de cosas en la conciencia. El análisis de la conciencia en la fenomenología de Husserl está entonces en función de su propiedad intencional (cf. Ibid. p. 56). Sin embargo, el problema va mucho más lejos: La fenomenología de Husserl y su pretensión de dar cuenta de las condiciones que hacen posible la experiencia, -de allí su carácter trascendental-, termina trastocado al omitir la materialidad como fuente de investigación, pues esta materialidad es condición de toda experiencia. Si toda constitución de cosas ‘ajenas a la conciencia’ depende de datos ‘sensibles’ que son inmanentes a ella<sup>107</sup>, se entiende porque Henry afirma que “Todo es trascendente pero lo trascendente es de suyo primordialmente no trascendente” (Ibid. p. 57). pero ¿Cómo es esto posible? Porque, si bien la impresión sensible puede llegar a revelar, en la mayoría de las ocasiones, rasgos de propiedades de cosas -esta es justamente su rol intencional-, sabemos que en sentido propio éstos carecen de intencionalidad, y por tanto deben ‘darse’ a la conciencia como no-intencionales (como afectividades), pues esto es condición para que posteriormente puedan ser vistos como exhibidores de rasgos de objetos (cf. Ibid. p.59). ¿Cómo es posible, se pregunta Henry, este darse originario -también expresado en términos de auto-donación de los contenidos materiales? Para este autor es posible en razón a una ‘organización interna’ de las sensaciones, pues estas obedecen ciertas reglas, pues sin estas no sería posible comprender como pueden ser dotados de sentido por los actos en los que hacen aparición.

---

<sup>107</sup> Vale la pena reiterar aquí la distinción entre contenidos inmanentes y elementos trascendentes de conciencia. El objeto intencional -aquello a lo que está dirigido el acto consciente- claramente no puede confundirse con un contenido ‘inherente’ [Lo que en Gaos se traduce como ‘ingrediente’, y en el texto de Henry ‘real’ la expresión en alemán es *reell*] de la conciencia. Si vemos la manzana, reconocemos que el objeto, la cosa manzana, no ‘existe’ a la misma manera que un recuerdo, en la conciencia. Nadie dirá que el mundo ‘está’ en la conciencia, pues reduciríamos el mundo a contenidos de un sujeto, caeríamos en un solipsismo. Decimos mejor que la manzana, el objeto del mundo, es ‘ajeno’ a la conciencia, aunque forme parte del acto intencional, pues no puede darse un acto de percepción sin objeto al cual dirigirse. Caso contrario con el acto de percibir y los contenidos materiales – que sí son inherentes a la conciencia- pues éstos no se hallan en el mundo, su ‘realidad’ solo tiene sentido en una conciencia. El reto para Husserl es mostrar como a partir de lo inmanente -los datos y los actos- se constituyen objetos trascendentes. Justamente por esta preocupación Henry cuestiona la lectura de los datos materiales -enfocada en su función trascendente- sin apelar a lo que hace que ellas se destaquen como lo propio de la subjetividad: Su rechazo a toda intencionalidad. La afectividad aparece entonces como el rasgo propio del contenido impresional en su ‘pureza’.

### 3.2.3 La hylé sensible a la luz del método genético (*Análisis y Manuscritos C*)

La crítica de Henry manifiesta la necesidad de una mayor comprensión de los contenidos materiales y su rol como componente primigenio de la subjetividad. Sin embargo, en Husserl se manifiesta igualmente este interés por delimitar su naturaleza, si tenemos en cuenta sus análisis sobre la esfera de la pasividad. Así, con la apertura de la investigación gracias al método genético en los *Analysen*, la hylé material es comprendida ahora en función de conformaciones de unidades de campos de sentido particulares [*Sinnesfeld*] gracias a relaciones de homogeneidad y contraste (la multiplicidad de datos visuales conformando un campo visual particular, los datos táctiles estableciendo campos táctiles por leyes de asociación etc) junto con el carácter afectivo que éstas provocan hacia el ego (cf. Husserl 2001 p.199 [151]). En otras palabras, el análisis genético dará muestras del modo como los propios datos hyléticos se configuran -en la esfera pasiva de la conciencia- para la conformación de unidades pre-objetivas junto con las leyes que la hacen posible. Sobre este respecto, Husserl rescata la asociación primordial provocada por la temporalidad de la conciencia (en vínculos como la sucesión o la coexistencia), pues en virtud del carácter continuo de la conciencia se generan síntesis entre los distintos datos hyléticos del presente impresional “each impressional special-field is a unity of temporal becoming, coming into being and passing away, whereby relatively enduring coexistences are formed as groups, into which possibly new terms enter, excluding others” (Ibid. p. 199 [152]). Es decir que, el dato sensible en su nivel más básico se unifica con el próximo dato sensible del continuo temporal y dicha síntesis posibilita la fusión entre múltiples datos hyléticos para la consolidación de campos de unidades de sentido [*Sinnesfeld*]. En virtud de esta asociación originaria, que hace posible la duración de determinados contenidos sensibles, Husserl llegará a afirmar que la asociación provocada por la estructura temporal no está intercedida por la afección (cf. Ibid. p.208 [160])<sup>108</sup>. Sin embargo, todo campo de unidad debe su función como soporte intencional por el grado de afección que ejerce sobre el yo, es decir, que toda constitución objetiva llevada a cabo por la conciencia debe cumplir las condiciones de la afección, debe ejercer determinada motivación hacia el ego:

---

<sup>108</sup> “...hyletic fusion must be carried out in the fixed necessity of temporal constitution, a hyletic fusion arising from original continuity as successive fusion, and again without any accomplishment from affection. [...] Every sense-field for itself is such a unity, constituted without any affection” La idea ya estaba presente en la investigación estática cuando Husserl reconoce la necesidad de extensión de los datos sensibles en virtud de la temporalidad. (Cf. *Ideas I* 191).

“What is constituted is constituted for the ego, and ultimately, an environing-world that is completely actual is to be constituted in which the ego lives, acts, and which, on the other hand, constantly motivates the ego. What is constituted for consciousness exists for the ego only insofar as it affects me, the ego. Any kind of constituted sense is pregiven insofar as it exercises an affective allure [...] These are fundamental forms of the way in which something becomes an object” (Ibid. 210 [162])

En otras palabras, si bien es posible considerar niveles de asociación de los datos hyléticos en la esfera puramente temporal, es gracias a su carácter afectivo que tienen relevancia intencional, esto es, que puedan llegar a convertirse en propiedades de un objeto. Toda constitución de objetos debe su lugar a la afección de los contenidos. A pesar del reconocimiento de funciones asociativas y afectivas del material hylético en la esfera pasiva, la crítica de Henry se mantiene, pues ésta (la hylé) se encuentra subordinada a la función de constitución de objetos, la afección del material se entiende entonces como aquella que hace posible la constitución objetiva. Aún más, si se atiende a la descripción de la hylé material en textos como los manuscritos posteriores sobre la constitución del tiempo (en adelante *Manuscritos C*)<sup>109</sup>, puede observarse un deslinde mayor entre la hylé material y la esfera subjetiva, pues ésta [la hylé] ya no es comprendida como perteneciente únicamente a la esfera inmanente, sino que corresponde a su vez al primer elemento ajeno (*ichfremde*) a la conciencia (cf. *Hua Materialen VIII C3 Nr.23 p. 130*)<sup>110</sup>. Es decir, si bien estos datos pertenecen a la esfera subjetiva, corresponden al núcleo [*Kern*] que hace posible lo ajeno al yo. En palabras de Zahavi:

“It is an *immanent* type of alterity which manifests itself directly in subjectivity, which belongs intrinsically to subjectivity and which subjectivity cannot do without. Nevertheless, the hyle remains foreign. It is not produced by me but is a domain which escapes my control!” (Zahavi 1999 p.126).

Por esta razón, Husserl distingue: una proto-hylé (*Urhyle*) el cual constituye el contenido material en abstracción sintetizado sólo temporalmente (también expresado en términos de núcleo [*Kern*] y asociado al sentido expresado de hylé en *Ideas D*); una hylé de sensación, (*Empfindungshyle*) en la cual ya hace presencia la fuerza afectiva hacia el ego, y la hylé natural (*naturale hyle*), la cual se encuentra revestida de sentido intencional y por ello es caracterizada como nota sensible o aspecto

<sup>109</sup> *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C Manuskripte*

<sup>110</sup> „Ich reduziere auf die urimpressionale immanente Sach-Gegenwart, auf die „ichfremde“, nämlich die immanente Hyle (Empfindungssphäre)“ (Manuscritos C3 Nr. 23 p.130).



*de* un objeto (cf. Osswald 2014 p. 108). Sin embargo, ¿cómo comprender esta ambigüedad -entre el carácter subjetivo y a la vez ajeno al yo- del contenido material? Podemos aceptar una de las dos posturas siguientes: Por una parte, que esta descripción de la hylé como alteridad del yo puede entenderse como una ‘ruptura’ en los niveles más básicos de conciencia entre un lado referente al yo, y un lado no-yoico. Si esto es así, se hace claro que en el fenómeno de la afección el contenido material se presenta como ‘opuesto’ a la conciencia en la medida que ejerce una ‘fuerza’ sobre él: así, el fenómeno de la afección separa lo que afecta de lo afectado, por lo que resulta necesario descartar el primer acercamiento de la hyle como esfera de la pura inmanencia, es decir, hay que aceptar que la hyle no es contenido ingrediente [*Reell*] de conciencia (Kortooms p. 238 y Zahavi p. 118) Esta idea va en consonancia con las críticas acerca del carácter abstracto de la propia noción de hylé, pues no hay como tal una referencia directa de ésta *en* la conciencia. Si no hay dato hylético en la conciencia, debe concluirse que esta sólo forma parte como contenido revelador de una propiedad de un objeto (cf. Gallagher 1986 p. 140): Bajo esta crítica, no hay como tal un campo pre-objetivo de ‘color rojo’, porque nuestra experiencia consciente es ya intencional, el dato hylético resulta entonces una abstracción de la propiedad del objeto color rojo *de* la manzana. Así, esta se encuentra en realidad del lado noemático -y no noético- de la experiencia<sup>111</sup>. En consecuencia, bajo esta lectura, la esencia de la hyle no reside en su ausencia de intencionalidad como en *-Ideas I-* sino en ser el centro desde el cual parte toda constitución extraña al yo [*Ichfremde*], esto es, en su función ‘noemática’. Sin embargo, esta caracterización de la hyle como *alteridad* del yo entra en conflicto con la idea de Henry según la cual ésta es fundamento de la subjetividad y de paso, anula cualquier posibilidad de auto-afección (pues la afección es generada por algo otro a la conciencia). De igual manera, esta lectura ocultaría el hecho de que no todo dato hylético puede ser reducido a ‘cualidad’ de un objeto, como en los casos de las sensaciones corporales, las cuales no puede decirse que corresponden a propiedades de un objeto -salvo si se defiende la idea de que estas corresponden únicamente a cualidades del cuerpo como un objeto físico, hecho que no obstante es descartado por el propio Husserl. En últimas, termina omitiendo la propia distinción realizada por Husserl entre las sensaciones que permiten la constitución de rasgos de objetos, de las sensaciones que carecen de

---

<sup>111</sup> “In other words, hyletic data turn out to be, as Merleau-Ponty, Gurwitsch, Asemissen, and others had suggested, sense-qualities that belong to the objective world and that appear intentionally in the noematic correlates of noetic acts” (Gallagher 1986 p.140)

dicha forma de aprehensión (cf. Husserl 2005 p.89 /57/) (cf. Husserl 2014 /119/ p.133) (cf. Gallagher 1986 p. 144)<sup>112</sup>.

Por otra parte, si bien Husserl se ocupa principalmente de la función intencional del contenido material, hay una esfera de la pura inmanencia que es descrita en *Ideas I* y que corresponde con la proto-hyle, la cual no es reducible a la intencionalidad. A pesar de que ésta última sea una ‘abstracción’, resuena el problema por su acceso fenomenológico y su papel como núcleo de la hylé de sensación [*Empfindungshyle*]. Así, podemos señalar entonces que no sólo la hyle material tiene una función noemática, sino que, en virtud de su carácter subjetivo, también contribuye a la constitución del propio yo, y en esa medida también necesita ser explicada. ¿Cómo resolver entonces esta ambigüedad de la hylé, a saber, que es tanto núcleo de lo ajeno a la conciencia y al mismo tiempo corresponde a lo puramente subjetivo?

### 3.3 Hylé y cuerpo: Tránsito a la auto-afección corporal

Dado que la *hylé* forma parte de la experiencia subjetiva, y todo dato material posee carga afectiva, toda afección es ya un modo de auto-afección (cf. Depraz p. 89)<sup>113</sup>, es decir, que si bien la hyle material afectante es ‘ajena’ al *yo puro* en estos niveles genéticos de investigación, es a su vez un componente propio de la subjetividad, y en esa medida cada encuentro con lo ‘ajeno’ en este nivel primitivo trae consigo una determinada experiencia subjetiva (un *feeling particular*): La hylé manifiesta esa tensión como experiencia puramente subjetiva (en el caso de los sentimientos, por ejemplo), y como componente clave para la intencionalidad de objetos (como los datos de los campos visuales o auditivos).

Para Zahavi, si bien estas unidades materiales no corresponden propiamente a objetos constituidos *trascendentes* a la conciencia, son componentes *extraños* al yo indispensables para la auto-manifestación de la subjetividad: Si no es posible ninguna auto-afección del ego sin el encuentro con lo ajeno, el yo tiene experiencia de sí mismo en el contacto con este, de allí que la hyle material constituya ese nivel primitivo de extrañeza que hace posible, en últimas, la constitución del mundo

---

<sup>112</sup> La relación entre el dato hylético y la descripción fenomenológica del cuerpo será tratada con mayor detalle en el capítulo siguiente.

<sup>113</sup> “If we are always affected by ‘something other’ than ourselves, in particular another self, or even ‘something alien’ in ourselves, then self-affection is an ‘hetero affection’”

y con ello del sujeto mismo (cf. Zahavi 1999 p. 121). Sin embargo, podemos señalar de lo anterior al menos dos problemas: por un lado, que aún queda por dilucidar cómo es posible la transición de la proto-hyle a la hyle de sensación, es decir, cómo los contenidos de sensación logran generar la tendencia afectiva hacia el ego (aunque Husserl apela a la configuración del campo y las relaciones de contraste y similitud, vale la pena cuestionar si estos son suficientes para establecer la afectividad de dichos componentes), y por otro lado, sigue sin discriminarse la esfera material de los sentimientos como contenidos irreducibles intencionalmente, es decir, aún queda por esclarecer la diferencia entre los datos hyléticos que procuran una posterior propiedad de objetos, frente a la hyle intrínseca a la esfera del yo como los sentimientos o sensaciones de dolor o placer<sup>114</sup>.

En el fondo del análisis sobre la hyle material se encuentra la dificultad de reconocer el acceso mismo a esta esfera pre-intencional. ¿Debemos afirmar que son las unidades materiales pre-objetivas las que terminan afectando a la conciencia? ¿No decimos ya que el objeto intencional es aquel que me afecta, y que la noción de hyle de sensación conlleva un nivel de abstracción no dada en la experiencia?<sup>115</sup> Por ejemplo, en *Ideas II* Husserl señala que es propiamente el objeto intencional el que ejerce determinada atracción hacia el yo, en el marco de las relaciones de motivación entre las cosas y la persona:

“Fenomenológicamente, las unidades-*cosa* (las unidades noemáticas) son puntos de partida de tendencias más o menos ‘fuertes’. Ya como concientes, pero aún no captadas (rondando en el fondo de la conciencia), atraen al sujeto hacia sí, y si la ‘fuerza estimulante’ es suficiente, el yo ‘sigue’ el estímulo, ‘cede’ y se vuelve; luego ejerce sobre ellas actividades explicitantes, conceptualizantes, teóricamente judicativas, valorativas, prácticas” (Husserl 2005 p. 235 Hua IV /189/)

<sup>114</sup> Por último, tanto Zahavi como Henry, reconocen que la noción de hylé material no es del todo claro para el mismo Husserl, y que por ende su fenomenología reviste de problemas si no se esclarece y se ocupa suficientemente sobre ella (cf. Zahavi 1999 p.121 nota 59.)

<sup>115</sup> En efecto, podemos afirmar que es el objeto el que nos afecta en primer lugar, (pues es lo dado fenomenológicamente y sólo por medio de la reflexión reconocemos que dicha afección fue posible por el dato hylético correspondiente) “La cosa es lo primero que nos afecta; sólo secundariamente, al desviarnos de la cosa por una reflexión, nos afecta la perspectiva o , al volver sobre la cosa, los colores sensibles determinados por el acto de fundación de las funciones de evidencia” (*Lógica formal y Lógica trascendental* p. 298). La reflexión nos permite apreciar que la afección ocurre gracias al proto-objeto formado pasivamente, pero en la experiencia de conciencia en la que hablamos de un yo activo, decimos con razón que es la cosa -el objeto intencional- el que nos *afectó*. Es pues gracias a la respuesta del ego en la atención la que determina la constitución del objeto. Husserl reconoce aquí las críticas consignadas por autores como Merleau-Ponty, Sartre y Smith (cf. Gallagher 1986 p.138-140).

“Los objetos experimentados del mundo circundante son tan pronto atendidos, tan pronto no, y si lo son, ejercen entonces un ‘estímulo’ mayor o menor, ‘despiertan’ un interés y gracias a este interés una tendencia a volverse, y esta tendencia se desahoga libremente en el volverse o se desahoga solo tras haber debilitado o superado tendencias opuestas, etc. Todo ello ocurre ENTRE EL YO Y EL OBJETO INTENCIONAL” (Ibid. p.263 /216/)<sup>116</sup>.

Además, ¿en qué medida los “estímulos” sensibles configuran a la propia conciencia, al yo? ¿Cómo en últimas el mundo -en tanto aquello que se le opone o es ajeno al yo- termina configurando a un sujeto y que repercusiones tiene para la experiencia pasiva de sí mismo? Un problema adicional se presenta una vez se considera la amplitud de sensaciones que pueden ser descritas en una experiencia de conciencia ¿es acaso posible considerar que las sensaciones del tacto, la vista o el gusto, deban tratarse indiscriminadamente como generadas por la hylé?, en otras palabras, ¿que hace posible la unidad hylética de tales campos si sus ‘contenidos’ materiales difieren completamente? (dadas la diferencia con respecto a sus contenidos, pues lo visto, lo escuchado o lo tocado parecen tratarse de ‘materialidades’ de distinta naturaleza). La situación se complica cuando se consideran *otro tipo de sensaciones* que no refieren a un órgano sensorial concreto o a una localización corporal particular, como la sensación de hambre o cansancio, de placer o dolor, bienestar o malestar o los mismos sentimientos mencionados por el propio Husserl (cf. Husserl 2005 p.192 /153/). De esta manera la variedad de contenidos materiales posibles dificulte su presentación. Así ¿es la ley de la asociación por homogeneidad y contraste suficientes para explicitar como se generan *todas* las síntesis de múltiples datos hyléticos? Es decir, ¿qué hace posible que se consoliden determinadas síntesis de unos datos con otros si parecen ser de ‘clases’ distintas? (por ejemplo, la asociación de lo visto y lo escuchado como perteneciente a un mismo objeto).

Una manera de comprender de mejor modo esta ambigüedad del contenido es provista por Gallagher (1986). Para él, es preciso evitar considerar la materialidad unilateralmente del lado noético o noemático, ya que con ello se oculta su principal característica a saber, que corresponden a *experiencias somaestésicas o propias del cuerpo*. Así, la ambigüedad de la hyle (como contenido subjetivo pre-objetivo) se entiende mejor cuando se la vincula a la corporalidad en la que se manifiesta. Por tal razón, para Gallagher no tiene caso considerar la hylé como un contenido que está

---

<sup>116</sup> Lo anterior daría cuenta que la esfera de la afectividad no se restringe a los niveles ínfimos de la pasividad, sino que llega a permear las relaciones ‘superiores’ entre sujeto y objeto, como el caso del mundo espiritual. (La profundización sobre esta ampliación del ámbito de la afección en el Cap. V)

del lado noemático -como cualidad de una cualidad de un objeto- ni como un contenido inmanente a la conciencia -cayendo con ello en un nivel abstracto de indagación-, sino que el camino para su comprensión reside en su naturaleza ligada al cuerpo: Así, la experiencia hylética es expresión de la experiencia corporal, del *cuero vivo*. Con lo anterior cuestiones como las señaladas por Henry (por ejemplo, que el dato hylético entendido como mero dato de un objeto intencional pierde de vista la primacía de éste como sentimiento auto-afectivo) podrían ser exploradas y explicadas sin acudir a su fenomenología radical. De este modo, la ambigüedad de la hylé ocurre no porque esté en la conciencia y en el objeto, sino porque es expresión del cuerpo el cual tiene de por sí este doble carácter subjetivo-objetivo (cf. Gallagher p.144).

“Hyletic experience<sup>117</sup> is originally a somesthetic experience -an experience belonging to the lived body. It is *really* transcendent to consciousness; but this does not mean that it is objectively, or noematically, or intentionally transcendent” (Gallagher 1986 p. 144)

Al anclar la hylé a una experiencia corporal a) esta no sucumbe a las críticas de una posible ‘abstracción’ frente a su análisis puramente afectivo-temporal b) Permite comprender las peculiaridades de distintas formas de sensación facilitando su clasificación (ubiestesias, sensaciones de dolor o placer, sensaciones ancladas a órganos sensoriales etc (cf. Gallagher 1986 p.142 y las variedades de experiencias hyléticas). C) La propia ambigüedad de la hyle como subjetivo-objetivo se entiende mejor porque el propio cuerpo posee esta caracterización (El cuerpo como cosa física y el cuerpo vivido).

Pese a la necesidad de articular el análisis fenomenológico de la hylé con la corporalidad -situación que resalta Gallagher como una crítica al tratamiento de la misma llevada a cabo por Husserl, aunque desde Husserl puede establecerse esta conexión- no comparto la idea de que en razón a ello la hyle deba reconocerse como ‘trascendente a la conciencia’ (si bien no trascendente a la manera de un objeto), debido a su naturaleza intrínsecamente corporal. En efecto, para Gallagher el cuerpo queda

---

<sup>117</sup> Gallagher concede que el término ‘dato hylético’ puede llevar el equívoco de considerar a éste como si fuera un ‘contenido’ dado en aislamiento de los demás contenidos, en vez de considerarlo en el marco de un campo unitario de sentido, como el mismo Husserl aclara en los *Análisis (Sinnfeld)* bajo la idea, por ejemplo, que la afección sólo tiene lugar por las relaciones de contraste con los demás contenidos del campo sensorial, por esa razón el autor considera más conveniente apelar a la expresión ‘experiencia hylética’ para capturar este aspecto unitario entre el campo material.

en un ‘lugar oscuro’ de comprensión producto de la reducción fenomenológica, y por esta razón este tipo de experiencia se encuentra en un lado ‘anónimo’ vagamente determinado de la conciencia. Sin embargo, el hecho de que sea anónimo no implica el nivel de trascendencia que le es atribuida: Precisamente el campo de la experiencia pasiva pre-atencional permite dar su lugar a este tipo de experiencias. Adicionalmente, de considerarse que la epojé trascendental que nos abre el camino de investigación deja de lado el cuerpo, puede culparse de caer en un nivel de abstracción carente de sustento fenomenológico, cómo es señalado por varios críticos de este concepto de hylé en Husserl (siendo quizá el más representativo Merleau-Ponty cf. 1993 Intr. I y II). El problema, como bien es señalado por Henry (y expresado también por Gallagher 1986), está en que pensar la hylé *solamente* como de una propiedad de un *objeto* intencional hace perder de vista toda la complejidad que tendría la hylé como sensación, situación que nos vincula directamente con la experiencia de sí corporal.

En consecuencia, si la hylé corresponde a aquel primer elemento ajeno al yo (en un nivel proto-objetivo), resulta ser el núcleo que hace posible, tanto la constitución de objetividades en la medida en que permiten consolidar sus propiedades, como la constitución del sujeto experimentante debido a la afectividad ligada a este. Dada la diversidad de sensaciones, una adecuada clasificación de los contenidos materiales de la experiencia depende de una fenomenología de la experiencia del propio cuerpo, pues es gracias a esta que se comprende, de modo concreto, como la experiencia de sí mismo y del otro se hace posible. En efecto, Zahavi expone esta mutua dependencia entre la auto-afección y la constitución de lo ajeno al yo a partir de las investigaciones sobre la experiencia del propio cuerpo, pues la constitución de los objetos espaciales va de la mano con una autoconstitución del cuerpo (cf. *Ibidem*). Prueba de lo anterior es que cada dato de sensación (que puede llegar a manifestar propiedades objetivas) se articula con una determinada configuración cinestésica particular (cf. Zahavi p.120). En otras palabras, la posibilidad de experiencia de objetos en la percepción va acompañada de una experiencia de *si* corporal, es decir, es en esta interacción *en una misma experiencia* que hablamos de la constitución de los objetos del mundo y de la conciencia de mí cuerpo “The world is given to us as bodily investigated, and the body is revealed to us in exploration of the world” (Zahavi *Ibid.* p.123), en últimas, así como toda experiencia de datos hyléticos (que corresponde al nivel más básico de alteridad), es posible por las cinestesis (esto es, de una experiencia del propio cuerpo), toda experiencia del cuerpo vivo entra en relación con una serie de datos materiales ajenos a éste. En efecto, Husserl es enfático en señalar que la experiencia de sensaciones debe su lugar a la presencia de un cuerpo y por esa razón deben pensarse de manera simultánea: “La ocurrencia de sensaciones en una monada es dependiente de un cuerpo físico en su entorno natural, por tanto, de cierta regulación subjetiva [...] Es seguro que toda existencia de

sensaciones remite a lo corporal” (Husserl 2005 p. 344 /295/). Si el carácter temporal de la conciencia depende del dato sensible que hace posible la impresión, y el ‘dato’ sensible depende en últimas de una experiencia corporal, entonces es necesario articular, para dar cuenta del fenómeno auto-afectivo, la forma temporal de la conciencia con la corporalidad y la experiencia hylética (cf. Husserl 2005 p.344 / 295/).





## 4. Auto-afección y cuerpo.

“LO ANIMICO TIENE UNA VENTAJA Y ES LO ESENCIALMENTE DETERMINANTE DEL CONCEPTO DE YO” (Husserl, E. 1997 p. 129 /94/).

“La vida del alma es un flujo” (Hua IV p.171 /133/)

### Introducción

Al buscar describir el fenómeno de la auto-afección a través de las investigaciones sobre la temporalidad en Husserl, se hizo relevante explicitar la naturaleza de la impresión primal (como perteneciente a la estructura temporal de la conciencia) y con ello el contenido sensible o *hylé* material que la hace posible. Ahora bien, la consecución de dicha materialidad sólo es posible gracias al cuerpo, es decir, que los componentes materiales, cruciales para la consolidación de propiedades de *objetos* intencionales, (esto es, de la conformación de lo ajeno al yo) se articulan a su vez con *experiencias corporales* particulares, como por ejemplo, con un determinado sistema de cinestias: En efecto, determinados movimientos se coordinan necesariamente con determinados datos sensibles (ya sea visuales, táctiles o auditivos). En consecuencia, si lo que se busca es describir la naturaleza de la auto-afección, es necesario acudir a las investigaciones acerca de la experiencia del propio cuerpo, ya que de lo contrario podría caerse en una ‘falsa abstracción’ no solo en lo que respecta a este fenómeno, pues se dejarían de lado toda una serie posible de experiencias pasivas de sí mismo, sino con respecto al modo como la esfera subjetiva se constituye *junto con* la experiencia de lo ajeno (cf. Zahavi 1999 p.91). Así, podemos afirmar que en virtud de que no puede haber auto-afección sin impresión, impresión sin contenido hylético, ni contenido hylético sin *cuerpo*, es necesario indagar por la experiencia de este último (cf. Zahavi 1999 p. 126).

Puede replicarse que el cuerpo, si bien corresponde a aquello que podemos llamar ‘subjetivo’, no puede confundirse con las vivencias y los datos hyléticos que son los componentes primigenios de la subjetividad, por ser aquello que ha permanecido luego de la reducción fenomenológica. En efecto, Husserl señala la diferencia entre los actos o vivencias de las sensaciones corporales, en razón a que

el cuerpo puede tomarse como lo ‘enfrentante’ del yo (cf. Husserl 2005 p. 367-368 /317/). Sin embargo, y como señala Welton, si se descarta el cuerpo como componente primigenio de la subjetividad, se debe prescindir junto con ello de toda materialidad, pues estos últimos solo son posibles por los primeros. Si esto es así, la reducción fenomenológica pondría entre paréntesis más de lo que querría aceptar, pues sin materialidad no queda contenido alguno de conciencia. En otras palabras, el dato hylético, en tanto residuo de la reducción fenomenológica, no puede dejar de lado la corporalidad que la hace posible. Por esta razón, debe entenderse las vivencias, la hyle y el cuerpo como lo propiamente subjetivos: la alusión al cuerpo como ‘enfrentante del yo’ se entiende cuando se reconoce que el *cuerpo* vivo [Leibkörper] puede llegar a ser comprendido como *cuerpo físico* [Körper] por medio de un cambio de actitud o ejercicio de reflexión que, en ese caso, lo pone como lo ‘opuesto’ al yo. De hacer esto, el cuerpo presenta propiedades físicas como el resto de las cosas materiales, a diferencia de las vivencias y la hylé que no se presentan, por ejemplo, por medio de matices o desde una perspectiva limitada (Welton 1977 p. 68 n. 13). Si bien el cuerpo puede entenderse como ‘opuesto’ al yo, sólo es posible en tanto *cuerpo físico* [Körper] y no como cuerpo vivo [*Leib*] “También mi cuerpo me hace frente en cuanto *cuerpo*, pero no en cuanto cuerpo; el golpe que alcanza mi mano, mi cuerpo, me alcanza ‘a mi’” (cf. Husserl 2005 p. 367 /317/)

Por tanto, lo anterior no debe conducir a la idea de que el cuerpo, por constituirse gracias al encuentro con lo ajeno a él, reviste de una naturaleza idéntica al resto de objetos del mundo. Si bien podemos describir en ‘tercera persona’ aspectos particulares de nuestro cuerpo como una cosa material, esto es como un cuerpo *físico*, ello no agota la experiencia de dicho cuerpo como *subjetivo*, como *mío*: la experiencia de *mi* cuerpo está provista de una riqueza adicional frente a la experiencia de meros objetos. Al indagar por esta experiencia de sí corporal, se transita hacia una investigación del *cuerpo vivo o animado*, lo cual tiene repercusiones en la descripción de la auto-afección, pues lo que se busca es describir el cuerpo en tanto experiencia subjetiva y no como *objeto* físico de la naturaleza. El interés del presente capítulo está en revisar cómo la descripción de la experiencia del propio cuerpo en Husserl aporta a la comprensión de la auto-afección.

## 4.1 Ampliación de la investigación a la experiencia del cuerpo vivo [*Leib*]

### 4.1.1 Indagación por el ser animado y concepto doble de cuerpo (Husserl 2005 p. 159-164-182)

La fuente principal a la que se acude a la hora de dar cuenta de la descripción fenomenológica del cuerpo en Husserl corresponde con los alcances llevados a cabo en *Ideas II*<sup>118</sup>. En dicho texto, no sólo se hace explícita la importancia del cuerpo en la constitución de cosas materiales, sino que se describen los rasgos peculiares de los seres animados por medio de su corporalidad. En efecto, si bien el propósito de la primera sección de *Ideas II* consiste en la descripción del modo como se constituye la naturaleza material, es decir, busca dar cuenta del modo como aquello a lo que se encuentra dirigida la conciencia en la percepción se acredita como *real* en un mundo físico (o cómo el propio Husserl llama, una consideración de la naturaleza como esfera de meras cosas (cf. Husserl 2005. p.54 Hua IV /25/) ello no acota todo el campo de la naturaleza: encontramos a su vez seres *vivos* que requieren de una descripción sobre su constitución. De este modo, Husserl encuentra el ámbito del ‘alma’ o lo ‘ánimico’ como una región con “propiedades” particulares, descritos de mejor modo como vivencias/estados anímicos<sup>119</sup> o maneras de comportamiento (cf. Husserl 2005 p. 160 Hua IV /121/) que no pueden en modo alguno *reducirse* a propiedades de un cuerpo físico<sup>120</sup>.

<sup>118</sup> Así lo atestiguan las distintas alusiones a los alcances de este en lo que se refiere al cuerpo (cf. Sheets-Johnstone 2011 p. 115, 120; Zahavi 1999 p. 103). Lo anterior no implica que Husserl no haya trabajado en textos anteriores la corporalidad, por ejemplo, en *Ding und Raum* (1907) se precisa el papel de las cinestésias en la constitución de los objetos espaciales.

<sup>119</sup> Husserl aglomera dentro de la amplia esfera de los estados del ‘alma’ “toda propiedad personal, el carácter intelectual del hombre [...] el carácter emotivo, el carácter práctico, cada una de sus habilidades y destrezas espirituales [...] También son propiedades anímicas sus sentidos y las disposiciones en el comportamiento sensible que le son propias” (Husserl 2005 p. 160 Hua IV /122/). Sólo posteriormente establece la distinción entre el ‘hombre como naturaleza’ y ‘hombre como espíritu’. De igual forma, teniendo en cuenta que toda vivencia intencional es de por sí anímica (se da en virtud de la vida de conciencia), los estados anímicos corresponden con las vivencias del flujo inmanente de conciencia “Los estados anímicos ya no son, prescindiendo de la aprehensión superior, unidades trascendentes, sino nada más que las vivencias inmanentemente perceptibles del flujo inmanente de vivencias, de aquel en el cual todo ser ‘trascendente’ se manifiesta en última instancia mediante proto-manifestación” (Husserl 2005 p. 170 Hua IV /131/)

<sup>120</sup> Esto no impide, sin embargo, que no haya una correlación entre distintos estados anímicos y operaciones en el cuerpo físico [*Körper*], aunque Husserl no comparte la idea de un paralelismo estricto entre ocurrencias del ámbito anímico-espiritual y natural (cf. Husserl 2005 p. 337 Hua IV /289/). De igual manera hay una mutua influencia entre los procesos fisiológicos del cuerpo físico y las experiencias del cuerpo animado. “El uso de estimulantes, las afecciones corpóreas, tienen como efecto la presentación de sensaciones, sentimientos

Así, en lo correspondiente a la constitución del cuerpo Husserl destaca un aspecto doble: su conformación como *cosa física material* con determinadas propiedades como la extensión, o color y por otro lado, *sensaciones* como el calor o frío localizadas *en* el cuerpo: “encuentro en él y SIENTO ‘en’ él y ‘dentro’ de él: el calor del dorso de la mano, el frío en los pies, las sensaciones de toque en las puntas de los dedos..”(Husserl 2005 p.185 /145/). Es necesario reconocer entonces diversos modos de comprender la corporalidad: Por un lado, el *cuerpo* [Körper] dado como *exterioridad*, esto es, como determinadas apariciones táctiles y visuales en tanto material, es decir, la experiencia de *propiedades* físicas de una cosa material ‘*cuerpo*’ que se vinculan *causalmente* con el restante grupo de cosas materiales. Estas apariciones dan muestra del *cuerpo en tanto percibido*. Por otro lado, el cuerpo [Leib] dado como *interioridad*, esto es, sus condiciones de ‘sensibilidad’ o dimensiones del ‘sentir’. Esta experiencia da cuenta del cuerpo en tanto *vivido*. Por último, es posible reconocer a su vez este doble ámbito del cuerpo como perteneciente a un mismo sujeto: *cuerpos físicos* que a su vez son cuerpos vivos, o *cuerpos corporales*<sup>121</sup> [Leibkörper] (cf. Zahavi 2002 p. 103). De esta manera, para Husserl no es adecuado comprender lo ‘animado’ como un estrato que se le añade a un cuerpo físico, como si se tratara de una propiedad ‘adicional’ del cuerpo material. En virtud de esta peculiaridad, todo ser que contenga tanto una realidad anímica como material es posible, no porque sea una cosa material en primer lugar y animado posteriormente, sino que es en razón a que tiene experiencia de sí como ser *vivo* que se puede decir de él que tiene un cuerpo material:

“está claro que el sujeto anímico no está referido primariamente al *cuerpo* corporal [Leibkörper] en cuanto *cosa* material y mediatamente a las vivencias vinculadas a él, sino a la inversa: el sujeto anímico tiene una *cosa* material como su cuerpo PORQUE éste está animado, esto es, porque el sujeto tiene vivencias anímicas que, [...] son uno con el cuerpo” (Husserl 2005 p.160 Hua IV /121/) <sup>122</sup>

---

sensibles, tendencias etc. A la inversa, un estado anímico como la hilaridad, la melancolía y semejantes, ejerce influencia sobre los procesos corporales” (Husserl 2005 p. 107 Hua IV /75/).

<sup>121</sup> Las expresiones *cuerpo* [Körper], cuerpo [Leib] y *cuerpo corporal* [Leibkörper] son extraídas directamente de la traducción de *Ideas II* (cf. Husserl 2005 p.12)

<sup>122</sup> Puede cuestionarse que las ‘propiedades’ anímicas, si bien no pueden reducirse a propiedades físicas, deben su descripción a la *comparación* a la que son sometidas por Husserl con respecto a las propiedades materiales. Por ejemplo, la idea de que hay una relación de *contraposición* de los estados anímicos con los modos de aparición de propiedades físicas, mostraría que Husserl *depende* para delimitar la naturaleza anímica, de determinados logros con respecto al modo en que se consolida la percepción de objetos materiales. En otras

En consecuencia, es nuestra experiencia primigenia como seres *vivos* la que posibilita una ulterior comprensión del cuerpo como aquel que forma parte del conglomerado de *cosas* que ocupan un lugar en el espacio físico. Sin embargo, lo anterior no debe conducir a la idea de que lo anímico posee *independencia* de la naturaleza material o que esta puede darse en ausencia de un *cuerpo* físico. En efecto, es gracias al *cuerpo* que los estados anímicos y la multiplicidad de sensaciones son posibles en un mundo objetivo causal, por lo que es necesario reconocer una relación de simultaneidad entre el *cuerpo* físico y las sensaciones (cf. Ibid. p.278 Hua IV /231/; p.344 /295/).

Por lo pronto, Husserl se encuentra interesado en indagar por las *regularidades* que operan en las vivencias anímicas, pues el sujeto animado se comporta de cierta manera en circunstancias similares (cf. Husserl 2005 p. 163 Hua IV /124/), sin embargo, dicha regularidad no puede entenderse de igual modo que las regularidades pertenecientes al mundo físico, pues en ella no opera *la causalidad*, sino que ocurren vínculos *de motivación*<sup>123</sup> (cf. Ibid. p.171 Hua IV /132/; p. 235 /189/; p.276 /229/). En otras palabras, si bien es posible identificar que ciertos estados anímicos tienen ‘repercusiones’ en el mundo físico (cf. Ibid. p. 165 /127/) y eventos del mundo material pueden tener ‘efectos’ en la vida animada, no puede por ello confundirse los vínculos que operan en cada caso: el vínculo causal de las cosas materiales por un lado, y la vinculación por motivaciones en el campo animado por otro lado, de allí la importancia que tiene el doble rasgo de la corporalidad (como unidad física y como unidad animada) para que tal relación sea posible (cf. Ibid. p.171 /132/; p.395 /342/; p.397 /344/). Así, es gracias a la inclusión del cuerpo en el mundo físico que podemos conferir *realidad* -o incursión en el mundo natural- a las vivencias anímicas “la *realidad* anímica es aquí solamente lo

---

palabras, Husserl ya toma en cuenta lo alcanzado acerca de la naturaleza material para iniciar su indagación sobre lo anímico, a pesar de que reconozca la necesidad de no ‘presuponer’ el cuerpo material como plenamente constituido para poder describir el fenómeno de la animación (cf. Ibid. p.183 /144/; p. 162 /124/) ¿es acaso posible una descripción de la animación que no dependa de esta analogía planteada?

<sup>123</sup> Si bien Husserl no define propiamente la motivación, la refiere a los tipos de asociación que generan o disponen el sujeto hacia una determinada acción. Así, se refiere tanto a motivaciones de razón, esto es, juicios en los que se habla de un sujeto ‘libre’, como ocurre en la toma de decisiones racionales (cf. Husserl 2005 p. 267 Hua IV /220/) como a motivaciones de experiencia, correspondiente con elementos propios de la pasividad, pues se dan de manera inadvertida fruto de la costumbre o el impulso instintivo (cf. Ibid. p. 270 /224/). Es gracias al rol de la motivación, por ejemplo, que puede darse la comprensión del otro mediante la empatía: De este modo, éste último no corresponde únicamente con el reconocimiento de estados anímicos en otros sujetos por a-presentación (cf. Ibid. p.204 /163/), sino con la comprensión de sus motivaciones particulares (cf. Ibid. p.275 /228/)

que es (en cuanto *realidad* del mundo) a través de la *realidad* del cuerpo que la funda” (Ibid. p.396 /343/). En consecuencia, es gracias al cuerpo físico que las vivencias anímicas pueden acreditarse como *reales*<sup>124</sup>, esto es, que tienen un impacto en el mundo material, pero no por ello es posible reducir las vivencias anímicas a propiedades físicas, pues éstas se comportan conforme a reglas que le son propias:

“Las sensaciones, los sentimientos sensibles, las reproducciones, las asociaciones, las apercepciones, el curso entero de la vida psíquica fundado en ellos en general, [...] depende de un cuerpo físico con sus procesos fisiológicos, su estructuración fisiológica; y dependiente por ello de la naturaleza física *real*. Pero los procesos fisiológicos en los órganos sensoriales, en las células nerviosas y ganglionares, *no me motivan* cuando condicionan psicofísicamente la presentación de mi conciencia de datos de sensación, aprehensiones, vivencias psíquicas” (ibid. p.278 / 231/)

En consecuencia, dada la importancia de la corporalidad para la esfera del ‘alma’, cualquier análisis de las vivencias anímicas debe considerar en primer lugar la relación de este con el cuerpo, esto es, debe tomar como punto de investigación *la experiencia concreta del cuerpo animado* (ibid. p. 178 /139/) y de igual forma, es gracias a la experiencia de la animación que toda descripción de lo corporal puede atribuirse a un yo, a una subjetividad (cf. Íbid. p. 131 /96/).

#### **4.1.2 Consideración ‘naturalista’ del cuerpo vivo: ubiestesias [*Empfindniss*]**

Volviendo a la consideración del cuerpo animado, Husserl encuentra necesario establecer la distinción entre un análisis de lo anímico en sentido ‘naturalista’ y ‘personalista’ (cf. Husserl 2005 p. 178 /140/). En efecto, podemos distinguir una indagación del cuerpo vivo en relación con los rasgos de la personalidad (o individuo ‘espiritual’), correspondiente a determinadas habilidades intelectuales y prácticas, así como con características propias del carácter (cf. Ibid. p.178 /140/), y también puede considerarse el cuerpo vivo únicamente con respecto a sus estados no reducibles a propiedades físicas de una cosa material, es decir, comprendido como *campo de disposiciones de un*

---

<sup>124</sup> Esta relación de “mutua dependencia” entre el cuerpo como cosa física y el cuerpo vivo no deja de ser problemática. ¿Podemos afirmar que a nivel ‘trascendental’ el cuerpo vivo es anterior lógicamente al cuerpo material, pero a que a nivel ‘constitutivo’ el primero depende, tal como señala la cita, de los procesos fisiológicos del cuerpo físico? ¿Es posible establecer esta distinción de niveles?

*ser animal*, esto es, en tanto *cuerpo sintiente* (cf. Ibid. p.179 /140/; p.183 /143/). Pese a esta distinción y las diferencias que pueden hallarse entre las propiedades de la persona y las propiedades del ser animal, no puede perderse de vista que se habla en general de un mismo ‘hombre’, esto es, de un mismo sujeto vivo descrito desde actitudes o modos de aprehensión diferentes<sup>125</sup>:

“el YO ANIMICO y el PERSONAL son en su subsuelo EL MISMO; la conciencia entera del yo *personal* con todos sus actos y el resto de su subsuelo anímico no es precisamente otra que la del yo anímico: estamos incluso inclinados a decir que es EL MISMO yo. Y, sin embargo: el mismo estado de conciencia se halla BAJO UNA APERCEPCION TOTALMENTE DIFERENTE” (Husserl 2005 p. 180 Hua IV /142/).

Al concentrarse en la descripción del sujeto animal desde la actitud ‘naturalista’, Husserl encuentra la particularidad del cuerpo como *portador de sensaciones táctiles localizadas* o ubiestesias [*Empfindiss*]. En efecto, así como puedo tener experiencia de mi cuerpo como una *cosa* (esto es, como siendo palpable y visible), encuentro a la par sensaciones que no forman parte de sus propiedades materiales, con ello “la *cosa* física no se enriquece, sino que SE VUELVE CUERPO, SIENTE” (Ibid. p. 184 /145/). Podemos entonces reconocer estas sensaciones porque ‘concurren’ en el encuentro con elementos ajenos al yo o con otras partes del cuerpo (dichas sensaciones corresponden a casos como el calor, frío, o la presión (cf. Ibid. p.185 /145/) o inclusive el dolor (Ibid. p.191 /151/)). En efecto, Husserl señala que, al tocar la mano izquierda con la derecha, no sólo pueden describirse propiedades físicas de la mano tocada (blandura, lisura, extensión), sino que concurre con ello sensaciones de “toque” de la mano tocante. Así mismo, se puede considerar ahora,

---

<sup>125</sup> Lo anterior no implica que el cuerpo animado como perteneciente a la naturaleza queda ‘olvidado’ en la consideración personalista. Como espero mostrar en el próximo capítulo, la esfera del cuerpo vivo adquiere una mayor descripción fenomenológica en la actitud personalista. Prueba de ello es la expresión de la vida animada como ‘subsuelo oscuro’ de la persona y la relevancia que tienen las ‘motivaciones pasivas’ como las predisposiciones instintivas y de carácter en el desarrollo del hombre (cf. Husserl 2005 p.324 /276/). Así, una de las críticas que busco señalar es que, con respecto a la auto-afección en Husserl, tanto Zahavi como Sheets-Johnstone se concentran en las especificaciones de la afección únicamente en este plano ‘naturalista’, de allí que consideren las ubiestesias (el plano de la sensación física), y las cinestesias (la experiencia del movimiento propio) como pertenecientes a la esfera auto-afectiva en relación con el cuerpo. En conclusión, la esfera animada no queda anulada o restringida una vez se toma la actitud ‘personalista’: el sentido de lo anímico y con ello de la sensibilidad es ampliado y entendido ahora como subsuelo de la espiritualidad y con este cambio, no sólo se tiene en cuenta los nexos con el cuerpo mediante la relación ubiestesias-cinestesias sino que se incluye la esfera de los sentimientos y los impulsos (cf. Ibid. p. 386 /334/) articulándose con ello aspectos como la motivación y la empatía necesarios para una comprensión plena de la auto-afección (cf. Ibid. p. 388 /336/).

por un cambio de la atención, propiedades físicas de la mano tocante y las ubiestesias de la mano tocada. Lo anterior manifiesta el vínculo cercano entre las propiedades físicas de objetos y las sensaciones táctiles localizadas, pues se presentan en la misma experiencia.

Sin embargo, esta relación entre el cuerpo en tanto sintiente o ‘estimulable’ y el cuerpo material (y con ello la constitución de objetos materiales) merece ser profundizada y aclarada, pues mientras por una parte se afirma que el acceso a las notas sensibles o sensaciones que reflejan propiedades de objetos es posible mediante una ‘abstracción’ de todas aquellas sensaciones subjetivas del cuerpo sintiente que concurren con ellos, recalcando con ello el hecho de que dichas sensaciones táctiles a pesar de que tengan una localización en el cuerpo no deben por ello considerarse propiedades del cuerpo en tanto *cosa* física, -ya que hacen parte de *otro* tipo de propiedades “enteramente distintas” de las propiedades materiales-: “la LOCALIZACION DE LAS UBIESTESIAS es de hecho algo POR PRINCIPIO DISTINTO DE LA EXTENSION DE TODAS LAS DETERMINACIONES MATERIALES DE *COSA*” (Ibid. p. 189 /150/) (cf. Ibid. p. 186 /146/; p.196 /157/); Por otra parte se llega a afirmar que, más que dos tipos de sensación, a saber, la sensación que manifiesta propiedades físicas (nota sensible) y la sensación táctil localizada, en realidad ocurre *una sola sensación aprehendida de dos maneras diferentes*. De esta manera, la ‘nota sensible’ termina correspondiendo con la misma sensación del cuerpo animado, sólo que observada en una función diferente:

“La misma sensación de presión en la mano que descansa sobre la mesa <es> aprehendida en un caso <como> percepción de la superficie de la mesa, y da por resultado, en ‘otra dirección de la atención’ en la actualización de otro estrato de aprehensión, sensaciones de presión del dedo” (Ibid. p.186 /147/).

Si ello es así, ¿cómo es posible considerar *una misma sensación* como perteneciente a dos propiedades descritas como ‘enteramente distintas’? Si se tiene en cuenta que es la ‘dirección’ de la *atención* la que permite aprehender de modos distintos la sensación, ¿cómo se manifiesta la experiencia pre-atencional de dicha sensación? Además, en ciertos casos puede notarse que la sensación táctil localizada tiene una ‘mayor’ duración’ que la nota sensible, como por ejemplo en el caso del golpe, donde el toque con el objeto es significativamente menor que la sensación de dolor generada.



Por otra parte, también puede cuestionarse si es *sólo* a través del encuentro con lo ‘ajeno’ al cuerpo vivo que se generan las sensaciones ubiestésicas (aun en el caso de la mano tocante-tocada, la sensación táctil aparece gracias al encuentro con la *mano en tanto cosa física*, por lo que puede tomarse como ‘ajena’ al cuerpo en tanto sintiente). La exposición de Husserl parece sugerir que en efecto sólo ocurre al contacto con lo ajeno cuando afirma: “si la mano es pellizcada, oprimida, golpeada, pinchada. Etc. Si es tocada por *cuerpos* ajenos o toca *cuerpos ajenos*, entonces tiene sus sensaciones de toque, de pinchadura, de dolor etc” (Ibid. p. 185 /145/). “Las sensaciones localizadas [...] Se presentan SI el cuerpo es tocado, presionado, pinchado etc y se presentan AHÍ DONDE lo es y CUANDO lo es” (Ibid. p. 186 /146/). Pero ¿qué ocurre con las sensaciones que no son producidas por afectaciones ‘externas’ al cuerpo en casos como las cosquillas, el adormecimiento o ciertos tipos de dolores ‘internos’?<sup>126</sup>. Una situación similar ocurre cuando vinculamos este tipo de sensaciones con las cinestesis, pues es posible afirmar que en los movimientos corporales hay a su vez una sensación táctil localizada, lo que abre la puerta a otro tipo de *ubiestesias no dependientes del contacto con objetos físicos*, ya que sólo dependerían, como en este caso, de moverse por sí mismo (cf. Ibid. p.185 /146/). A pesar de las dificultades señaladas anteriormente, el énfasis de la exposición de las ubiestesias está puesto en el contacto del cuerpo con cosas físicas, dado el interés de determinar la influencia del cuerpo vivo en la constitución de los objetos de la naturaleza material.

#### **4.1.3 Consideración ‘naturalista del cuerpo vivo: Cinestesis o experiencia de sí mismo como portador de movimiento libre. El ‘yo puedo’ y el ‘yo hago’.**

Por otra parte, en la descripción ‘naturalista’ del cuerpo animado, éste se presenta a su vez como “*órgano*” de la voluntad, es decir, presenta el rasgo de ser movable de manera ‘inmediata’ y ‘espontánea’, así como sirve de medio para el movimiento mediato de las cosas (cf. Husserl 2005 p.191 Hua IV /152/). De esta manera, el cuerpo vivo no sólo se presenta como campo posible de una multiplicidad de sensaciones táctiles, sino como aquello que hace posible el ejercicio de la voluntad del sujeto mediante las cinestesis o experiencia de movimiento propio. La importancia de tal

---

<sup>126</sup> Un problema adicional aparece si la ubiestesia sólo se presenta en el contacto con cosas *físicas*, es decir, ¿qué ocurre en el contacto con otro ser vivo? ¿Tenemos un acceso limitado a su naturaleza animada y por tanto al tocar una parte de su cuerpo sólo tenemos acceso a sus propiedades materiales? ¿No hay experiencia directa de su capacidad de sentir?

---

cualidad radica en que, gracias a este, es posible la exploración y cambio de las series perceptuales que consolidan la constitución de las cosas materiales en el espacio. En otras palabras, la experiencia de movimiento propio permite la percepción del mundo ajeno al yo, en la medida que hace realizable el cumplimiento [*Erfüllung*] de la expectación, inherente a toda experiencia perceptual. De este modo, Husserl describe al cuerpo cinestésico como ‘capacidad’, esto es, en términos de un ‘yo puedo’ moverme (cf. Ibid. p.192 /152/).

En efecto, es posible aprehender al yo animado como *sujeto de las capacidades* no sólo referidas a las posibilidades físicas-corporales (Al levantar o mover cosas, así como al *moverme* libremente (y con ello al *mover mi cuerpo físico*) sino a posibilidades de la persona, como la adquisición de destrezas mediante la práctica (cf. Ibid. p. 301 /254/). Dicha ‘libertad’ del cuerpo movable es expresada en términos de ‘dominio’, que es no obstante limitado por las posibilidades del cuerpo físico. En efecto, si bien puedo moverme de múltiples modos, esta posibilidad está condicionada por los límites de mi propio cuerpo [Körper], por ejemplo, cuando me es posible girar el cuello, o estirar el brazo, sólo hasta cierto punto “Todo mi poder en la esfera física está mediado por mi ‘actividad corporal’, por mi poder o ser capaz corporal” (Ibid. p.306 /259/). Así, distinguimos un sistema de capacidades (‘Yo puedo’) y ligado a él, imposibilidades que ofrecen resistencia (‘Yo no puedo’), las cuales pueden en algunos casos llegar a ser superadas (cf. Ibid. p.306 /258/). De esta manera, es importante tener presente que la determinación de dichos límites corporales no está provista de manera predeterminada y fija, sino que está se configura en virtud al *hacer* que en cada caso actualiza dicha posibilidad: Por ejemplo, si bien ‘no puedo’ alcanzar la punta de mis pies al estirarme, por medio del ejercicio constante puede llegar a ser una posibilidad, ofreciéndose entonces como resistencia superable (cf. Ibid. p.306 /259/).

En consecuencia, pensar al sujeto animado como *sistema de capacidades* trae consigo la necesidad de *articular la experiencia de movimiento propio en tanto capacidad, con las leyes de motivación de esta actividad*, pues toda capacidad es aprehendida gracias a un hacer previo y a una sedimentación *pasiva* de tales actividades. En efecto, al hablar de ‘capacidad’ no se hace referencia a un ‘poder oculto’ dispuesto a ser revelado, sino a una *potencialidad* que se consolida en la actividad o comportamiento continuo -y por ende motivada- del sujeto. En otras palabras, todo ‘yo puedo hacer’ viene a descubrirse mediante el comportamiento motivado, mediante el ‘yo hago’. Por tal razón, “primigeniamente, el ‘yo muevo’, ‘yo hago’, precede al ‘yo puedo hacer’. (Ibid. p. 308 /261/): Solo en la experiencia básica del hacer, del *moverme*, puedo llegar a hacer intuitiva mis capacidades, esto es, aprehender el sistema de posibles movimientos corporales: “Todo lo inmediatamente

mudable en el ‘yo hago’ es primigeniamente subjetivo” (Ibid. p.368 /317/). Sin embargo, no todo ‘Yo hago’, esto es, no todo *hacer* del sujeto o todo moverse, es realizado *como consecuencia de un acto voluntario o de una motivación racional*. Husserl reconoce que hay presencia de movimientos ‘involuntarios’ sin que por ello se hable de movimientos no conscientes. En estos casos, se habla de una “pasiva docilidad en el ‘yo muevo’” que, a pesar de que sea subjetivo no corresponde con un movimiento libre. En estos casos, decimos que operan otro tipo de motivaciones ajenas a la voluntad, como los impulsos, sentimientos e instintos (Ibid. p.368 /317/). Por lo pronto, en el *moverme* (es decir, en un ‘yo hago’ sea voluntario o involuntario) hace comprensible mi sistema de capacidades corporales (un ‘yo puedo moverme’ de determinados modos), manifestándose con ello una manera de tener experiencia de sí como ser animado o lo que es lo mismo, una manera básica de autocomprensión (cf. Ibid. p.313 /265/).

## 4.2 Husserl y la auto-afección del cuerpo vivo

### 4.2.1 Papel del cuerpo animado en la constitución de objetos

De esta manera, a pesar de que el interés principal de la fenomenología de la constitución -en cuyo marco se encuentra *Ideas II*- está puesto en los modos de aparición y consolidación de objetos para una conciencia, la subjetividad, y en específico el cuerpo animado, no queda en modo alguno relegado de la investigación. Prueba de ello es que, durante la descripción de la constitución de la naturaleza material, el cuerpo termina apareciendo como un *factor esencial* si se desea dar cuenta de esta constitución. Cualquier análisis que prescindiera de esta *dependencia* del cuerpo se realiza ‘en aislamiento’ y con ello, en un cierto ‘olvido de sí mismo’. En palabras de Husserl, para acreditar una cosa material como *real*, se requiere no sólo atender a sus propiedades, sino revisar las circunstancias subjetivas que en últimas operan en su aparición, de allí que el cuerpo se presente inicialmente como medio -Husserl llega a expresarlo en términos de ‘órgano’- de toda percepción:

“para la producción de una dación plena de una *cosa* material, la dación en que acredita su realidad real, este olvido de sí mismo no es acaso conveniente. Solamente necesitamos considerar como se acredita una *cosa* como tal, según su esencia, para reconocer que tal aprehensión tiene que contener desde un principio componentes que remiten al sujeto, y justamente en cuanto sujeto humano (o mejor: *animal*) en un sentido fijo” (Husserl 2005 p. 88 /56/).

Esta alusión a las circunstancias subjetivas conduce a revisar, no ya el cuerpo entendido como una cosa material que ocupa un lugar en el espacio, sino las características del cuerpo *animado* en relación con su papel en la percepción de objetos, de allí que se atiende a la contextura de ‘*mi cuerpo*’ y específicamente de ‘*mi sensibilidad*’ (cf. *Ibidem*). En otras palabras, en la percepción de objetos está dada ya la experiencia concreta de mi cuerpo; en la aparición de cosas está ya junto a ésta una auto-dación del cuerpo, pues no requiero, por decirlo así, de un acto de conciencia adicional para tener la experiencia de éste: La experiencia corporal viene dada de variadas maneras según el acto perceptual correspondiente. En efecto, el cuerpo no desaparece de mi acto consciente cuando prestamos atención a algún objeto, así como los objetos espaciales no se pierden una vez dirigimos nuestra atención a la vivencia de conciencia o a una parte del cuerpo. En consecuencia, cualquier acción que involucre objetos tiene como ‘fundamento’ la auto-manifestación del cuerpo, pues ésta es requisito para la percepción (cf. Zahavi 1999 p.92).

Ahora bien, ¿cómo la auto-manifestación corporal repercute en la constitución de objetos? Una manera de ilustrar esta influencia del cuerpo está dada por su peculiaridad de conformar el punto de orientación o referencia de todo acto perceptual. Es decir, el carácter limitado de la percepción -la imposibilidad de observar a la vez todas las caras de un objeto- está configurado gracias al rol del cuerpo como punto ‘cero’ en relación con toda percepción. Cualquier orientación de cosas del tipo ‘se aleja’, ‘se acerca’ ‘a la derecha’ ‘arriba’, tienen sentido porque están vinculadas con un cuerpo que los percibe (cf. Husserl 2005 p.89 /57/). Es decir, cualquier descripción de la orientación de un objeto depende en últimas de la relación de este con mi cuerpo, por ejemplo, sería imposible la manipulación de cualquier artefacto sin conocer la relación que éste guarda con respecto a mi posición corporal. En consecuencia, toda aparición de un ‘objeto’ lo es en relación a un sujeto corporizado “Husserl consequently claims that bodily self-awareness is a condition of possibility for the constitution of spatial objects, and that every worldly experience is mediated and made possible by our embodiment” (Zahavi 1999 p. 93).

Del mismo modo, así como toda aparición está dada de determinado modo gracias a este punto de referencia, toda *alteración* de mi posición corporal conducirá a su vez a una modificación de las apariciones que le corresponden. Lo anterior quiere decir que la variabilidad de apariciones de cosas -la serie de sensaciones que revelan características de objetos- se encuentra articulado a su vez con una serie de *cinestesis*, relación expresada en términos de *dependencia*. Así, toda serie de sensaciones ‘exhibidoras’ de propiedades de objetos depende en últimas de experiencias de

movimiento del propio cuerpo, esto es, de una forma de auto-percatamiento. En términos de Husserl, las cinestias motivan las sensaciones ‘exhibidoras’ de cosas, en virtud de la capacidad del cuerpo como órgano libre (‘yo puedo’). Así, en razón al movimiento de mi cuerpo son motivadas determinadas apariciones:

“Husserl calls attention to the importance of bodily movements (the movement of the eyes, the touch of the hand, the step of the body, etc.) for the experience of space and spatial objects. Ultimately, he claims that perception is correlated to and accompanied by the self-sensing or self-affection of the moving body. Every visual or tactile appearance is given in correlation to a *kinaesthesia* or *kinaesthetic experiencing*” (Zahavi 1999 p. 94).

“Husserl is claiming that every perception of a perspectively appearing object, [...] presupposes the contribution of the kinaestheses, and consequently of bodily self-awareness” (Ibid. p. 95)

Por ejemplo, la percepción visual que tengo en el momento presente está coordinada con una sensación de movimiento particular, en la que están involucrados tanto mi postura corporal como la posición de mis ojos. Así, cualquier alteración de mi posición conduce a su vez a una particular modificación de la perspectiva visual. Esta relación de dependencia entre las cinestias y las apariciones visuales permite comprender el fenómeno de la constitución de objetos de manera más detallada. Teniendo en cuenta que estamos siempre en presencia de una cara o perfil -cuyos lados no vistos son sin embargo co-dados-, podemos afirmar que a cada serie de percepciones de las otras caras del objeto le corresponde a su vez una serie propia de experiencias cinestésicas determinadas. Es decir, es co-dado el movimiento particular que debo ejercer si quiero observar determinado perfil del objeto. En últimas, el horizonte de indeterminación de las otras caras no vistas del objeto está en intrínseca relación con un sistema de *posibles* movimientos, hay una coordinación entre el sistema de cinestias posibles y los contenidos ‘noemáticos’ co-dados. En esa medida, en cada aparición visual no sólo están co-dadas las múltiples posibles apariciones visuales, sino las cinestias posibles que le son correspondientes:

“When I look at something, I am not only in possession of an accompanying awareness of the present position of the body, I am also tacitly aware of the system of movements that I am capable of effectuating and which forms the horizon of the present position” (Zahavi 1999 p. 96).

No sólo las apariciones visuales dependen en última instancia de la libertad de motivaciones cinestésicas. Cualquier alteración corporal afectará la manera como las cosas son percibidas. Desde

condiciones ‘físicas’ que repercuten en los rasgos del cuerpo animado (como la alteración de los sentidos del tacto o la visión por cambios del cuerpo material en términos causales, por ejemplo, por quemaduras) hasta condiciones ‘psicológicas’ (como el consumir sustancias psicoactivas), darían cuenta que, gracias a estas disposiciones, es posible hablar de condiciones ‘normales’ de experiencia, o de experiencias ilusorias. Es decir que, es gracias al cuerpo animado que podemos hablar de percepciones anómalas, y rastrear las condiciones que condujeron a estas. (cf. Husserl 2005 p. 90-95). Por ejemplo, si percibiéramos todas las apariciones de cosas del mismo color, podemos reconocer que ello es una condición anómala explicable, ya sea por la alteración del medio (el uso de gafas con lentes de un color) o por una alteración de la condición física o psicológica). (cf. Ibid. p. 105.)

En últimas, el fenómeno de la percepción de objetos presenta dos funciones íntimamente vinculadas. De un lado, el sistema de posibles movimientos del cuerpo animado; del otro lado, la serie de apariciones visuales y táctiles que en últimas posibilitan la constitución del objeto. Lo anterior tiene dos consecuencias importantes: 1) Que la experiencia perceptual demanda la presencia de un ‘sujeto’ corporizado<sup>127</sup> – y por ende animado- 2) Que la experiencia cinestésica manifiesta un primer modo de percatamiento de sí, y aún más, *delimita una experiencia auto-afectiva corporal* (cf. Zahavi 1999 p. 97):

“A LA POSIBILIDAD DE LA EXPERIENCIA PERTENECE, EMPERO, LA ESPONTANEIDAD DE LOS TRANSCURSOS de los actos de sensación exhibidores, acompañados por series de sensaciones cinestésicas y motivados por ellas en cuanto dependientes: CON EL ESTAR-LOCALIZADO DE ESTAS SERIES EN EL MIEMBRO CORPORAL MOVIBLE RESPECTIVO está dado que en toda percepción y acreditación perceptiva (experiencia) el cuerpo TAMBIEN CONCURRE COMO ORGANO SENSORIAL LIBREMENTE MOVIDO [...] y que, por tanto, por este fundamento primigenio, todo lo *real-cósico* del mundo circundante del yo tiene su referencia al cuerpo” (Husserl Ideas II /56/).

---

<sup>127</sup> “Husserl consequently claims that bodily self-awareness is a condition of possibility for the constitution of spatial objects, and that every worldly experience is mediated and made possible by our embodiment” (Zahavi 1999 p. 93).

De este modo, es necesario identificar dos momentos durante la indagación sobre el cuerpo en Husserl: 1) Su participación en la constitución de lo ajeno – particularmente de los objetos materiales- 2) La manera en que éste se auto-manifiesta, es decir, el modo como el ‘Yo’ tiene experiencia de *su* cuerpo, -pues la segunda es condición para la primera-. Estos dos momentos no se dan aisladamente, de hecho, es posible sostener una codependencia entre la auto-manifestación del cuerpo y la aparición de las cosas del mundo ajenas a él<sup>128</sup>. (cf. Zahavi 1999 p. 92)

#### 4.2.2 Auto-afección corporal mediante la experiencia del moverse

El análisis llevado a cabo por Husserl muestra al cuerpo como condición primordial para la constitución de objetos. Dado el interés de Husserl en exponer el cuerpo principalmente *en relación* con la experiencia perceptual -y en últimas con la constitución de objetos del mundo-, se considera su análisis sobre el cuerpo -y específicamente su estudio sobre las cinestesis- seriamente limitado “Husserl does not actually consider self-movement as such; he considers only movement with respect to external perception, that is, with respect to perceived objects in the world. His estimation of kinesthesia is thus clearly restricted” (Sheets-Johnstone 2011 p.120) Por lo anterior, autoras como Sheets-Johnstone han considerado que el análisis de la cinestesia como auto-manifestación del cuerpo requiere de una descripción fenomenológica más exhaustiva.

Por lo pronto y antes de señalar estas limitaciones, es importante resaltar la consecuencia de este análisis sobre el cuerpo animado en relación con la auto-afección. Para Zahavi, en razón a que este sistema cinestésico no requiere, en la mayoría de casos, de nuestra atención para ser ejecutado, es decir, que en *la capacidad del cuerpo para moverse libremente no está presente la necesidad ni de nuestra atención, ni de un objeto al que esté dirigido*, es muestra de que esta conciencia del cuerpo ocurre de manera pre-reflexiva, y en razón de ello puede ser descrita en términos de auto-sensibilidad (self-sensibility), auto-afección (self-affection) o auto-manifestación impresional (impressional self-

---

<sup>128</sup> Idea que no es ajena a problemas, pues Zahavi reconoce que, por ejemplo, no es posible la aparición desde cierta perspectiva de los objetos *sin* la auto-dación del cuerpo, lo que otorgaría una primacía a la auto-manifestación del cuerpo sobre la experiencia objetual. Es decir, ¿no requiero una experiencia de mi cuerpo ‘previa’ para poder tener una experiencia de algo ajeno a mí? ¿no debe haber una noción primitiva de ‘self’ para poder reconocer al otro como otro [¿el otro no es con respecto a mí?]? En últimas no es claro si debe hablarse de una co-dación del cuerpo propio y del ajeno, o si es necesario aceptar una primacía de la experiencia de sí (auto-afección) frente a la constitución de objetos.

manifestation) (cf. Zahavi 1999 p. 98). En efecto, en la experiencia cotidiana nuestra atención no puede estar dirigida tanto a los objetos como al propio cuerpo, de lo contrario afectaría el rendimiento de las actividades en las que se está involucrado (por ejemplo, al dirigir la atención a los movimientos durante un baile, frente a la posibilidad de los movimientos de manera pre-reflexiva). Así, la *habitualidad* de los movimientos hace que no sea necesario que mi atención este puesto sobre ellos, de hecho, buena parte de los movimientos del cuerpo no requieren de esta atención dirigida. Para Zahavi, esto es explicable por que *mi cuerpo* como ‘órgano’ con el que puedo moverme, me es dado pre-reflexivamente: “If I execute movements without thinking about them, it is not because the movements are mechanical or involuntary, but because they are part of the functioning intentionality, because they are immediately and prerreflectively self-given” (Zahavi 1999 p.98).

Pero ¿cómo entender esta dación pre-atencional de las cinestésias? Por lo pronto, Zahavi señala que no deben confundirse con movimientos mecánicos o involuntarios, a pesar de que los llame ‘automáticos’. Lo que sí es cierto, es que tales movimientos se articulan con actos *habituales*, y que incluyen un percatamiento de sí como el agente de tales movimientos (cf. Ibidem). Lo anterior permite categorizar el movimiento propio en 1) movimientos involuntarios en los que elementos externos alteran mi posición (y en esa medida termina moviéndose mi cuerpo en tanto cosa espacial). 2) movimientos en los que mi atención está dirigida hacia ellos 3) movimientos habituales que no requieren supervisión o atención y que, no obstante, son producto de la ‘libertad’ del yo (cf. Ibid. p. 99). ¿Cómo comprender este tipo particular de movimiento en el que no interviene la atención o la supervisión del agente, y sin embargo corresponden a movimiento *libres* -o ‘no mecánicos’ del mismo? Para Zahavi, estos movimientos no se reducen a meros cambios espaciales de una parte específica del cuerpo del tipo “mis dedos se han movido cierta distancia”, pues ocurren en una situación particular de la vida de conciencia, esto es, conciernen a la subjetividad, razón por la cual no pueden reducirse a un mero cambio espacial. Por tal razón, en dichos movimientos se revela una *intencionalidad original*, no sólo porque la intención esta adherida al movimiento, sino porque en ellos se manifiesta una forma de interactuar con lo ajeno que precede a cualquier tematización (cf. Zahavi p.100).

Aunque Zahavi no se concentra en detallar este tipo particular de movimiento pre-reflexivo, considera necesario argumentar la posibilidad de éste, pues puede replicarse que cualquier tipo de experiencia de nuestro propio cuerpo ya involucra reflexividad, es decir, que sólo podemos ser conscientes del cuerpo siempre que le prestemos atención a él. Sin embargo, y cómo ha sido señalado



anteriormente, la reflexividad no es condición para la auto-manifestación del cuerpo, sino muestra de los casos límite en los que la interacción entre el cuerpo y el mundo se ve alterada. En efecto, podemos señalar la diferencia en la realización de un acto, cuando se ejecuta en pro de la intención particular sin atender al cuerpo, frente a los casos en los que estamos dirigidos atentamente a los órganos involucrados en el mismo. En una serie de movimientos, la actividad se vería seriamente afectada, se interrumpiría la ‘fluidez’ del acto. “we are usually unable to thematize the experience when it happens without obstructing the operative performance in its very flow, and afterward we are rarely if ever able to recall each of the single movements” (Zahavi 1999 p.100). En consecuencia, la posibilidad misma de la reflexión se presenta como argumento indirecto para demostrar la posibilidad del percatamiento de sí pre-reflexivo en virtud de que toda experiencia reflexiva es posible precisamente porque aquello a lo que dirigimos nuestra atención ha sido ya dado de manera previa. Las actividades reflexivas, que exigen una tematización del cuerpo, irrumpen la interacción fluida entre el cuerpo y lo ajeno a él. En consecuencia, la experiencia cinestésica revela un modo originario de auto-afección corporal, en la medida que precede a toda atencionalidad:

“Our functioning body is present in such a fundamental and pervasive fashion that we only notice it explicitly when our smooth interaction with the world is disturbed, be it through voluntary reflection or in reflections forced upon us through limit-situations, such as sickness, pain, fatigue etc.” (Ibid. p. 101).

En consecuencia, podemos indicar que, en razón a que toda percepción de objetos espaciales presupone la experiencia del cuerpo vivo por su ‘capacidad’ para moverse -y con ello permitir la exploración de nuevos perfiles del objeto- es posible afirmar que *toda percepción viene acompañada de una respectiva auto-afección del sujeto*. Dicha auto-afección consiste en la *experiencia cinestésica, las cuales consolidan el percatamiento de sí corporal* (cf. Zahavi 1998 p. 214).

### 4.2.3 Auto-afección corporal como dimensión del sentir

Al aceptar la posibilidad de este tipo de experiencia pre-reflexiva del cuerpo nos encontramos entonces nuevamente con la diferencia entre el cuerpo *percibido*, esto es, aquel que es tematizado o hecho objeto de conciencia [Körper]; del cuerpo *vivido*, aquel que, sin ser no consciente, se da de manera no tematizada o ausente de reflexión -también presentado como el *cuerpo subjetivo funcional* [Leib] (cf. Ibid. p. 104). Sin embargo, por el hecho de realizar esta distinción, no se debe pensar que hablamos de dos cuerpos o de dos dimensiones incompatibles del cuerpo. En efecto, *el cuerpo*

---

*tematizado como objeto no es más que la auto-objetivación del cuerpo vivo: “the constitution of the body as an object must be understood as the self-objectivation of the lived body. It is enacted by a subject already embodied”* (Ibid. p.105). ¿Cómo ocurre este proceso de auto-objetivación y en qué medida se comprende aquí al cuerpo vivo? Zahavi parte recalando la *dación originaria del cuerpo expresada en términos de unidad*. Posteriormente esa unidad se ve *trastocada* en virtud a que pueden ahora distinguirse, por un lado, los sistemas cinestésicos, y, por otro lado, las sensaciones táctiles localizadas en partes específicas del cuerpo. Puesto en estos términos, es comprensible la posibilidad de dirigir *mi atención*, no ya a las notas sensibles exhibidoras de propiedades de objetos, sino a las sensaciones ubiestésicas.

Por lo pronto, Zahavi se encargará de señalar la relación entre la dación original del cuerpo vivo a través de las cinestesias/ubiestesias y la percepción del *cuerpo* [Körper] en movimiento en el espacio, es decir, la intrínseca conexión entre la experiencia del cuerpo vivo y percibido. En la dación originaria, las cinestesias se presentan como experiencias de nuestra sensibilidad, las cuales se diferencian de la aparición perspectival del *cuerpo* espacial, por tal razón es importante explicitar cómo se articula mi experiencia primigenia como cuerpo vivo con la posibilidad de aprehender mi cuerpo como *cuerpo* físico. La clave es puesta en la *ubicación* posible gracias a las ubiestesias, pues éstas últimas permiten que las cinestesias adquieran igualmente localización y con ello, la concreción entre el movimiento como ejercicio del cuerpo vivo y su posterior objetivación como cuerpo espacial movido. En otras palabras, es gracias a la ‘interioridad localizada’ de las ubiestesias que podemos reconocer el cuerpo vivo y el percibido como siendo el mismo (cf. Ibid. 106). Lo anterior es posible porque asociamos como uno y el mismo movimiento la experiencia cinestésica con los movimientos del cuerpo percibido visualmente en el espacio.

Así, la alusión a la dimensión del sentir que forma parte de la experiencia del cuerpo vivo tiene importantes consecuencias para la autoconstitución del cuerpo desde su aspecto visual. En efecto, Zahavi indica que, *sin la asociación de una ‘interioridad localizada’ o un particular ‘sentimiento’ (feel) de los órganos involucrados, ninguna aparición de una parte del cuerpo puede atribuirse como propia*. En otras palabras, no es suficiente con observar una región de mi cuerpo para considerarlo mío, sino que es gracias a que puedo ‘sentirlo’ (*feel*) durante el movimiento, que

se manifiesta mi subjetividad. *Sin esta posibilidad de localización interna no sería posible dar cuenta de mi cuerpo como unidad, ni habría percatamiento corporal de sí (bodily self-awareness)*<sup>129</sup>:

“My bodily parts, whether nose, eye, foot, or hand, are all given as parts of the same unity, not because of their material composition, but because all of them are felt and moved by the same self. To put it differently, although *my* visually or tactually given bodily exteriority has properties in common with objects in the world, such as extension, weight, softness, smoothness, etc. it still differs radically from these objects. It is experience as *mine* because it is accompanied by and associated with a localized interiority” (Ibid. p. 108)

Así, esta ‘interioridad localizada’ lograda mediante la sensación táctil permite expandir la comprensión sobre la región pre-reflexiva de la conciencia que al autor le interesa investigar. Lo anterior le permite distinguir varios tipos de conciencia corporal: una inmediata, no articulada o tematizada que corresponde a una ‘auto-sensibilidad’ de naturaleza pre-reflexiva, y otra en la que ya hay presente una tematización de la subjetividad lograda mediante la reflexión. Por último, distingue una conciencia en la cual el cuerpo es aprehendido plenamente como un objeto, esto es, cuando se teoriza y se busca analizar y explicar su estructura fisiológica, de esta experiencia originaria de la sensibilidad del cuerpo vivo como ‘interioridad localizada’ mediante las sensaciones ubiestésicas y como ‘órgano’ movable debido a su capacidad cinestésica, esto es, a su ‘yo puedo’ y ‘yo hago’ (cf. Ibid. p. 109). (cf. Zahavi 1998 p. 215)<sup>130</sup>.

---

<sup>129</sup> Puede replicarse que esta conclusión no es exacta si se tiene en cuenta casos donde la pérdida de la tactualidad no significa la pérdida completa de la capacidad para moverse por sí mismo, como el caso de Ian Waterman (cf. Gallagher 2005 p.43) Sin embargo, este caso sirve para ilustrar, por un lado, que aún dicha persona tiene acceso a otro tipo de sensaciones (calor, frío, dolor, fatiga muscular) que Husserl considera ‘ubiestesias de segundo tipo, y por otro lado, que dichos movimientos dependen de la imagen corporal proporcionado por el sentido de la vista. En otras palabras, sus movimientos son muestra de la pérdida de la fluidez de esta auto-afección al nivel pre-reflexivo: depende de la dirección de la atención hacia los miembros del cuerpo que busca mover. En este caso, prestar atención al cuerpo [Körper], es el único medio que tiene para mover su cuerpo, pero este movimiento no es comparable al realizado en la experiencia básica del cuerpo vivo.

<sup>130</sup> Si la ubiestesia ocurre únicamente en el contacto con lo ajeno, no puede confundirse entonces con la propiocepción (en virtud de su localización -aunque sea de una región determinada- y su dependencia del contacto con lo ajeno). De igual manera, debido a que la experiencia cinestésica no sólo está referida a la sensación corporal ‘presente’, sino a todo el sistema cinestésico de *posibles* movimientos ésta tampoco puede confundirse con la propiocepción.

## 4.3 Limitaciones del análisis sobre la auto-afección y el cuerpo animado

### 4.3.1 La pista ‘trascendental’ y la dinámica fundacional

Para Sheets-Johnstone (2007), la descripción del fenómeno de la auto-afección en términos de una ‘interioridad localizada’, sumado al énfasis de Zahavi en recurrir a términos de Husserl como ‘*mi sensibilidad*’, o ‘*mío*’, requiere de una mayor elucidación fenomenológica. Para sustentar lo anterior, toma como referencia la división, de la lectura de Husserl realizada por Zahavi, entre cuerpo ‘interior’ y ‘exterior’, siendo el primero la ‘estructura volicional’ (el ‘yo puedo’ del cuerpo en la experiencia cinestésica) y la ‘dimensión del sentir’ (mediante las ubiestesias), y el segundo, el conjunto de apariciones táctiles y visuales del cuerpo físico (Sheets-Johnstone 2007 p.362). Para la autora, con referencia a la interioridad no se aborda suficientemente dicha estructura, en razón a que *se reduce toda la dimensión del sentir a las ubiestesias [Empfindiss]* y en particular, a las ubiestesias referidas a las sensaciones táctiles vinculadas a la percepción de objetos físicos. Con respecto a estas últimas, se dirá que no pertenecen a las propiedades objetivas del cuerpo, pero que, no obstante, están localizadas como propiedades subjetivas *en él*. El interés de esta aclaración está puesto en señalar la relación entre cuerpo percibido y cuerpo vivo, pues con ello ha quedado oculto la descripción misma de esta sensibilidad, es decir, *ha quedado relegada a una localización interna del cuerpo físico*<sup>131</sup>. A esta crítica podemos sumarle que, dada esta limitación, se ha dejado de lado toda una serie particular de sensaciones sin atender a sus marcadas diferencias, por ejemplo, con el grupo de sensaciones indicados por el propio Husserl:

“No solamente las sensaciones sensibles que tienen función constitutiva para la constitución de las *cosas* de los sentidos, de los *objetos* espaciales aparentes, tienen localización dada en intuición inmediata, y fundada en ella, referencia al cuerpo, sino también las SENSACIONES DE GRUPO ENTERAMENTE DISTINTOS, como los sentimientos ‘sensibles’, las sensaciones de placer y dolor,

---

<sup>131</sup> A mi parecer es posible rastrear una semejanza entre las críticas a Husserl por parte de Sheets-Johnstone (2006) y Henry (2009): En ambos casos se afirma que el interés de Husserl en dar cuenta de la constitución de la objetividad intencional ha terminado por ocultar la naturaleza pre-reflexiva/ontológica que la hace posible. En un caso, por subordinar la experiencia primigenia del moverse a la constitución de los cuerpos físicos, en otro caso, por ocultar la archi-donación auto-afectiva del sentirse a sí mismo (self-feeling).

el bienestar que invade y llena el cuerpo entero, el malestar general del “*cuerpo destemplado*” y similares” (Husserl 2005 p.192).

A pesar de que Husserl denomine a este nuevo grupo de sensaciones como ‘ubiestesias’, no han tenido la debida importancia en lo que se refiere a la descripción de la auto-afección (como si la ha tenido las sensaciones que conducen a propiedades de objetos en la percepción) a pesar de que estas tengan igualmente “una localización corporal inmediata” (Husserl 2005 p.192 Hua IV /153/) y que en consecuencia pertenezcan “DE MODO INMEDIATAMENTE INTUITIVO AL CUERPO EN CUANTO SU CUERPO MISMO” (Ibidem)<sup>132</sup>. Muestra de este énfasis al ámbito táctil como paradigma explicativo de esta ‘interioridad’, está el hecho de recurrir a ejemplos salidos de cualquier experiencia corporal común. En otras palabras, el ejemplo de la mano tocante-tocada no logra expresar o por lo menos iluminar, lo que la ‘dimensión del sentir’ implica; prueba de ello es que paradójicamente en este ejemplo se deja de lado su vinculación con la esfera cinestésica, haciendo de este ejemplo un fenómeno ‘estático’. Por esta razón, la autora concluye que exponer las cinestesis en términos de ‘interioridad localizada’ o en general en términos de *sensación* es una falsificación o distorsión de la experiencia (cf. Sheets-Johnstone 2007. p. 363). Así, para Sheets-Johnstone el ejemplo utilizado para describir la llamada dimensión del sentir, omite el carácter propio de la experiencia del moverse al reducirla a una *sensación* y debido a ello, a un fenómeno ‘puntillista’ discreto (cf. Ibidem)<sup>133</sup>.

---

<sup>132</sup> Con respecto a este tipo de sensaciones, debe señalarse la ambigüedad presente en la exposición de Husserl: Por un lado, son tratados como grupos de sensaciones enteramente distintos, sin embargo, también resalta su papel *análogo* a las sensaciones ‘primarias’, esto es, las sensaciones referidas a notas sensibles de objetos (cf. Ibid. p.192 /153/). En lo que se refiere a la investigación genética, esta ambigüedad se mantiene, por ejemplo, al resaltar que en lo que se refiere a los sentimientos se habla de un *modo diferente de ejecución de la afectividad* (cf. Husserl 2001 p. 280 [8]), a pesar de que en la intencionalidad del sentimiento, se da un modo *paralelo* de búsqueda de llamado de atención del ego o *attentiveness*, como en la atracción generada en la afección enfocada en la consolidación de objetos. (cf. Ibid. p. 281 [8]).

<sup>133</sup> El primer paso consiste en evitar el uso de la expresión ‘sensación’ cinestésica, en razón a su carácter discreto y expresarse en términos de ‘sentimientos cinestésicos’ o ‘dinámica kinestésica cualitativa’ (Sheets-Johnstone 2006 p.367). Con lo anterior quiere hacer notar que, más que un conglomerado de sensaciones ‘momentáneas’ de movimiento articuladas, las cinestesis se encuentran como unidad en relación con *todo un sistema* de movimientos posibles. Así, no es pensable sin su horizonte cinestésico correspondiente (cf. Ibidem). Lo anterior involucra ya una relación directa con la temporalidad, y en particular, con el *fluir* inherente a la experiencia de movimiento. “A veritable phenomenological account of the qualitative kinetic dynamics of movement would illuminate the lived connection between time and movement” (ibid. p.371). Vincular tiempo y movimiento no es otra cosa que discurrir acerca del fundamento *animado*.

No obstante, la autora destaca de la exposición de Zahavi acerca de la auto-afección en Henry el énfasis dado a la idea de éste como ‘*sentimiento*’ que caracteriza toda experiencia. Así, un acercamiento más apropiado al fenómeno de la auto-afección es posible a través de las investigaciones sobre la auto-manifestación de Henry, pues gracias a dicho análisis, Zahavi llega a reconocer que todos estos tipos peculiares de ‘sentimiento’ provocados en los actos de conciencia son modos de auto-percatamiento. “To be in pain, embarrassed, happy, or stubborn is to be (self)aware of it. It is, so to speak, both a way of being and a way of being aware” (Zahavi 1999 p.111). A pesar de esta característica significativa lograda por Henry, el reconocimiento del dinamismo propio de la experiencia auto-afectiva se ve diluida por asumirse como una condición ontológica del yo, es decir, la investigación que debía enfocarse en la dinámica del sentimiento de sí (*self-feeling*) como experiencia fenomenológica, se sustituye por una investigación de índole filosófica, en un *estado de ser*. Este tránsito de la investigación del sentimiento hacia el ser del sujeto, o la ontologización de esta esfera en Henry, condujo para Sheets-Johnstone al ocultamiento final de la auto-afección “what began as a phenomenological elucidation of a transcendental clue is swallowed up completely in the notion of self-affection as a state of being, an ontological condition that precludes recognition of the inherent dynamics on affective experience” (Sheets-Johnstone 2006 p.366).

A pesar de esta crítica, la autora destaca que, en el contexto de la exposición del término auto-manifestación utilizado por Henry, Zahavi logra unos avances significativos sobre la auto-afección. Primero, porque aleja este término de una justificación conceptual del mismo, como si se tratase de una condición teórica abstracta, pues lo resalta como una *dimensión de la vida subjetiva*, es decir como aquella que permea toda experiencia (y por ende es rastreable en cualquiera de ellas) (cf. Zahavi 1999 p.110). Segundo, por la descripción de la auto-manifestación como inmediatez no objetivadora, es decir, como ocurrencia pasiva en la que no opera una articulación entre un acto y un objeto, a la manera tradicional de la intencionalidad, sino que corresponde a un *movimiento* inmanente propio de la auto-temporalización de la conciencia (cf. Sheets-Johnstone 2007 p.362; Zahavi 1999 p. 114).

Para Sheets-Johnstone, la dificultad está en que brindar una exposición adecuada del término remite necesariamente a la experiencia del cuerpo, es decir que la auto-afección es de por sí corporizada [*embodied*] (cf. Sheets-Johnstone 2007 p.363). Si bien Zahavi reconoce la necesidad de acudir al

cuerpo vivo para su determinación, advirtiendo con ello que no puede comprenderse la auto-afección como una relación en la que el acto de conciencia se toma a sí mismo como objeto (de ahí la necesidad de comprender una esfera pre-reflexiva), sino como una ‘articulación interna’, sin la debida descripción de esta experiencia el uso de estos términos permanece oscuro. Aún más, resulta problemático que el propio Zahavi justifique el uso del término ‘auto-afección’ porque contribuye en la comprensión del fenómeno de la pre-reflexividad de la conciencia, no sólo porque, según él, captura un marco amplio de características, sino porque permite dar cuenta de nuevos rasgos de este modo de conciencia (cf. Zahavi 1999 p.110). En últimas, el uso de expresiones como “articulación interna”, “interioridad localizada”, “acto”, “movimiento subjetivo”, “auto-temporalización de la subjetividad” para delimitar rasgos de la auto-afección, más que aclarar, terminan oscureciendo este fenómeno (cf. Sheets-Johnstone 2006 p. 364).

Pero ¿cómo lograr una clarificación del fenómeno de la auto-afección? Para Sheets-Johnstone, la clave está en realizar un análisis exhaustivo en la experiencia de lo que se ha considerado de manera impropia el *movimiento subjetivo* [self-movement] y la *auto-temporalización de la conciencia*. En otras palabras, se busca atender a la *dinámica* propia de la *animación* mediante su capacidad de moverse. De hecho, Sheets-Johnstone destaca el sentido dinámico del fenómeno auto-afectivo a partir de las indagaciones realizadas por Husserl. En ellas, es visible el fluir entre el ser afectado y el dirigir tematizado hacia aquello que captura nuestra atención, es decir, que no es posible comprender plenamente el fenómeno de la pasividad sin entender su propia finalidad, que consiste en la consecución *activa* de la atención por parte del ego. Sin embargo, una vez ejecutada determinada actividad de conciencia, esta debe fluir -en virtud de su estructura temporal- hacia la pasividad. En palabras de Husserl, como rasgo de la conciencia está la posibilidad de dirigirse teóricamente hacia actos espontáneos, y una vez ello ocurre, el acto tematizado se hace pasivo, se convierte en una pasividad secundaria: “todo acto espontáneo pasa necesariamente, TRAS su ejecución, a un estado confuso; la espontaneidad, o, si se quiere, lo que propiamente denominamos actividad, pasa a pasividad” (Husserl 2005 p. 41 /12/). Así, la vida de conciencia se mueve alternadamente entre la pasividad y la actualidad, por ello se dice entonces que la conciencia del mundo está en constante movimiento (cf. Sheets-Johnstone 2007 p.365)<sup>134</sup>. En consecuencia, *Sheets-*

---

<sup>134</sup> Vale la pena resaltar que tanto Zahavi como Sheets-Johnstone reconocen que, en lo que respecta a la conciencia pre-reflexiva, esta no se trata de una identidad formal o estática del yo, sino de una *unidad*

*Johnstone considera este aspecto dinámico de la pasividad-actividad continua como la ‘pista trascendental’ dada por Husserl que posibilita la descripción de la experiencia auto-afectiva y que en consecuencia ésta última no puede entenderse sin considerar el fenómeno mismo de la animación: “Husserl’s sense of a foundational dynamic is a veritable transcendental clue, the full realization of which shows that temporality and movement are inextricably linked, and that animation is at the heart of self-affection” (Ibidem).*

No obstante, considerar la esfera de la auto-afección en términos dinámicos implica evitar el uso de expresiones que, para la autora, serían ‘contrarias’ a la experiencia propia de movimiento (cf. Sheets-Johnstone p. 371). Por ejemplo, recupera el carácter dinámico de los sentimientos en comparación con el *carácter puntillista y discreto de las sensaciones*. Hablar de “sensación” cinestésica o “sensación” táctil localizada, termina ocultando la propia dinámica del movimiento y de los sentimientos (*feelings*) envueltos en la experiencia inmediata del cuerpo:

“we do not experience movement as a series of discrete moment-by-moment, now-here, now-here, kinetic events. We do not have temporally punctual, spatially pointillist kinesthetic sensations, nor do we have coalescing sensations [...]. Neither do we have “muscular sensations,” [...]. In short, what we have are kinesthetic feelings of a qualitative kinetic dynamic” (Sheets-Johnstone p.2006 p.367).

En consecuencia, no tenemos experiencia del movimiento como una cadena de momentos discretos separables abstractamente como cuando enunciamos un ‘antes’ ‘ahora’ o un ‘después’ -como en el caso de una melodía-, sino que se ésta se da como una ‘sola pieza’, como ‘dinámicamente indivisible’ (cf. Ibid. 371). Lo anterior revela la relación entre el movimiento y la temporalidad, pues en virtud de esta peculiaridad del moverse fluido (su indivisibilidad) se genera *su propia cualidad temporal*.

---

*dinámica entre la actividad y la pasividad (cf. Zahavi 1998 p. 215) (Sheets-Johnstone 2006 p.364) Pero ¿hablar en términos de ‘dinámica’ entre actividad y pasividad no me obliga a descartar la noción de la auto-afección como una esfera ‘radicalmente pasiva’ tal y como es señalada por Zahavi? (cf. 1999 p. 199)? En otras palabras, ¿cómo puedo definir el primario u original auto-percatamiento del cuerpo como un dinamismo entre actividad y pasividad, y luego catalogarlo como una descripción de la auto-afección? ¿No debería concluirse de ello que una experiencia de sí puramente pasiva -como es definida la auto-afección- es una ‘abstracción’? “Husserl can write that it is an abstraction to speak of a purely passive world of sensations. They can only be understood in correlation with the active kinaesthesia (Hua XI p. 185)” (Zahavi 1999 p. 246).*



En otras palabras, no es suficiente con atender a la estructura impresión-protención-retención para capturar el carácter *fluidido* del movimiento. Por esta razón, la expresión ‘impresión-primal’ o el contenido sensible del ahora-presente (distinguiéndose del ahora-retenido y el ahora-protención), no resulta conveniente para exponer la dinámica temporal del movimiento, debido a que el movimiento corporal se da como una unidad fluida, es decir, que no puede concebirse fragmentadamente “There is no primal impression *as such* precisely because the unfolding kinetic dynamic is all of a piece and is felt rather than perceived” (Sheets-Johnstone 2006 p. 372). En esa medida, para Sheets-Johnstone la estructura temporal de la percepción no logra aprehender la dinámica envuelta en la experiencia primigenia del movimiento propio.

Por último, y producto del uso de tales términos, es necesario establecer una investigación ulterior sobre ‘la estructura de la experiencia cinestésica’ en razón a que *en Husserl no se va más allá de la distinción entre el ‘yo me muevo’ [Yo hago] como precedente al ‘yo puedo moverme’ [Yo puedo moverme]*:

“Husserl’s basic notions of an “I move” and of an “I do” need further phenomenological elucidation. Although using the terms descriptively in his writings, Husserl did not elucidate the genesis or import of these kinetic structures of experience except to say that “Originally, the ‘I move’, ‘I do’, precedes the ‘I can do’” (Husserl 1989: 273)” (Sheets-Johnstone p.199).

Por estas razones, Sheets-Johnstone decide iniciar su propia investigación fenomenológica sobre la estructura dinámica del movimiento propio (self-movement). En todo caso, su justificación nace de una crítica a la lectura limitada de Zahavi (y con ello de Husserl mismo), sobre el carácter *dinámico* de la auto-afección, al no establecerse suficientemente la experiencia pasiva de sí en el moverse, su relación con la temporalidad y el sentimiento de sí (feeling), lejos de cualquier consideración puntillista o estática como que parta de la sensación como punto de partida de la descripción. Así, al pensar la auto-afección en términos dinámicos, se busca reincorporar a su descripción su carácter vivo, es decir, busca traer al centro del análisis la esfera del *organismo animado (Leib)*<sup>135</sup>.

---

<sup>135</sup> Para Sheets-Johnstone, la descripción dada por Husserl sobre el cuerpo vivo no debe sin más equipararse al término “embodiment”, con el cual se busca brindar una explicación de la cognición desde un enfoque corporizado. En efecto, Husserl no trata de ‘revestir’ la actividad mental haciendo uso del cuerpo, ni busca explicar la incidencia de cuerpo en los procesos mentales, sino que busca delimitar la constitución plena del

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

Si bien Sheets-Johnstone reconoce que Husserl enuncia la idea de las cinestesis como propias de la experiencia originaria del cuerpo vivo, le recrimina el hecho de que lo hace en función de la percepción visual y con ello de la constitución espacial de objetos. Con ello se pierde de vista la ‘dinámica fundamental’ de la experiencia auto-afectiva, porque el movimiento involucrado en la percepción -como el movimiento ocular- difiere de esta dinámica corporal (Sheets-Johnstone 2006 p. 368). ¿Cómo desentrañar entonces la estructura de esta dinámica fundacional de la auto-afección?

Una muestra de este fluir temporal del movimiento viene dada por *el carácter de familiaridad* que le es intrínseco<sup>136</sup>. En efecto, cuando un movimiento no se da de la manera esperada o cuando se presenta un fallo, lo que en realidad ocurre es que se “irrumpe” el fluir del movimiento que nos es familiar. Lo anterior muestra que a nivel pre-reflexivo se está en presencia de una dinámica sentida cualitativa familiar (*qualitatively felt familiar dynamics*) (cf. Ibid. 372), que es fruto de una ‘conciencia cinestésica’ que aumenta gradualmente conforme se van dando experiencias nuevas similares. En otras palabras, los patrones de movimiento durante nuestras actividades cotidianas, que configuran el *sistema* cinestésico propio del cuerpo vivo, son posibles gracias a la familiaridad que se va adquiriendo de ellos, es decir, a la *habitualidad* con que ciertos movimientos, que en sus inicios demandaron *atención*, fueron aprehendidos con la práctica y por ello fueron sedimentados en la conciencia cinestésica (Ibidem). Sin embargo, para que la conciencia cinestésica se consolide, se requiere tanto cierto grado de *familiaridad* como el *cumplimiento* con que tales movimientos son realizados. En efecto, la progresiva relación de familiaridad que se tiene con determinados

---

*organismo* ‘animado’ (cf. Sheets-Johnstone 2015 p.496). De igual forma, la exposición fenomenológica del movimiento propio en conexión con el ser animado conduce a su vez a una revisión de la presentación *del movimiento corporal en término ‘senso-motor’*: El tratamiento de las cinestesis en términos de automatización o de mecanismo motor limita la experiencia de movimiento del cuerpo animado. En ambos casos, puede decirse que el recurso de dichos términos (embodiment y senso-motor) para referirse a la experiencia del propio cuerpo ignora la necesidad de una descripción fenomenológica amplia de la vida animada.

<sup>136</sup> Como la propia autora señala, esta relación entre la familiaridad y el movimiento es muestra del vínculo entre los hábitos (como actos sedimentados en la pasividad) y la actividad del moverse (cf. Nota al pie 4 Sheets-Johnstone 2006) Lejos de considerarse como una crítica a Husserl, lo anterior revela la necesidad de dilucidar, desde su fenomenología, la conexión entre el hábito como pasividad y la auto-afección.

movimientos se consolida gracias al cumplimiento del objetivo de éstos en ocasiones anteriores (cf. Sheets-Johnstone 2006 p.373). Con cada práctica, con cada ‘hacer corporal’, esta conciencia cinestésica se robustece, así como la capacidad para ejecutar con éxito en el futuro la misma actividad sin la atención requerida inicialmente.

Ambos conceptos, el de familiaridad y cumplimiento, son extraídos de la misma exposición de Husserl al referirse a los sistemas cinestésicos y a su horizonte temporal: “‘The system of my free possibilities of movement is intentionally constituted as a practical, kinaesthetic horizon. This system is actualized each time I run through single paths of movements with the character of familiarity, that is, of fulfillment’” (Husserl 2001 p. 52 [15])<sup>137</sup>. En conclusión, el grado de familiaridad de determinada experiencia hace posible su cumplimiento y el cumplimiento cimienta y aumenta el grado de conciencia cinestésica de éste, haciendo que no se requiera la misma atención que cuando se estaba aprendiendo inicialmente (cf. Sheets-Johnstone 2006 p.373).

En virtud de que estos conceptos meramente esbozados por Husserl no han sido tema de un tratamiento fenomenológico exhaustivo, para Sheets-Johnstone es necesario una *descripción fenomenológica del hábito*, en su relación con la familiaridad y el cumplimiento (cf. Ibid. p. 374). Para que tal descripción se pueda dar, se debe aceptar que *en el fondo de la conformación del hábito se encuentra toda una estructura del ser animado que la hace posible*, es decir, que resulta conveniente, si se quiere dar cuenta de la dinámica de la auto-afección mediante la experiencia cinestésica, reconocer una dimensión más profunda que atañe al ser vivo y que por tanto corresponde atañe a la animación:

“When, in contrast, we inquire seriously into the nature of habits, we straightaway recognize them as kinetic reiterations grounded in the dynamics of animation and differentially felt along a gradient of awareness. We recognize them further as a sustaining dimension, a mainstay in our own lives as in the lives of virtually all animate forms of life. Their close biological relationship to instincts does not obviate their felt dynamic character. Quite the reverse: it makes ever more prominent the need to

---

<sup>137</sup> „das System meiner freien Bewegungsmöglichkeiten, das sich in jedem aktuellen Durchlaufen nach einzelnen Linien von Bewegungen im Charakter der Bekanntheit, also der Erfüllung aktualisiert“.

---

explore the commonly unexplored ground floor of life that is animation” (Sheets-Johnstone 2006 p. 374).

En consecuencia, exponer la experiencia auto-afectiva en términos de un cierto ‘sentimiento’ (feeling) de sí intrínseco a toda experiencia, o en términos de ‘*mi interioridad*’ o ‘mi sensibilidad’, en el fondo encubre el problema de la habitualidad de un *organismo animado*, esto es, de unos cimientos corporales propios de la animación “one finds that the non-attended “subtle background presence” is not a *my* but the animate body, the body in all of its wakeful activity, much of which is rooted in familiarity and the habits bred from familiarity” (Ibid. p. 377). Dejar de pensar la esfera auto-afectiva en términos de ‘mi interioridad’, para pensarla como una dinámica del sentimiento corporal-kinestésica (*felt bodily-kinetic dynamics*), es decir, como organismo animado, no omite el *carácter individual* propio de la auto-afección. Por ejemplo, aunque la estructura pueda describirse fenomenológicamente, ello no oculta las particulares de cada individuo animado en virtud de sus experiencias previas y condiciones psicofísicas propias (cf. Ibid. 377). En otras palabras, por el hecho de que se prescindiera del posesivo ‘mi’, para referirse al ‘cuerpo animado’, no por ello se ha perdido el carácter individual de la auto-afección corporal. Cada organismo comporta su propia dinámica del sentir corporal, pues su propia vida de conciencia, esto es, sus propias experiencias corporales sedimentadas, junto con la experiencia pre-reflexiva del cuerpo como sintiente y animado, así como sus propiedades físicas son únicas.

Así mismo, a pesar de las limitaciones que presenta la investigación sobre la experiencia cinestésica en Husserl, es inevitable reconocer que su Fenomenología tiene como propósito fundamental desentrañar la estructura fundamental del ego, y, por ende, su análisis no se aleja del propósito de dar cuenta del fenómeno de la vida animada. Prueba de ello es su reiteración en indagar por *la estructura del polo-yo como centro de la acción y de la afección* (cf. Ibidem), y su énfasis en que toda vida de conciencia y toda toma de posición mediante el juicio tiene sus raíces en la Naturaleza, esto es, en una estructura básica de la subjetividad animada (cf. Hua IV. p.327 /279/) (cf. Sheets-Johnstone 2006 p. 378). De esta manera, es nuevamente de la mano de Husserl que Sheets-Johnstone destaca la necesidad de expandir el horizonte de investigación sobre la auto-afección hacia la vida animada en general. Ello no implica limitar su comprensión a la esfera de meros ‘campos de sensación’ sino a describirla en términos de un organismo animado, reclamando con ello la importancia de una investigación profunda sobre su naturaleza “we are not only *organisms*, buy *animate organisms*” (Ibidem).

## 4.4 Necesidad de una expansión de la investigación acerca de la experiencia animada en Husserl

### 4.4.1 Pre-reflexión y corporalidad: Dan Zahavi

La exposición de las investigaciones acerca de la constitución del propio cuerpo en Husserl realizada por Zahavi han dejado como resultado a la experiencia cinestésica [el yo me muevo o yo hago] junto con el carácter volicional [el ‘yo puedo’ moverme] y la ‘dimensión del sentir’ expresado a través de las interioridades localizadas o ubiestesias, como determinaciones de la esfera auto-afectiva del yo. “Originally my body is experienced as a unified field of activity and affectivity, as a volitional structure, a potentiality of mobility, an ‘I do’ and ‘I can’ (Hua XI/14, I/128, XIV/540, IX/391)”. (Zahavi 2002 p.101) Lo anterior aparece en el marco de la pregunta por el percatamiento de sí en la experiencia ‘encarnada’ (*embodied self-awareness*) y específicamente en el establecimiento de la diferencia entre cuerpo percibido y cuerpo vivo, que es de especial interés para poder delimitar de manera más precisa la naturaleza pre-reflexiva de la conciencia.

Sin embargo, al preguntarnos por el modo en que esta auto-afección corporal ocurre, empezamos a reconocer varias dificultades en la exposición. En primer lugar, no se ofrece una descripción satisfactoria sobre la *relación entre la proto-conciencia temporal como auto-afección y la auto-afección corporal*. Tal situación puede explicarse porque, referido a la investigación de Husserl, éstas se encuentran en el marco de una investigación *estática*, es decir, que se atiene a señalar las estructuras tanto de la conciencia interna del tiempo como de la auto-constitución del sujeto, sin preguntarse por el modo en que estas se vinculan (prueba de ello es la fuente de ambas investigaciones, las *Lecciones* e *Ideas II* respectivamente), de manera que, siguiendo a Sheets-Johnstone, una investigación sobre la auto-afección no puede pensarse en estos términos ‘estáticos’, sino que debe exponer la intrínseca conexión entre tiempo y movimiento (cf. Sheets-Johnstone 2006 p.371). En segundo lugar, la poca alusión a la esfera *animada* durante la exposición de la auto-afección y la corporalidad es muestra de su limitación. En efecto, el marco en el que aparecen las descripciones del cuerpo como ‘campo de sensaciones’ y como ‘órgano de la voluntad’ no es otra que la *descripción fenomenológica de la realidad ‘ánimica’ mediante el cuerpo*, y en particular, dentro de una consideración ‘naturalista’, esto es, de un análisis del ‘hombre como naturaleza’ (cf. Hua IV p. 183 /143/). En otras palabras, no puede ocultarse el hecho de que la descripción de Husserl del cuerpo se encuentra en el marco de una preocupación mayor concerniente a la naturaleza de lo anímico. Al omitirse el hecho de que se está buscando describir la vida anímica en general, la

exposición del cuerpo como campo de sensaciones ubiestesias/cinestesias deja de lado toda una serie de características propias del *organismo vivo*, pues termina omitiendo la descripción de la vida animada natural *como subsuelo del hombre* (cf. Ibid. p. 323 /275/). En esa medida, y siguiendo nuevamente a Sheets-Johnstone, la descripción de la auto-afección tiene como base la animación (cf. Sheets-Johnstone 2006 p.374).

Adicionalmente, la misma relación entre las ubiestesias y las cinestesias como pertenecientes a la experiencia originaria del cuerpo es problemática. Por ejemplo, en el mismo Husserl es rastreable la idea de que las sensaciones ubiestésicas comportan un carácter prioritario frente a las cinestesias -en virtud de que las primeras permiten la *localización* de las últimas-. Así, la experiencia de mi cuerpo como campo localizado de sensaciones termina siendo el presupuesto para *todo posible grupo de sensaciones*, incluyendo el percatamiento del cuerpo como esfera de la *capacidad* cinestésica [el ‘yo puedo’ moverme] (cf. Hua IV p. 191 /151/). En palabras de Husserl, el cuerpo visto como ‘portador de movimiento libre’, y su posibilidad, depende en últimas del percatamiento de este como ‘campo de localización’ logrado gracias a las sensaciones ubiestésicas. Prueba de ello es que, si carecemos de estas últimas, aun en presencia de sensaciones cinestésicas no se estaría teniendo experiencia del cuerpo como cuerpo animado, sino del movimiento del cuerpo como COSA MATERIAL:

“No se dirá que quien sólo ve, ve su cuerpo, pues le faltaría el distintivo específico como cuerpo, y *ni siquiera el movimiento libre de este ‘cuerpo’*, que va de la mano con la libertad de los cursos cinestésicos, haría de él un cuerpo. Sería entonces solamente como si el yo, a una con esta libertad en lo cinestésico, pudiera mover inmediata y libremente la COSA material cuerpo. El cuerpo sólo puede constituirse primigeniamente como tal en la tactualidad y todo lo que se localiza con las sensaciones táctiles como calor, frío, dolor, y similares” (Hua IV p. 190 /151/).

En consecuencia, es en la tactualidad donde primigeniamente se constituiría el cuerpo vivo (corresponde a su distintivo como *Leib*) y con ello, la auto-afección termina siendo posible gracias al soporte ubiestésico del cuerpo. Sin embargo, al trasladar la investigación a una consideración *dinámica* de la auto-afección, la pregunta por el ‘fundamento primigenio’ entre la ubiestesia y cinestesia es, por lo demás, infructuoso. Sólo a través de una configuración y articulación entre la tactualidad, el movimiento, la temporalidad, el sentimiento y *los impulsos* puede ofrecerse una descripción más amplia del fenómeno de la auto-afección (su dinámica cinestésico-táctil-afectiva). Además, si toda auto-afección es previa a cualquier tematización y si toda localización de una sensación lleva consigo una tematización, entonces la ubiestesia no podría considerarse como propia

de la esfera auto-afectiva. En efecto, Zahavi es explícito en indicar que esta localización de las ubiestesias lleva consigo una tematización:

“When I realize that my hand is feeling or moving, that my ankle is throbbing or that my back hurts, I am localizing the sensing in different parts of my body. *In itself this localization must first and foremost be seen as a thematization*” (Zahavi 1998 p.106)

Lo anterior traería consigo el problema según la cual, las experiencias de dolor y placer, las cuales tienen una cierta localización, deben considerarse experiencias *reflexivas* del cuerpo en razón a su tematización (cf. Zahavi 1999 101)<sup>138</sup>. Sin embargo, al hablar de una sensación táctil localizada ¿es acaso hablar ya de una experiencia *reflexiva* del cuerpo? La ambigüedad se presenta porque, por una parte, las ubiestesias forman parte de la experiencia del cuerpo vivo subjetivo (por ejemplo, cuando se define la ubiestesia como la ‘subjetividad’ encarnada en sí misma), mientras que, por otra parte, estas se dan de manera localizada, debido a ello son tematizadas, y por tanto terminan siendo tomadas como ocurriendo *dentro* del cuerpo físico (cf. Ibid. p. 107).

Zahavi refleja esta dificultad al reconocer que la dación originaria del cuerpo debe concurrir como una ‘unidad’, que sólo es ‘subsecuentemente dividida’ entre las ‘cinestesias’ y las ‘sensaciones localizadas’ en partes específicas del cuerpo (cf. Zahavi p. 105). En consecuencia, la ruptura entre ambas sensaciones -y con ello la pregunta por *la primordialidad de uno frente al otro- sólo se da en virtud del acto reflexivo mismo y no en la experiencia auto-afectiva pre-reflexiva*. Pensar la auto-afección como esta *unidad* implica, por ejemplo, *no concebir aisladamente las llamadas ubiestesias ‘primarias’ (las que se dan en la constitución de objetos intencionales), de aquellos tipos de sensaciones ‘superiores’ como el dolor o el placer, y los sentimientos. (cf. Hua IV p. 192 /153/)*. Sin la alusión a este tipo de sensaciones descritas por Husserl como teniendo a su vez una localización ‘interna’ inmediata en el cuerpo, quedarían por fuera toda una serie de experiencias incluidas en la ‘dimensión del sentir’ y por ello pertenecientes a la esfera del percatamiento de sí corporal. En últimas, al concentrarse en la experiencia táctil se deja de lado una amplia esfera de sensaciones corporales.

---

<sup>138</sup> “Our functioning body is present in such a fundamental a pervasive fashion that we only notice it explicitly when our smooth interaction with the world is disturbed, be it through voluntary reflection [...] or in reflections forced upon through limit-situations, such as sickness, pain, fatigue, etc.” (énfasis mío).

Por otra parte, en la exposición de Zahavi la relación entre la auto-afección y la hetero-afección es descrita únicamente por el vínculo entre las ubiestesias (como interioridad del cuerpo vivo) y el ‘toque’ del cuerpo con los objetos físicos. En otras palabras, la auto-afección ubiestésica sólo es posible porque el cuerpo *corporal* [*Leibkörper*] *entra en contacto con objetos materiales*. Sin embargo, ¿no es posible considerar que la auto-afección, en tanto experiencia pasiva de sí, se ve también alterada en la interacción con otros sujetos, es decir, que la intersubjetividad trae consigo una nueva serie de experiencias auto-afectivas? Si bien Husserl no explora esta posibilidad, si llega a señalar la importancia de la *empatía* para la consecución de la experiencia pasiva (cf. Husserl 2005 p. 205).

Una limitación adicional tiene que ver con el hecho de que la descripción del carácter sintiente del cuerpo se hace en relación con la *constitución del sujeto como hombre*. En otras palabras, el cuerpo animado como ‘campo de sensaciones’ aparece en el marco de la constitución del sujeto como persona y por tanto también es necesario rastrear la relación entre ambos niveles de descripción. Prueba de ello es que, por un lado, hay una primacía ontológica del sujeto espiritual frente al natural (cf. Hua IV p. 329 /280/), por otro lado, que la esfera relativa a la persona humana no se pierde en la actitud naturalista, sino que queda ‘reducida’ a la realidad anímica (cf. Ibid. p. 335 /287/) y por último, que considerar al sujeto corporal en términos de un ‘yo puedo’, o ser de capacidades, nos remite ya a la esfera espiritual del sujeto:

“El cuerpo, en este sentido estesiológico, pertenece al mundo circundante presupuesto de todo sujeto personal y es campo de su arbitrio. Esta es una relación espiritual y una relación causal [...] El cuerpo es, en cuanto cuerpo libremente movable por mí, una *realidad* espiritual” (cf. Hua IV p.332)

Finalmente, si bien se hace alusión a la habitualidad de los movimientos cinestésicos como muestra de la experiencia pre-reflexiva del cuerpo, no se acude a las descripciones rastreables en Husserl sobre la sedimentación pasiva, ni se intenta dilucidar como se da la conformación de dichos hábitos (cf. Zahavi 1999 p.99).



#### 4.4.2 Sensación, dinámica y motivación: Maxime Sheets-Johnstone

Por su parte, la exposición de Sheets-Johnstone tiene como base la crítica *a la idea de la sensación como experiencia discreta*, pues con ello se diluye el aspecto *dinámico* de la auto-afección. Sin embargo, es posible mostrar que Husserl no tiene una consideración de la sensación de esta forma. En efecto, Husserl reconoce que los llamados ‘datos de sensación’ no pueden entenderse en términos ‘puntillistas’ pues estos se encuentran en el marco de relaciones de continuidad temporal “La unidad hylética no puede ser puntual, esto significa, deben darse continuamente como objetos-temporales unificados” (Hua XXXIII p. 282)<sup>139</sup>. En consecuencia, la idea de sensación cuestionada no es la fenomenológica, sino la definida en la actitud teórica (prueba de ello son las alusiones a las distintas definiciones sobre la sensación cf. Sheets-Johnstone 2006 p. 367). Fruto de esta crítica a la idea de sensación surge la necesidad de evitar la alusión a cualquier tipo de ‘impresión’ primal, o de un ‘ahora-presente’ involucrado con un contenido material particular, pues no puede hablarse de un ‘ahora’ puntual en la dinámica del sentir táctil-afectivo-cinestésico (en virtud de su condición indivisible-continua). Por esta razón se dice que dicha dinámica no es *percibida* sino *vivida* (cf. Sheets-Johnstone p. 372). Lo anterior muestra que el ‘sentirse a sí mismo’ mediante la experiencia de movimiento no puede subordinarse a una estructura *fija* como la descrita acerca de la conciencia interna del tiempo. En efecto, experiencias temporales como la melodía no son, para Sheets-Johnstone, indicativos apropiados para dar cuenta la temporalidad ‘propia’ de la experiencia del moverse, y teniendo en cuenta que la conciencia interna del tiempo se concentra en el modo como llegamos a *percibir* objetos que poseen una duración, ésta no es apropiada para describir la dinámica propia del movimiento (cf. Sheets-Johnstone 2011 p.138).

La consecuencia puede llevarse a tal punto que *la conciencia cinestésica es primigenia a cualquier estructura temporal*, y con ello de la misma *subjetividad trascendental*, pues es condición necesaria para cualquier forma de percepción “we discover that movement is the originating ground of our sense-makings, in phenomenological terms, the originating ground of transcendental subjectivity; we constitute space and time originally in our kinesthetic consciousness of movement” (Sheets-Johnstone 2011 p. 139). (cf. Zahavi 2004 p. 91; Cf. Sheets-Johnstone 2011 p. 200). Así, Sheets-

---

<sup>139</sup> „Die hyletischen Einheiten können nicht punktuell sein, das heißt, sie müssen sich zu dauernden Zeitgegenständen zusammenschließen“ (Hua XXXIII p. 282)

Jonstone se cuestiona la idea de que el carácter fluido de la experiencia de movimiento viene dado por el flujo propio de una estructura temporal de la conciencia y más bien considera que cualquier carácter de flujo del tiempo viene dado por la experiencia misma de movimiento:

“ Flux, flow, a streaming present, a stream of thought, consciousness, or subjective life, a style of change — all such descriptive terms are in both a temporal and spatial sense rooted in ordinary self-movement: they are all primordially present not in the constitution of objects but in our original spontaneity of self-movement, in our original experience and sense of our dynamically moving bodies” (Sheets-Johnstone 2011 p. 129).

En el fondo, esta crítica señala una diferencia entre los contenidos sensibles que hacen posible la percepción de objetos -y de sí mismo en tanto ‘objeto’, esto es como una cosa material- (en cuyo marco podría encontrarse el interés de Husserl a la hora de describir la conciencia interna del tiempo), del *sentimiento de sí* como dinámica táctil-afectiva-cinestésica que escapa a cualquier consideración perceptual pues es su condición trascendental. Si esto es así, surge la pregunta ¿cómo es posible describir fenomenológicamente este tipo particular de sentimiento de sí como ‘dinámica’? ¿es necesario una nueva descripción fenomenológica o es acaso posible rastrear este fundamento en la Fenomenología de Husserl? Además, ¿cómo puede decirse que la *conciencia* cinestésica es el fundamento mismo de la subjetividad trascendental y de la temporalidad, si al hablar de conciencia estamos acudiendo de antemano a una noción básica de ‘sí mismo’? En otras palabras, si la experiencia de movimiento es condición previa a cualquier constitución de la subjetividad, pero en ella ya hay un cierto nivel de *conciencia* (y con ello de un cierto sentido de un sí mismo (*self*)), se puede caer en una circularidad, pues al decir que la conciencia de movimiento es condición para la subjetividad trascendental, ya se está presuponiendo un sentido básico de ‘sí mismo’ (cf. Zahavi 2004 p. 91)<sup>140</sup>.

En efecto, para Sheets-Johnstone (siguiendo a Husserl) todo ‘yo hago’ es previo a todo ‘yo puedo hacer’, es decir, que es gracias a la actividad *sedimentada* que es posible tener un sistema de

---

<sup>140</sup> “...it is something quite different to argue that movement *per se* is the foundation, the ground out of which transcendental subjectivity arises. In fact, I find it difficult to understand how the latter conclusion could be phenomenologically warranted. [...] Self-movement and kinesthesia [...] already involve a rudimentary form of consciousness, and in that case an argument to the effect that they constitute subjectivity would be circular”.

capacidades corporales. Sin embargo, todo ‘yo hago’ tiene como soporte un simple hacer, es decir, un moverse espontáneo que termina consolidando una conciencia de un ‘yo’ moviéndose “movement forms the I that moves before the I that moves forms movement” (cf. Sheets-Johnstone 2011 p. 119). En otras palabras, es gracias a un moverse originario que es posible llegar a hablar de un *yo, como aquel que se mueve*. Sin embargo, a dicho moverse originario lo llama ‘conciencia cinestésica’, pero ¿cómo puede hablarse de ‘conciencia’ sin un sentido básico de referencia a un ‘sí mismo’? Por otro lado, si se afirma que este movimiento espontáneo originario no es de un ‘sí mismo’, ¿cómo surge la conciencia de un ‘yo’ que se mueve a partir de él? En últimas, parece necesario aceptar una ‘proto-conciencia’ en el moverse, un sentido básico de subjetividad trascendental en el movimiento para evitar esta circularidad.

Un problema adicional aparece si examinamos la relación entre esta conciencia cinestésica y la conciencia temporal que depende de ésta, ya que, si bien para Sheets-Johnstone el movimiento es condición que hace posible la percepción -y con ello la conciencia temporal de objetos-, esta experiencia originaria trae consigo *su propia estructura temporal* (cf. Sheets-Johnstone 2011 p. 132). Así, en la dinámica cualitativa del moverse hay ya una conciencia temporal que no puede ligarse a una relación entre un ‘antes’ un ‘ahora’ y un ‘después’ y que por tanto no puede reducirse a la conciencia temporal de la percepción (cf. Ibidem). Por esta razón, la autora busca señalar la diferencia entre las protenciones y retenciones de la experiencia de objetos (de los objetos percibidos en la conciencia interna del tiempo), de las *protenciones y retenciones de la experiencia del moverse* (cf. Ibid. 2011 p.131). Lo anterior muestra que la conciencia cinestésica se da bajo una estructura temporal, es decir, que se mueve en el marco de retenciones y protenciones, y con ello se hace patente que *la temporalidad es una estructura eidética (o en términos de Sheets-Johnstone, cardinal), que está inmersa en la experiencia cinestésica* (cf. Ibid. p.134). ¿Con esto no se hace necesario considerar que la ‘primacía del movimiento’ revela a su vez una ‘primacía del tiempo’? es decir, que si bien los ejemplos de Husserl al hablar de la conciencia interna del tiempo como el de la melodía no son esclarecedor en lo que respecta al cuerpo, la estructura retención-impresión-protención aún tiene lugar (En efecto se señala las dificultades de extraer una exposición sobre los aspectos temporales del movimiento dada su no permanencia, e incluso llega a determinar la conciencia cinestésica como un *fluir presente (streaming present)* (Ibid. p.132).

En efecto, puede cuestionarse la idea de que la conciencia de objetos en la percepción está vinculada a la descripción de un ‘antes’, un ‘ahora’ y un ‘después’, pues esta manera de expresarse no es fiel a la manera como debe entenderse la constitución de la conciencia interna del tiempo, esto es, a la

---

constitución de objetos temporales. Dicha estructura de la conciencia interna busca explicitar el modo como la *continuidad*, el *fluir* de la experiencia se da de manera unificada “Los fragmentos que nosotros abstractivamente destacamos sólo pueden existir en el decurso íntegro” (cf. Husserl 2002 p. 50). Así, la protención no puede asociarse a un ‘después’, ni la retención a un ‘antes’, pues ambas son propias del fluir presente de la conciencia. Si esto es así, la retención y la protención no pueden confundirse con la ‘memoria’ (un antes) y la ‘expectación’ (un después) respectivamente: “The terms ‘protention’ and ‘retention’ come from Husserl’s (1964) analysis of internal time consciousness. They refer to expectations and memories with respect to an ongoing present” (Sheets-Johnstone 2011 p.151 nota al pie 16).

De igual forma, es posible indicar algunos acercamientos entre la presentación de la cinestesia pre-reflexiva en Zahavi y la experiencia de movimiento de Sheets-Johnstone, que harían que sus diferencias no sean tan radicales como podría parecer inicialmente. Por ejemplo, ambos autores señalan que este tipo de movimiento propio tiene una relación directa con la *habitualidad* -y junto con ello- una disminución del nivel atencional, es decir, que corresponde a una experiencia pre-reflexiva (cf. Zahavi 1999 p.99; cf. Sheets-Johnstone 2006 p.372). El punto de ruptura entre ambas lecturas viene dado por el modo como se comprende aquello que se da pre-reflexivamente, pues mientras Zahavi refiere con ello a un tipo de percatarse de sí (self-awareness), Sheets-Johnstone considera que, más que un Yo (self), corresponde con una dinámica sentida cualitativa (*qualitatively felt dynamics*), esto es, un experiencia corporal como táctil-afectivo-cinestésico “What is experientially ‘the most original’ is what is kinetically and affectively felt” (cf. Ibid. p. 383). ¿En qué radica entonces esta insistente alusión al aspecto ‘dinámico’ de la experiencia de sí que Sheets-Johnstone propone y cómo entender dicha ‘dinámica’ sin acudir a cierta idea de subjetividad (self) o de conciencia interna del tiempo, pues esta termina siendo su condición fundamental?

Además, si la ‘conciencia cinestésica’ constituye la estructura que hace posible, en últimas, el darse de un mundo con sentido “Kinesthetic consciousness is the prototype of world-constituting consciousness, the prototype, that is, of our dynamics sense-makings of the world” (cf. Sheets-Johnstone 2011 p. 128), surge la pregunta acerca de cuál es la incidencia de lo ajeno al cuerpo para la constitución del mundo, es decir, necesita esclarecerse cuál es la relación entre la auto-afección y hetero-afección inicialmente trazada por Zahavi en Husserl, (pues la experiencia de nuestro propio cuerpo se ve permeada por la experiencia de objetos trascendentes a este mediante las ubiestesias).

Si la prioridad está en describir la experiencia de la animación ¿en qué medida la experiencia de lo ajeno repercute en mi auto-afección corporal? Al respecto, Gallagher (1986) ofrece una caracterización que va en consonancia con este requerimiento: Cualquier experiencia corporal particular se comprende únicamente en el marco de su situación, es decir, que la dinámica del cuerpo vivo va articulada con el entorno en que tiene lugar. Así como la experiencia de sí repercute en la manera en que el entorno es *percibido* (ya sea por la posición corporal, el sistema cinestésico o la variedad de sensaciones corporales – por ejemplo, cuando un dolor de cabeza configura la manera como son percibidos los objetos de mi percepción, prestando una atención a unas cosas sobre otras-) el entorno también *condiciona* las experiencias corporales particulares (por ejemplo, el uso de una determinada silla termina afectando mi experiencia corporal, alterando la concentración para escribir y con ello la dirección de la atención), “the ways that the body lives its environment, and correlatively, the ways the environment conditions the body are translated into hyletic experiences that condition the perception of things and events at hand” (Gallagher 1986 p.160) En consecuencia, para Gallagher (1986) la experiencia corporal – y junto con ella la variedad de experiencias hyléticas que le son inherentes, no puede entenderse de manera plena sin considerar que estas están, desde su manifestación, ancladas a una experiencia del entorno (environment) en que tienen lugar, ello alimenta el aspecto cualitativo -particular- del fluir de la experiencia corporal<sup>141142</sup>. (cf. Husserl 2008 p.149)

Finalmente, si bien Sheets-Johnstone destaca que para Husserl es crucial considerar *la esfera animada como subsuelo del ser humano (o ser espiritual/personal)*<sup>143</sup> y debido a ello reconoce que

---

<sup>141</sup> En Husserl la remisión a las circunstancias de la percepción es en últimas el que hace posible acreditar los objetos que aparecen como *reales*: Lo que se presenta ante mi experiencia se reconoce como materia -como un objeto del mundo real y no producto de mi imaginación- en virtud de esta referencia al entorno (cf. Husserl 2005 p.71 /41/). Si bien Husserl no es explícito, esta remisión a las circunstancias es crucial para acreditar la realidad de la experiencia auto-afectiva del cuerpo (por ejemplo, en el condicionamiento del cuerpo físico en la experiencia del cuerpo vivo, cuando nos sentimos enfermos por una condición anatómica).

<sup>142</sup> Por último, y teniendo en cuenta la relación establecida entre la experiencia corporal y la experiencia de lo ajeno al cuerpo, surge la pregunta acerca de la repercusión de la experiencia intersubjetiva en la experiencia del propio cuerpo, teniendo en cuenta la caracterización dada hasta el momento.

<sup>143</sup> También puede cuestionarse el hecho de que, al intentar describir la naturaleza auto-afectiva se hizo necesario considerar la naturaleza *animada del sujeto*, o en términos de Sheets-Johnstone, tiene que trasladarse la investigación hacia una dinámica del *organismo animado*. ¿Qué ganamos al incluir la esfera ‘animada’ a este problema? ¿En qué medida facilita la descripción de la experiencia pasiva de sí mismo el pensarlo en términos de organismo viviente? De igual manera ¿cómo podemos considerar la auto-afección de manera ‘dinámica’ sin tener claridad sobre los elementos involucrados en este tipo de experiencia pasiva? Es decir,

toda investigación sobre el sujeto debe considerar este ‘suelo’ natural sobre el que se funda (cf. Sheets-Johnstone 2006 p.378), no se ha profundizado en la descripción, desde la fenomenología de Husserl, de dicho subsuelo natural y de la relación que guarda con el fenómeno de la afección. Por ejemplo, no se tuvo en cuenta *el papel de la motivación para la aclaración del fenómeno cinestésico*. En otras palabras, todo ‘yo hago’ o ‘yo muevo’ depende de una determinada motivación: no en vano para Husserl este tipo de movimientos habituales – que hemos relacionado con esta experiencia cinestésica pre-reflexiva – son, a pesar de su carencia de atención, movimientos ‘libres’ y por ello comportamientos motivados. Sobre este punto, es importante señalar que, para Sheets-Johnstone, la experiencia de movimiento cotidiano *no persigue un propósito o va más allá del acto mismo de moverse* “Purely kinetic experiences have no goal or purpose beyond themselves. Walking in this sense is not getting us someplace; stretching in this sense is not exercising” (cf. Sheets-Johnstone 2011 p.130). Sin embargo, es posible considerar que, si bien no es posible rastrear la trayectoria o la manera exacta en que va a realizarse determinado movimiento (pues ello irrumpe su fluidez), estas deben perseguir determinado propósito: Que cada experiencia particular de caminar sea distinta una de la otra, no quiere decir que estas no tengan como tal una misma finalidad, a saber, permitir llegar en otro lugar. Aun experiencias de movimiento que en apariencia no persiguen algún fin, como el estirarse, pueden entenderse en función de ‘la liberación de tensión’.

Abordar la experiencia de la motivación permite entender, por ejemplo, como un determinado *sistema instintivo* o de impulsos genera determinados movimientos, pues *el subsuelo natural que posibilita la conformación de los hábitos es el yo instintivo* (cf. Husserl 2005 p.303 /255/). De este modo, *una fenomenología del hábito no puede prescindir de una descripción acerca de este Yo-instintivo*. A pesar de que Sheets-Johnstone nombra a los instintos como perteneciente a ese ‘subsuelo natural’ del hombre, no es claro aún el papel de éste en la dinámica corporal sentida afectivo-táctil-cinestésica (cf. Sheets-Johnstone p. 374): En efecto, teniendo en cuenta que la fuente primordial de Sheets-Johnstone para su lectura de Husserl sobre la experiencia de movimiento es *Ideas II* (y por ende una indagación estática) (cf. Zahavi 2004 p. 96 nota 1) aún queda por considerar los posibles desarrollos de una investigación genética de esta dinámica fundacional subjetiva. Este

---

¿por qué incluir dentro de dicha dinámica elementos como la experiencia táctil-cinestésica y los sentimientos (*feelings*) y no otro tipo de elementos como la esfera instintiva, la motivación o sentidos como la vista?

desarrollo puede notarse en que, por ejemplo, el instinto es tratado como una cuestión biológica, y no como una experiencia que merece ser descrita fenomenológicamente (cf. Sheets-Johnstone p.374). Por último, ¿es necesario iniciar una nueva fuente de investigaciones fenomenológicas sobre la experiencia de sí corporal como la autora lo sugiere? ¿no hay en Husserl una investigación sobre la naturaleza de la habitualidad y -en términos generales- una ampliación de la esfera de la vida anímica más allá de la descripción del cuerpo como ubiestesias y cinestesias que pueda exponerse?

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

Al indagar por la descripción fenomenológica de la experiencia de sí corporal en Husserl se hizo necesario distinguir el *cuerpo percibido (Körper)* del cuerpo vivo (Leib). Ahora bien, con respecto a la manera de comprender este último, se llegó a la idea de que corresponde tanto a la dimensión del sentir (representado por las ubiestesias), como a la experiencia de movimiento (que involucra no sólo el ‘yo me muevo’, ‘yo hago’ sino también el ‘yo puedo’ moverme esto es, mi propio sistema cinestésico) (Zahavi). Sin embargo, puesto de este modo esquemático, se diluye el modo como debe comprenderse esta experiencia auto-afectiva, a saber, como ‘dinámica’ táctil-cinestésica-afectiva (Sheets-Johnstone). Detrás de esta crítica, se esconde la idea principal según la cual *cualquier indagación sobre la naturaleza de la auto-afección debe considerar que, de lo que en realidad se trata, es de la experiencia fundamental de la animación*. Este hecho, rastreable hasta el propio Husserl (pues la descripción de la experiencia corporal como ubiestésico/cinestésico está en el marco de la indagación sobre la realidad anímica cf. p. 160 Hua IV/121/) permite expandir la investigación sobre la auto-afección, pues para Husserl la vida animada no sólo está caracterizada en relación con las ubiestesias/cinestesias, sino como soporte -subsuelo- del hombre en general (Husserl 2005 p. 386 /334/).

A pesar de la notoria influencia que ha tenido las investigaciones de Husserl en los análisis sobre la conciencia pre-reflexiva para Zahavi y la experiencia cinestésica para Sheets-Johnstone (pues buena parte de sus análisis lo tienen como soporte), ambos autores consideran que Husserl no provee los elementos suficientes para brindar una descripción plena de este fenómeno (cf. Zahavi 2005 p. 71) (cf. Sheets-Johnstone 2011 p.120). Sin embargo, al expandir la investigación de la auto-afección hacia la vida animada, temas trabajados por Husserl como la conformación de los hábitos, las motivaciones instintivas, la autoconservación, la empatía y los sentimientos adquieren una

importancia por considerar. Por ejemplo, la ampliación de la investigación del cuerpo a la dimensión del ser animado tiene como consecuencia que la pasividad -y dentro de ella, la experiencia auto-afectiva- no puede reducirse a la esfera de la asociación: De este modo, no sólo debe tenerse en cuenta las leyes de asociación del contenido material, sino el papel de la sedimentación de comportamientos y creencias, los hábitos y las repercusiones de las vivencias pasadas:

“A la esencia del alma pertenece una continua innovación o transformación de disposiciones bajo los conocidos títulos de asociación, costumbre, memoria, también cambio motivado de parecer, cambio motivado de convicciones, de direcciones afectivas [...] de direcciones volitivas, las cuales, [...] no son sin duda reducibles a una mera asociación” (Husserl 2005 p.175 /136/).

## 5. Instintos y Auto-afección

“El nexo de vivencias perteneciente al hombre no es meramente un haz de vivencias, o una mera ‘corriente’ de conciencia en la cual nadan las vivencias; más bien todo vivenciar es vivenciar de un yo, que no corre él mismo como sus vivencias. Y *ahí está constantemente un subsuelo que el yo tiene predado*, un múltiple estar-referido-a-ello o *ser impulsado*; un ejecutar de actos específicos y a una con ello un constante *enriquecimiento de la corriente de vivencias que se logra desde el yo mismo*: su imperar yoico se vuelve *eo ipso* vivenciar. Este subsuelo de la pre-dación remite empero al otro, al subsuelo (que nosotros llamamos anímico) del hábito fijamente regulado” (*énfasis mía* Husserl 2005 p. 325 Hua IV /277/)

“Con la experiencia sensible se enlazan los sentimientos e impulsos” (Hua IV p. 243 /197/).

### Introducción

Al preguntarnos por la relación entre la experiencia de sí mismo que ocurre de manera pasiva (que hemos identificado con el término *auto-afección*) y la corporalidad, se hizo necesario la ampliación



de la investigación a la *esfera animada* del sujeto, pues no se trata aquí de una indagación acerca del cuerpo como un objeto material, sino de la experiencia del cuerpo *vivo* (*Leib*). En la exposición sobre este último, se llegó a la idea de que la experiencia auto-afectiva corresponde con las *sensaciones táctiles localizadas* o *ubiestesias*, junto con el sistema de capacidades *cinestésicas* (el ‘yo puedo’) articulado con una experiencia básica de movimiento (el ‘yo me muevo’) (*Zahavi*). Sin embargo, las indagaciones realizadas por *Sheets-Johnstone* (2006) acentuaron la necesidad de considerar este fenómeno en términos dinámicos afectivo-táctil-cinestésicos, pues esta es la manera como es dada la experiencia de sí más básica mediante el movimiento propio (*self-movement*). Esta nueva consideración sobre la animación va de la mano con una ampliación traída por el mismo *Husserl*, según la cual *la esfera animada corresponde con el ‘subsuelo’ del hombre y por ende constituye el soporte más básico de la subjetividad* (cf. *Sheets-Johnstone* 2006 p. 378, 382). Pero ¿qué implicaciones tiene considerar la animación como ‘subsuelo’ del hombre? ¿qué nos dice *Husserl* sobre la animación en relación con el sujeto personal? y ¿en qué medida dicha investigación permite aclarar el fenómeno de la auto-afección? Esta ampliación permite ver, por ejemplo, que *la experiencia animada no puede reducirse a la relación entre las cinestesis/ubiestesias*, pues elementos como los sentimientos e impulsos están involucrados en la *experiencia primigenia del ser vivo*:

“Las apercepciones que se retrotraen a las esferas de la emoción y de la voluntad y todo lo que a ellas pertenece, los sentimientos e impulsos sensibles [...] todo ello, en la consideración de la naturaleza, pertenece fenomenalmente al hombre en cuanto cuerpo animado” (*Husserl* 2005 p.230 /184/)

Considerado de esta manera, la limitación de la auto-afección como *ubiestesias* permite ilustrar, por ejemplo, que experiencias como el placer o el dolor, bienestar o malestar, no corresponden únicamente a ‘sensaciones de toque de un cuerpo sintiente con un objeto físico’, pues en ellas entra en juego una dinámica afectiva-impulsiva por considerar<sup>144</sup>. De igual forma, considerar la experiencia de sí pasiva en términos puramente *cinestésicos* oculta la importancia que tiene la

---

<sup>144</sup> Si bien el tema del dolor excede los límites del presente trabajo. Lo anterior permite mostrar la necesidad de una aclaración fenomenológica de esta experiencia.

*motivación* como base de toda actividad humana. En esa medida, podemos decir que, de tomarse en serio la expresión de Husserl según la cual la vida animada es el ‘subsuelo’ natural que hace posible la experiencia de sí como ser humano, se enriquece el fenómeno de la experiencia auto-afectiva (en virtud de que ahora entran en consideración experiencias sensibles como los sentimientos e impulsos en esta dinámica). El presente capítulo se propone sustentar cómo lo dicho por Husserl acerca de la dimensión pasiva del sujeto animado permite comprender de mejor modo la experiencia de la auto-afección. Para lograr lo anterior se tomará como punto de partida la exposición de la animación como subsuelo del ser humano presente en *Ideas II*. Con ello se hará explícita la relación que debe establecerse entre el nivel inferior sensible (que involucra no sólo los datos de sensación, sino los impulsos instintivos y sentimientos) con la afectividad, y en últimas, con la auto-afección. Por otra parte, una segunda vía de indagación se realizará mediante los avances en fenomenología genética, que permitirá, en últimas, resaltar la importancia que tiene la intencionalidad instintiva como subsuelo de la subjetividad y su relación con la experiencia corporal-cinestésica. Con ello se busca hacer explícito que las investigaciones de la etapa tardía de Husserl presentes en su *Nachlass* proveen herramientas conceptuales que permiten, por un lado, profundizar en la estructura primigenia de la subjetividad y, por otro lado, una caracterización de la dinámica propia de la auto-afección.

## **5.1 Posibilidad de una expansión de la investigación acerca de la animación en Husserl.**

### **5.1.1 Animación como ‘subsuelo’ del hombre. Agente racional y proto-sensibilidad**

La indagación sobre la relación entre la auto-afección y el cuerpo en Husserl se ha enfocado en la experiencia del cuerpo vivo [*Leib*] como *portador de sensaciones táctiles localizadas o ubiestesias, así como con la experiencia subjetiva de movimiento o ‘experiencia cinestésica’*. Dicha exposición se encuentra en el marco de una indagación sobre la realidad animada y en especial, sobre una

consideración del cuerpo animado en actitud ‘naturalista’ (cf. Husserl 2005 p. 183 /144/)<sup>145</sup>. Sin embargo, lo anterior no quiere decir que el fenómeno de la animalidad es excluido de la investigación en la actitud ‘personalista’. Prueba de lo anterior es que, al considerar la constitución de la personalidad humana, (y específicamente, al establecer un análisis sobre el *desarrollo del hombre*<sup>146</sup>), pueden hallarse dos ‘niveles’ constituidos: uno, que corresponde con el *agente racional*, esto es, el sujeto de las decisiones libres, el que calcula conforme a su razón y en virtud de este ejecuta *actos* racionales: el sujeto de la voluntad, el que toma posición, el sujeto pensante (cf. Ibid. p.326 /278/). Junto a este nivel se encuentra el sujeto ‘no-libre’<sup>147</sup>, es decir, aquel que se ve influido por la sensibilidad (cf. Ibid. p.324 /276/). De este modo, la *personalidad* “se halla a sí dependiente de un SUBSUELO OSCURO de predisposiciones de carácter, disposiciones primigenias y latentes, y por otro lado dependiente de la Naturaleza” (Ibid. p.324 /276/). Esta dimensión sensible del hombre es articulada con *asociaciones, impulsos, sentimientos, y estímulos* que, en últimas, no dependen del sujeto para darse, y que operan durante toda la vida de la persona (cf. Ibid. p. 325 /277/)<sup>148</sup>.

La dependencia de la persona respecto a este nivel ‘inferior’ de la sensibilidad es explícita si se tiene en cuenta que la atención, necesaria para cualquier toma de posición racional y para todo comportamiento libre (cf. Ibid. p.326 /278/)<sup>149</sup>, depende en últimas de un nivel pre-constitutivo en el que los ‘objetos’ están ‘inadvertidos’ -predados a la conciencia- y que, en consecuencia, se halla en el campo de la pasividad. En otras palabras, si todo comportamiento libre depende de la atención, y toda dirección atencional de la conciencia depende no sólo de fuerzas afectivas que se ejercen sobre el yo, *sino también de toda una serie de disposiciones naturales fundantes*, entonces todo

---

<sup>145</sup> Así lo indica el comienzo del capítulo tercero donde se expresa la cualidad del cuerpo como sintiente en términos de ubiestesias y cinestesias “El tema de las siguientes consideraciones va a ser ahora la constitución de la REALIDAD NATURAL HOMBRE (o ser *animal*), esto es, del hombre como se ofrece en la consideración naturalista...” (Husserl 2005 p.183 /143/).

<sup>146</sup> Por tratarse de una investigación que apunta al desarrollo del hombre. ¿No es ésta ya una indagación de índole ‘genética’?

<sup>147</sup> Esta expresión indica, a mi parecer, la importancia que tiene la esfera de la sensibilidad (aún por descubrir) con la experiencia primigenia del movimiento propio (self-movement). En efecto, todo movimiento habitual opera conforme a reglas ‘ciegas de la sensibilidad’, es decir, a motivaciones ‘ocultas’ de este ‘subsuelo’ natural.

<sup>148</sup> De igual manera puede afirmarse que la personalidad humana no es descartada en la consideración ‘naturalista’ del cuerpo vivo, aunque en este caso queda reducida a ‘estados anímicos’ (cf. Ibid. p. 160 /122/).

<sup>149</sup> “El volverse de la atención es también un ‘comportarse’, pero no una toma de posición, sino presuposición de la toma de posición”

comportamiento, sea libre, involuntario *o habitual* tiene como presupuesto este nivel inferior de la subjetividad:

“en la medida en que la atención desempeña un papel en esta constitución de las unidades y multiplicidades trascendentes, tenemos ahí *implícitamente un yo que se comporta*, pero, por otro lado, por último, UN FONDO QUE yace ANTES DE TODO COMPORTAMIENTO, que más bien es presupuesto de todo comportamiento” (Ibid. p.327 /279/)

“Todo espíritu tiene un ‘lado de naturaleza’. Este es precisamente el subsuelo de la subjetividad, su conciente tener sensaciones, su tener reproducciones de sensación, sus asociaciones, su formación de apercepciones, y en verdad de las más bajas, las que constituyen unidades de experiencia. *Al lado de naturaleza pertenece inmediatamente la vida sentimental inferior, la vida impulsiva y también, en cierta forma, la función de la atención [..]* Ella forma el puente hacia el ser-yo y la vida-de-yo específicos” (*énfasis mío* Ibid. p. 327 /279/)

En consecuencia, el sujeto de la voluntad -el que realiza actos ‘libres’ mediante un ejercicio racional- tiene como fundamento esta esfera sensible *primigenia* (cf. Ibid. p. 328 /280/). Dentro del ámbito de este ‘nivel inferior’ de la personalidad, encontramos no sólo la esfera de la asociación y la reproducción de datos de sensación (lo que se ha expuesto en general como la región pasiva de la conciencia y que es presentado como el ‘subsuelo’ de las vivencias) sino a su vez un ‘subsuelo’ natural de impulsos y sentimientos que *también* se encuentra sujeta a leyes de la asociación pasiva (Ibidem). En el fondo, lo aquí expuesto es sólo una profundización de la afirmación ya presentada por Husserl según la cual la esfera de la actividad del ego tiene como presupuesto fundante la esfera de la pasividad (cf. Ibid. p. 384-385 /332/). Ahora bien, aún queda por delimitar cómo se articula la esfera de la asociación de los datos de los sentidos con esta nueva dimensión pasiva del instinto y el sentimiento, y en últimas como ellas se ‘engranan’ con las vivencias de conciencia. (Ibid. II p. 328 /280/)<sup>150</sup>.

---

<sup>150</sup> “A mí me co-pertenece luego un SUBSUELO DE VIVENCIAS y un SUBSUELO DE NATURALEZA (‘mi naturaleza’) que se manifiesta en el engranaje de las vivencias” La pregunta es ¿cómo se ‘manifiesta’ o articula esta dimensión pasiva en la vida de conciencia? Por lo pronto, se ha mencionado que la afección permite entender el fenómeno de la atención, pero queda aún por dilucidar que ‘rol’ cumplirían los instintos y los sentimientos en la consolidación del acto intencional y junto con ello de la auto-afección que la acompaña.

Un punto adicional con respecto a la relevancia de la animación para la esfera de la personalidad tiene que ver con la importancia del cuerpo cinestésico y sintiente para la constitución del sujeto personal o espiritual. En efecto, para Husserl el cuerpo no sólo se presenta como órgano para la percepción, ni es únicamente el medio por el cual se manifiesta la *vida* animal mediante el sentir y el moverse, sino que aparece como *expresión* de la vida espiritual y constituye *su presupuesto* “El cuerpo, en este sentido estesiológico, pertenece al mundo circundante presupuesto de todo sujeto personal y es campo de su arbitrio [...] El cuerpo es, en cuanto cuerpo libremente movable por mí, una *realidad* espiritual” (Ibid. p.332 /284/). De este modo, es gracias al cuerpo que la realidad espiritual puede tener un ‘impacto’ en la naturaleza, aunque no sea reducible a ésta pues no opera únicamente conforme a reglas causales del mundo natural (cf. Ibid. p. 331 /283/). En otras palabras, el cuerpo es el medio por el que la personalidad puede llegar a expresarse en el mundo físico, “es el sitio de transbordo de la causalidad<sup>151</sup> espiritual a la causalidad de la naturaleza” (Ibid. p.334 /286/). Una manera de ilustrar el modo como la personalidad puede llegar a expresarse mediante el cuerpo lo conforma la libertad del cuerpo de ser movable, es decir, la *experiencia que se tiene de éste como animado*, como aquel que puede ‘ceder’ o ‘resistir’ ante estímulos [*Reiz*]: “Este (el cuerpo) no es solamente aparición para mí, sino que está ‘animado’ para mí, es conscientemente órgano de mis movimientos libres primigenios; cada vez proceden de él, [...] tendencias de movimiento a las que puedo ceder o a las que resisto” (Ibid. p.330 /282/)

De esta manera, podemos afirmar que para Husserl toda actividad de la persona tiene como soporte un ‘subsuelo’ anímico, entendido como la esfera pasiva de la asociación y reproducción de datos sensibles, los sentimientos y los impulsos (cf. Ibid. p.386 /334/). Sin embargo, es importante señalar que, dentro de esta esfera de la pasividad puede establecerse a su vez la distinción entre, por un lado, una dimensión proto-sensible correspondiente con los datos de sensación o hylé material -que se encuentra supeditada a leyes de asociación y retención- junto con los impulsos y sentimientos en los cuales no opera ninguna forma de sedimentación, esto es, que “NO nace A PARTIR DE BASES

---

Aunque tal indagación excede los propósitos del presente trabajo, me propongo señalar algunos puntos de conexión por considerar (cap. 5 sección 3).

<sup>151</sup> A pesar de que Husserl usa el término causal, es conveniente entender por esta las relaciones de motivación, pues de lo contrario se diluiría el papel del cuerpo como aquel que permite el impacto espiritual en el mundo físico.

INMANENTES, de tendencias anímicas; ella está simplemente ahí, se presenta” (Ibid. p.387 /335/) (también expresado como aquella sensibilidad en la que no hay intervención de la razón- (cf. Ibid. p. 386 / 334/)), de una ‘sensibilidad secundaria’ que tiene su origen en operaciones de la razón como el recuerdo o la fantasía (cf. Ibid. p.387 /335/). Por lo pronto, podemos indicar que la importancia de esta descripción de la vida animada como ‘subsuelo’ del hombre reside en que con ello es posible incluir elementos como los sentimientos y los impulsos sensibles como pertenecientes a la dinámica del cuerpo vivo. Por supuesto, aún queda por delimitar como tales componentes de la pasividad entran en relación.

### 5.1.2 Hacia una descripción de la ‘subjetividad primigenia’: Yo que padece y actúa

Un contraargumento a la idea de que el cuerpo vivo constituye el sentido más primitivo de la subjetividad corresponde con la idea de que puede rastrearse un ‘yo’ más básico en Husserl (un yo que no es corporal). En efecto, Husserl es explícito en señalar que, si bien hablamos de un nivel ‘subjetivo’ cuando nos referimos al cuerpo como campo de sensaciones y de capacidades de movimiento libre, este es subjetivo en virtud de un nivel inferior que corresponde con, por un lado, el yo de las tomas de posición o yo activo, y por otro lado, el yo pasivo, esto es, el que es centro de afectividades de datos materiales (Ibid. p. 261 /214/). Con respecto a este último, decimos también que corresponde con la pasividad de los *estados*: del *desear* y el *renunciar*, esto es, de la *respuesta* (sea activa o pasiva) respecto de aquello *que lo afecta*:

“Subjetivo en el sentido primigenio es también el ‘yo pasivo’ (en un segundo sentido) en cuanto EL YO DE LAS ‘TENDENCIAS’, que experimenta estímulos de las *cosas* y apariciones, es atraído y meramente cede al tirón. Subjetivos son también los ‘ESTADOS’ del yo, estados de tristeza, de alborozo, el deseo pasivo, la renuncia en cuanto estado. El ‘ser afectado’ como por lo que proviene de una noticia es subjetivo desde el *objeto*. ‘reaccionar’ ante ello, rebelarse ante ello, contenerse, es subjetivo desde el sujeto” (Ibid. p.261 /213-214/)

De esta manera, se distinguen dos sentidos de ‘subjetividad’: Por un lado, el sujeto de la actividad y la pasividad, de otro lado, la subjetividad correspondiente a la hylé material, la unidad del cuerpo anímico, la unidad del yo-hombre e inclusive puede afirmarse que los objetos constituidos en la experiencia de conciencia pertenecen en cierta medida a la subjetividad (cf. Ibid. p.262 /215/). Sin embargo, y como ha sido señalado anteriormente, para comprender este ‘nivel primigenio’ de la

subjetividad como pasividad y actividad se requiere no sólo de la hylé material, sino del cuerpo: Ya que sin contenido material que *afecte* al yo, éste no podría llegar a responder sea pasiva, sea activamente. Además, dicho contenido es posible sólo en virtud de la experiencia corporal cinestésico-táctil-afectiva. Es decir, para que toda actividad sea completada, debe tenerse en consideración la corporalidad básica provista por la experiencia afectivo-táctil-cinestésica. De esta manera, Husserl reconoce la *particularidad del cuerpo animado como perteneciente a la subjetividad*, pues ella comporta un sentido distinto de ‘subjetivo’ con respecto a los objetos de la experiencia conciente, (sobre los cuales si puede decirse que se ‘oponen’ al yo (*Gegen-stand*)).

En otras palabras, si bien reconocemos un nivel ‘primigenio’ en el ‘yo’ que cede y que toma posición (pasivo y activo), no por ello debe asumirse que el cuerpo animado corresponde con ‘lo que se le opone’ a ese yo básico (como si se tratara de un yo puro desencarnado), más bien, hay que reconocer que la corporalidad conforma el sentido genuino de lo ‘subjetivo’ que hace posible la dinámica entre la actividad y la pasividad del yo. Producto de lo anterior, Husserl distingue la peculiaridad del cuerpo sintiente con respecto a los objetos de experiencia: “la corporalidad somática [...] tiene una particular inherencia al yo y no es ‘enfrentante’ del yo de la misma manera que el mundo externo constituido y sus apariciones” (Ibid. Ibidem)<sup>152</sup>. Lo anterior entra en consonancia con la importancia cada vez más notoria de las cinestesias en la constitución de los objetos de la percepción, pues estos últimos tienen como ‘fundamento primigenio’ la posibilidad del cuerpo como órgano espontáneamente movido (cf. Ibid. p. 88 /56/) y en razón a ello, la necesidad de una constitución del yo animado para la consolidación de la realidad empírica (Ibidem). Por lo pronto, es importante indagar por la manera como los impulsos y sentimientos se articulan en la esfera pasiva del hombre y repercuten en la experiencia inmediata de este sujeto animado corporal.

---

<sup>152</sup> Aunque considero que debe tomarse al cuerpo vivo (junto con los sentimientos/impulsos) como lo propiamente subjetivo por lo dicho anteriormente, es importante señalar una ambigüedad ya presente en Husserl: Para él, todo lo que sea pensable como una *objetividad* formaría parte del terreno de lo ‘enfrentante al yo’. Ahora bien, teniendo en cuenta que el cuerpo sintiente (*Leib*) depende para su acreditación como real de un cuerpo físico, el cual puede tomarse como ‘objeto’ (Husserl 2005 p.278 /231/), se sigue que “no puede sostenerse en modo alguno que lo propiamente yoico sea experimentable en el cuerpo o dentro del cuerpo, que sea algo unido con él a la manera de un estrato constituido en el interior de una *objetividad* constituida” (Ibid. p. 369 /318/). La ambigüedad reside en que, mientras se afirma que lo propiamente subjetivo no puede residir en el cuerpo físico, también se señala la dependencia del cuerpo vivo respecto de este.

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

Una manera de comprender este yo ‘primigenio’ de la pasividad y la relación que guarda con los instintos y sentimientos resulta de la exposición de los diferentes tipos de motivación posibles del comportamiento del sujeto. Para Husserl, es posible distinguir una serie de motivaciones *de razón*, esto es, aquellas que conducen a emisiones de juicios y a comportamientos derivados de una toma de decisión, así como aquellos actos derivados de otros actos del yo (cf. Ibid. p.268 /221/); de una serie de motivaciones *de experiencia*, que corresponden a *vivencias sedimentadas en la pasividad*, que permanecen ‘ocultos’ (esto es, se encuentran inadvertidos aunque se den en la conciencia (cf. Ibid. p.270 /223/)) y que sin embargo repercuten en determinados comportamientos. Este tipo de motivaciones pasivas ocurren gracias a la *tendencia* generada por las acciones pasadas a la corriente de vivencias: En efecto, es posible afirmar que la vivencia una vez ocurrida no desaparece, sino que, en virtud de que éstas se instauran en la unidad de conciencia temporal, termina teniendo repercusiones en las vivencias y comportamientos por venir:

“Las vivencias anteriores no han desaparecido sin dejar huella; cada una de ellas sigue teniendo efectos. A la esencia del alma pertenece una continua innovación o transformación de disposiciones bajo los conocidos títulos de asociación, costumbre, memoria, también cambio motivado de parecer, cambio motivado de convicciones, de direcciones afectivas (disposiciones para tomas de posición afectivas o para las abstenciones correspondientes), de direcciones volitivas...” (Ibid. p.175 /136/).

“El yo vive siempre en el medio de su ‘historia’, todas sus anteriores vivacidades están hundidas y repercuten en tendencias, en ocurrencias, transformaciones o similitudes de anteriores vivacidades, nuevas formaciones fusionadas a partir de esas similitudes, etc.” (Ibid. p.391 /338/).

Dicha influencia de las vivencias pasadas es expresada en términos de *disposiciones* logradas por la ley pasiva de la asociación, y en especial, referidas al ámbito de las costumbres y los *hábitos* del sujeto, que comportan una *regularidad* siempre sujeta a cambios conforme nuevas experiencias. De este modo podemos afirmar que los comportamientos habituales deben su origen a la serie de experiencias similares pasadas que la configuraron: Por ejemplo, el hábito de fumar incentiva la reiteración del mismo comportamiento en el futuro, así como la realización de este acto conduce a la consolidación del hábito (Aquí puede verse el dinamismo de la unidad de conciencia, una actividad que se hace pasividad, y que permite la consolidación de disposiciones al comportamiento futuro pasivo o activo).



De igual manera, es importante reconocer dos tipos de motivaciones según su origen: De un lado, motivaciones conducidas por los objetos de la experiencia intencional (o noemáticas) (por ejemplo, cuando la percepción de determinado perfil del objeto ‘motiva’ a observar otras caras de este), y las motivaciones generadas por las mismas vivencias de conciencia (o noéticas) (cuando una serie de comportamientos anteriores convertidos en hábitos repercuten en una acción futura) (cf. Ibid. p.274 /227/). La importancia de la motivación pasiva en el sujeto es tal que inclusive Husserl llega a afirmar que *la estructura de la conciencia interna del tiempo puede entenderse como una unidad de motivación* (cf. Ibid. p.274 /227/): En efecto, el contenido impresional (que no se pierde completamente, sino que se hace ‘retención’) ‘dispone’, condiciona (o prefigura) los posibles contenidos de la protención (cf. Ibid. p.275 /227/). En otras palabras, teniendo en cuenta que los actos (al hacerse pasivos) ‘dejan huella’ en los comportamientos por venir, así mismo puede entenderse la estructura temporal de la conciencia en la medida que los contenidos impresionales configuran la protención al hacerse retención. Gracias a esta relación podemos afirmar las experiencias de conciencia como pertenecientes a una misma unidad (cf. Ibid. p.275 /228/).

Así, las motivaciones pasivas generadas por las vivencias precedentes permiten comprender los comportamientos habituales. Este tipo de motivaciones son expresados en términos de *tendencias* que operan conforme a las leyes propias de la pasividad. Esta descripción permite ver que el yo, como polo de acciones y afecciones, no es un ‘polo vacío de contenido’, sino que, en razón a las vivencias que constituyen la corriente de conciencia temporal, corresponde con un centro de propiedades permanentes, pues cada vivencia refuerza o constituye una tendencia en el ego: “El polo-yo es en todo caso centro apriórico de propiedades-de-yo primigenias [...] todo acto, ejecutado ‘por vez primera’, es ‘proto-institución de una propiedad permanente que entra a DURAR en el tiempo inmanente” (Husserl 2005 p.361 /311/). Pero ¿de qué manera se generan estas tendencias y como se consolida en un hábito o costumbre del sujeto? y ¿Qué relación guarda con la auto-afección? Por lo pronto, podemos afirmar que este tipo de motivaciones, por *provenir de la propia corriente de conciencia* y por estar sujetas a las leyes de la pasividad, corresponden con una forma de auto-afección. Prueba de ello, es que se le equipare con una afección del yo (cf. Ibid. p.390 /338/) Es

decir, esta incidencia de las vivencias propias anteriores en el comportamiento humano debe entenderse como una regulación auto-afectiva<sup>153</sup>.

#### 5.1.4 Instintos originarios y fuerza impulsiva de la motivación

Sin embargo, no todas las motivaciones pasivas corresponden con el influjo de las vivencias anteriores de la corriente temporal de conciencia, pues no todo comportamiento es motivado necesariamente por las costumbres, por comportamientos previos. Si esto fuera así podría preguntarse por aquello que motivó el primer comportamiento que sentó las bases de un hábito. Así, es posible afirmar que hay una serie de instintos ‘originarios’ o primigenios que llegan a ‘motivar’ comportamientos del ser animado. Es gracias a este tipo de instintos que la conformación de una costumbre o hábito es posible “Las capacidades adquiridas de la vida del yo están precedidas por habitualidades instintivas originarias. Además de ser sujeto de habitualidades, el yo es sujeto de instintos que preceden a toda génesis” (Walton 2002 p.272). Ahora bien, ¿cómo es posible que ciertas motivaciones prevalezcan sobre otras en determinados casos? ¿Qué me permite discernir entre el cumplimiento de un comportamiento por una motivación racional, instintiva o por la costumbre? Para Husserl, es importante reconocer que estas motivaciones *generan una fuerza impulsiva cuya respuesta por parte del sujeto puede ser la del ceder o la de resistirse*. Así, es posible hablar de impulsos instintivos, impulsos de la costumbre e impulsos motivados por la razón.

De esta manera, al preguntarnos por el modo como se consolidan los hábitos o costumbres del sujeto, reconocemos en ellos una *fuerza impulsiva* -cultivada por la reiteración- que cambia continuamente conforme a nuevas experiencias, esto es, conforme al desarrollo del sujeto<sup>154</sup>. En otras palabras, es posible dar cuenta del modo como se originan los comportamientos habituados en razón a que, con

---

<sup>153</sup> “Las tendencias que radican en el interior de la sensibilidad misma tienen, empero, referencia esencial a tendencias afectivas; a saber, las tendencias, las intenciones, adheridas a la sensibilidad se convierten en vías de la afección” (Husserl 2005 p.390 Hua IV /337/)

<sup>154</sup> Por ejemplo, el grado de fuerza de un hábito tiene en consideración circunstancias particulares como la edad: “Antes fui motivado de tal modo, ahora de otro, y justo precisamente porque en el ínterin me he convertido en otro. La motivación, los motivos eficaces pueden ser los mismos, pero la fuerza de los diversos motivos es otra. Por ejemplo, para todo hombre el imperio de la sensibilidad en la juventud es enteramente distinto que en la vejez. El subsuelo sensible, en particular el de los impulsos sensibles, es distinto” (Husserl 2005 p.314 Hua IV /266/)

cada nuevo acto de conciencia, surgen ‘tendencias’ o impulsos que terminan incidiendo -según sea su grado de fuerza- en comportamientos futuros. Aquí puede involucrarse a su vez las motivaciones de la razón, pues estas también pueden *generar un impulso que contrarreste* los impulsos motivados por la pasividad. Presenciamos entonces en este nivel de la pasividad una lucha *entre fuerzas impulsivas de las diferentes motivaciones*<sup>155</sup>:

“Ceder a un impulso funda el impulso del ceder: por costumbre. Igualmente, dejarse determinar por un motivo de valor y resistir a un impulso funda una tendencia (un ‘impulso’) a dejarse determinar de nuevo por semejante motivo de valor [...] y a resistir a un impulso semejante” (Husserl 2005. p.303 Hua IV /255/).

Con lo anterior se manifiesta el entrelazamiento de la esfera impulsiva con la motivación, pues la realización de determinado comportamiento sobre otro depende en últimas de la fuerza del impulso con que una motivación (sea por costumbre, por la razón o por instinto) *incide en el sujeto*. Igualmente, la *respuesta* por parte del sujeto frente a esta incidencia de la motivación se ve expresada en términos de *ceder o resistir* ante el impulso que se genera. A nivel de la personalidad, este papel del impulso permite entender como ocurren cambios *en el desarrollo del hombre*. Por ejemplo, si un impulso fundado por una motivación racional logra sobreponerse a un impulso de la costumbre (como por ejemplo al decidir dejar de fumar) y si este prevalece por reiteración, puede consolidarse una costumbre nueva (no fumar). En este caso decimos entonces que ocurre un fortalecimiento de la voluntad (cf. Ibid. p. 315).

En conclusión, Husserl reconoce en el hombre un ‘subsuelo’ natural que lo funda. Prueba de ello es el hecho de que “todo acto libre tiene su cola de cometa en la naturaleza” (Ibid. p. 391 /338/) es decir, que toda actividad se funda en motivaciones instintivas y de la costumbre (generadas por la propia corriente de conciencia). La importancia de dicho subsuelo es tal que termina correspondiendo con el fondo que hace posible todo comportamiento (Ibid. p. 327 /279/). Prueba de

---

<sup>155</sup> nótese que, así como se mencionaba una ‘lucha’ entre las fuerzas afectivas de los diferentes contenidos materiales del campo perceptual por capturar la atención del sujeto, se presenta una ‘lucha de impulsos’ entre las distintas motivaciones para provocar una respuesta del sujeto (sea ceder, sea resistir). En últimas, así como es posible determinar *reglas de la pasividad (asociación y reproducción)* en lo que se refiere a los contenidos materiales, es igualmente posible hablar de ‘leyes de la fuerza de la motivación’ (cf. Ideas p.316 /268/).

lo anterior es que, para que determinada motivación prevalezca sobre otra, se requiere de una *fuera impulsiva* particular. Pese a esta importancia de la esfera pasiva, es importante aclarar que el *sujeto* no puede reducirse a esta condicionalidad natural, pues éste también posee motivaciones de razón que corresponden a su auténtico sentido de ser ‘libre’ (cf. Ibid. p. 303/ 255/):

“El yo personal se constituye en la génesis primigenia no solamente como *personalidad* determinada IMPULSIVAMENTE, desde el comienzo y siempre impulsada también por ‘INSTINTOS’ PRIMIGENIOS y siguiéndolos pasivamente, sino TAMBIEN COMO yo SUPERIOR, AUTONOMO, LIBREMENTE ACTUANTE, guiado en particular por MOTIVOS DE RAZÓN, no meramente arrastrado y no libre” (Ibid. p. 303/ 255/)

De este modo, en la actitud personalista, lo ‘anímico’ en tanto subsuelo del hombre puede comprenderse en un doble sentido: de un lado, como la esfera de la afectividad y receptividad de la materialidad (o subsuelo de las vivencias), de otro lado, la dimensión de las ‘tendencias’ o impulsos generados por las motivaciones pasivas (Instintos originarios y habitualidades), y los estados anímicos<sup>156157</sup> del yo (o ‘subsuelo natural’). En consecuencia, la indagación estática presente en *Ideas II* provee pistas sobre la co-constitución del sujeto y los objetos intencionales: Teniendo como base el organismo animado (el ser vivo corpóreo), encontramos un proto-yo pasivo instintivo que constituye el soporte de los niveles superiores de constitución del sujeto propiamente racional, aquel que ejecuta las tomas de decisión ‘activas’. Sin embargo, aún queda por comprender cómo los

<sup>156</sup> Si bien Husserl no profundiza en este tipo de fenómeno, reconoce la necesidad de otorgarle un lugar en la dimensión sensible que busca dilucidar. “¿Cuál es el lugar del yo de los talantes, de los estados de ánimo: ‘estoy de mal humor’ etcétera?” (Ibid. p. 361 /311/). “das Subjektive als Gefühl, als Stimmung, als universales horizonthafte „Lebensgefühl“ (Hua Mat. VIII C16 p.362).

<sup>157</sup> Del hecho que los sentimientos e impulsos sean ‘producidos’ por un dato hylético, no se sigue que estos se reduzcan a las relaciones de asociación y reproducción de estos últimos. Si esto es así, la crítica de Henry, según la cual no puede reducirse la esfera de los sentimientos a un dato hylético -haciendo necesario que se reconozca un estadio ontológico anterior de la afectividad frente a la sensibilidad- tiene lugar. Para evitar la dificultad de reducir los sentimientos e impulsos a datos hyléticos, podemos considerar otra posibilidad, a saber, que estos son *co-originarios* a la afección generada por la hylé. Si esto es así, los impulsos, sentimientos no debe entenderse como lo ‘opuesto’ al yo, como puede llegar a serlo el dato afectante, sino que estos son ‘proto-vivencias’ pertenecientes al yo. “los impulsos no como cosas supuestas trascendentes a la conciencia, sino como proto-vivencias, siempre pertenecientes a la composición del subsuelo anímico” (Husserl 2005 p. 386 /334/). En esa medida habría que distinguir, por un lado, la hylé que posibilita los sentimientos e impulsos, los cuales no son ‘enfrentantes’ del yo sino pertenecientes al lado del yo, de la ‘hylé’ que ejerce afección hacia el yo.

distintos elementos presentes en dicho ‘subsuelo natural’ (instintos, sentimientos, impulsos, asociaciones, afecciones) entran en relación, es decir, como los instintos se articulan con la afectividad y como a partir de ello se consolidan unidades del lado subjetivo y objetivo. Las investigaciones genéticas contribuyen al esclarecimiento de esta relación.

## **5.2 Exposición genética de la subjetividad primigenia. Ur-Ich e instinto.**

### **5.2.1 Ampliación de la investigación de la proto-subjetividad: De los *Análisis* a los *Manuscritos C***

Ya en *Análisis sobre las síntesis pasivas* se resalta el hecho de que, al indagar sobre las leyes de asociación de esta esfera de la conciencia, elementos como los sentimientos [*Gefühle*] e instintos originarios deben hacer aparición y articularse con estas operaciones. Sin embargo, dado que en dicho texto el interés estaba puesto en las leyes de síntesis de los contenidos materiales o hylé, es decir, en considerar las funciones de la afectividad en la esfera del puro presente impresional, la articulación de esta con los instintos y sentimientos quedo excluido de la investigación, no sin desconocer que estos *son co-originales* con los datos sensibles (cf. Husserl 2001 p.198 [150]). En otras palabras, la pasividad no se reduce a la afección generada por los contenidos materiales, sino que a su vez entran en juego *dimensiones pasivas sentimentales-instintivas*. Pero ¿en qué medida Husserl logra explorar este ámbito de la pasividad?<sup>158</sup> Y ¿de qué manera ocurre esta incorporación? Una pista viene dada por los *Manuscritos C*<sup>159</sup>. En dicho texto, si bien su punto de partida también

---

<sup>158</sup> Adicionalmente uno puede preguntarse por la precisión que puede lograrse en estos niveles pre-intencionales de descripción. En otras palabras, ¿es acaso posible realizar una descripción de la experiencia instintiva/impulsiva, o del sentimiento de sí, que conserve la rigurosidad del método fenomenológico? ¿No ocurren aquí las mismas dificultades presentes a la hora de intentar dar cuenta de una ‘descripción de la experiencia pasiva de los datos hyléticos’? ¿Es posible considerar la esfera de los sentimientos como un tipo diferente de hylé o revisten de otra caracterización? En últimas esta dificultad puede trasladarse a los propósitos mismos de la fenomenología genética.

<sup>159</sup> Sin embargo, este no es el único lugar donde puede explorarse una caracterización de la dimensión pasiva de la subjetividad. Como indica Lohmar (2012), una caracterización del ‘proto-yo’ se encuentra a su vez en los *Manuscritos de Bernau y Crisis*. Sin embargo, en dichos textos la incorporación de dicho concepto viene dado por motivos distintos (en el primer caso, como niveles iniciales de constitución del sujeto empírico cf. Ibid. p.294; en el segundo caso, para indicar la necesidad de la indagación sobre la constitución de otros yo cf. Ibid. p. 301).

corresponde con la dimensión impresional en tanto presente viviente (*Lebendige Gegenwart*) (cf. Hua Mat. VIII C2 p.6), el énfasis está puesto en el carácter *presente* de la temporalidad del *sujeto concreto en relación con su mundo circundante*, para a partir de allí, realizar una ‘nueva reducción’ que lo deje en presencia del proto-yo (*Ur-Ich*) y sus funciones trascendentales (Lohmar 2012 p. 297). De esta manera se indica una ‘doble reducción’. En primer lugar, aquella que nos deja en presencia del presente viviente (*Lebendige Gegenwart*) del sujeto concreto como corriente hylética [C2 y C3] y, en segundo lugar, aquella que conduce a la estructura primordial (*Ur-struktur*) de la subjetividad, correspondiente con proto-hylé afectantes, proto-cinestesias y proto-sentimientos (cf. Hua Mat. VIII C7 p.153) (cf. Walton 2015 p. 51). Esta nueva vía permite explorar las relaciones entre esta proto-subjetividad y la afectividad hylética expresado, por ejemplo, en la aclaración del origen de la constitución del mundo -y en específico del ‘interés’ o tematización- mediante el Yo-instintivo (*Instinkt-Ich*) (cf. Hua Mat. VIII C13 p.249); el cumplimiento [*Erfüllung*] de la fuerza instintiva mediante las cinestesias (Ibid. p.272); el reconocimiento de toda afección como sentimiento-de-deseo [*Lustgefühl*] (Ibid. p. 350)(cf. Zahavi 1999 nota 91 p.247-248) o la expresión del instinto de novedad [*Der Instinkt der ‘Neugier’*] como *afección originaria* (Ibid. p. 323)

De este modo, los análisis sobre la pasividad no se limitan a las leyes de asociación de los niveles más básicos de la hylé, sino que se articulan con una esfera ampliada de la pasividad que incluyen los impulsos, instintos, sentimientos, y la sedimentación de los hábitos. Así, una explicitación de la auto-afección en términos dinámicos no puede dejar de lado estos elementos. Si bien en los *Análisis* se omiten los sentimientos e impulsos co-originarios con los datos hyléticos, los *Manuscritos C* recogen el intento por ampliar esta esfera pasiva<sup>160</sup>.

---

<sup>160</sup> Así, y en contra de lo que afirma Henry (2009), los manuscritos y demás textos no publicados son una fuente invaluable en lo que respecta a la caracterización de la esfera pasiva y la afectividad. Esta indagación hacia los niveles ínfimos de la subjetividad y la constitución de objetos en los *Manuscritos C* trae igualmente un método propio de desmontaje o desconstrucción (*Abbau*) (cf. Hua Mat VIII C6 p.108-109) (cf. Osswald 2014 p.107) (cf. Walton 2015 p.49), que parte de un momento de indiferenciación entre la esfera del yo (correspondiente con los proto-instintos, proto-sentimientos y proto-cinestesias) a la esfera de lo no-yoico (proto-hylé) para a partir de allí, revelar el desarrollo constitutivo del yo y del mundo como su correlato intencional (cf. Ibid. p. 51). El punto crucial que permite la diferenciación yo /no-yo lo proviene justamente de la afección pues con este se logra comprender los estadios básicos de los primeros elementos ‘extraños’ pre-objetivos que le hacen frente al ‘yo’ instintivo originario.

### 5.2.2 Afección e Instinto

Por lo pronto, ¿cómo debe entenderse la esfera pasiva de los instintos en Husserl? Como es indicado por Lee (1993), es preciso desligar cualquier tipo de consideración biológica de instinto que refiera a algún tipo de objetivo oculto cuyo fin reside en la preservación de la especie, sino que debe entenderse en un sentido amplio: un tipo de intencionalidad impulsiva [*Triebintentionalität*] en el cual aquello a lo que entiende no está aún revelado (Hart 1998 p.102)<sup>161</sup>. Por otra parte, es preciso distinguir, como señala Mensch (1998) y Walton (2015), instintos objetivantes [*Instinkt der Objektivierung*] y no objetivantes (cf. Hua Mat. VIII C13 p.257) (cf. Mensch 1998 p.221; Walton 2015 p.53). Los primeros son el soporte de la intencionalidad constitutiva de objetos -aquellos que hacen posible la tematización o dirección atencional, soporte de la dimensión activa del sujeto- y por ello determinados como el *instinto original de objetivación o instinto de novedad/curiosidad* (Ibidem). En otras palabras, corresponden con la fuerza impulsiva que motiva la aprehensión de objetividades. Los segundos se caracterizan como un tipo de “proto-intencionalidad” cuya peculiaridad reside en que *está dirigida hacia objetivos o metas [Ziel] aún no cumplidas o vacías*, es decir, cuya finalidad es indeterminada y que sólo es reconocida cuando se ha dado cumplimiento [*Erfüllung*] a esta. Así, en este tipo de instinto, la fuerza es ejercida a pesar de que no este ‘dirigida hacia’ algo en particular (cf. Hua XLII p. 84). Debido a su función pre-objetiva, estas últimas entran en relación directa con la afectividad: *El impulso instintivo se presenta como ‘contra-parte’ de la afección hylética que incide en el yo* (cf. Mensch 1998 p.222.), estableciéndose entonces en estos niveles genéticos, una dimensión ‘yoica’ (correspondiente con las proto-cinestesias, los instintos y proto-sentimientos) de una dimensión ‘no-yoica’ (atribuible a las afecciones hyléticas extrañas al proto-yo) (cf. Walton 2015 p.54) (cf. Osswald 2014 p.114)). Así, no es suficiente con la fuerza afectiva del dato hylético para que el yo pueda dirigir su ‘mirada intencional’ hacia éste, pues depende de una ‘contrafuerza’ operante en la intencionalidad instintiva que procura el impulso *desde* el sujeto<sup>162</sup>. La fuerza afectiva proveniente de los datos hyléticos (lo ‘no-yoico’) y la fuerza instintiva

<sup>161</sup> Opinión basada en los Manuscritos E: “Here the word “instinct” is used in an unusually broad sense, first of all for each drive-intentionality [*Triebintention*], which originally is not yet disclosed in its sense. Instincts in the usual sense relate to remote, originally hidden goals, in a chain of partial drives aiming at these goals and serving the preservation of the species, or, as the case may be, the self-preservation of the individual of the species”. (E III 10, 6a)

<sup>162</sup> Con respecto a la pregunta acerca de cómo ocurre el fenómeno del despertar (*awakening*) en relación con la afección, y en particular, cómo es posible desde un estadio nulo de afectividad, (como el que ocurre mientras se está dormido) llegar a despertarse, Husserl llama la atención sobre la contraparte del fenómeno de la

como contrafuerza (lo ‘yoico’) son pues necesarias para que el sujeto logre dirigirse intencionalmente hacia aquello que lo afecta. De esta manera se logra ampliar la dimensión de la afectividad presentada en los *Análisis*.

Lo anterior permitiría comprender, por ejemplo, aquello que hace que el grado de atracción de determinada hylé sea más intenso que otros. En efecto, los impulsos pueden entenderse como aquella fuerza que potencia la motivación del yo hacia su objetivo. “Esta urgencia primal suplente la fuerza motivacional, la energía que empuja el proceso hacia adelante”<sup>163</sup>. (Mensch 1998 p. 222). De esta manera la afección, que consiste en la fuerza de atracción o repulsión del contenido material aún no atendido, no sólo requiere de las relaciones de contraste u homogeneidad para determinar el grado de intensidad con que afectan a la conciencia, pues en ello también interviene la disposición corporal del ser animado, o en términos genéticos, de la contrafuerza ejercida por los instintos originarios. Por ejemplo, la sensación de hambre prefigura la afectividad de los objetos a los que la conciencia le puede prestar atención en su campo visual: la intencionalidad instintiva me llevará a prestar atención hacia la comida que este dentro del campo visual si es el caso de tener hambre, aun cuando no esté dirigido intencionalmente hacia un objeto en específico. Este mismo campo visual podrá afectar de distinta manera al sujeto si este se encuentra saciado o cansado, o en cualquier otra disposición corporal. El marco instintivo permite entender, a nivel genético, de cómo es ello posible.

Lo anterior permite ampliar la caracterización de la fuerza afectiva del dato hylético, pues en los *Analysen* no se aclara *en qué consiste esa atracción generada hacia el yo*. En este nivel proto-constitutivo, lo que hace posible el cumplimiento de la intencionalidad instintiva es la obtención de placer (en el caso del ceder), o el rechazo de lo indeseable (en el caso del resistir) ante la afección

---

afección: -el *interés*- que ‘parte’ del ego. En efecto, *no es suficiente* con una determinada fuerza afectiva para que el ego dirija su atención hacia ella, sino que esta depende de *los intereses dominantes* en el yo. En este contexto introducen los instintos -y en especial el instinto del hambre- como posible interés proveniente del ego que hace posible el despertar (*awakening*). Aunque la alusión corresponde a una etapa meramente exploratoria de una posible respuesta al problema del despertar, es de remarcar la alusión a la esfera instintiva y la necesidad de algo más que la asociación y la tendencia afectiva de parte de lo ‘no-yoico’: “The ego does not ‘freely associate’, but follows a line determined by his dominant interest, attending only those associates which are relevant to it. [...] One factor in the situation, in fact, has been unconsidered: ego instincts, which possibly arise in the ego spontaneously (and as it were, send it looking for objects)” (*Conversations with Husserl and Fink p. 88-89*)

<sup>163</sup> “These primal urges supply the motive force, the energy which pushes the process forward”



(cf. Hua Mat. VIII C16 Nr. 69 72, 79) (cf. Osswald 2014 p.115). En otras palabras, la ‘respuesta’ de alejamiento o acercamiento, de rechazo o entrega atribuidos al quehacer instintivo depende del grado de placer/displacer hacia aquello a lo que se dirige. La afección debe entenderse entonces como una afección de deseo (*Lustaffektion*) porque su fuerza de atracción no sólo depende (como se muestra en los *Analysen*) de su relación de contraste u homogeneidad con los demás datos hyléticos del fondo, sino de la búsqueda de satisfacción provista por el *instinto que viene del lado del proto-yo* y que determina, en últimas, el ceder o el resistir ante la afección correspondiente (cf. Hua Mat. VIII p.320)<sup>164</sup> (Osswald 2014 p.115-116).

Así, gracias al instinto de deseo la idea de afección se concretiza, pues permite comprender el sentimiento afectivo en términos de placer o displacer. Como señala el propio Husserl “a la afección dirigida hacia el yo del lado de los datos hyléticos corresponde del lado del yo un sentirse atraído o rechazado en la forma de un placer o displacer motivado por ese material” (Walton 2002 p. 276). Es decir, resulta crucial para reconfigurar la comprensión de la afección en términos de -experiencia de satisfacción de necesidades-. Justamente, la peculiaridad propia de los instintos radica en el esfuerzo (*striving*) que las origina, en otras palabras, la subjetividad se mueve continuamente en búsqueda de satisfacer las necesidades originadas. Este continuo esforzarse es lo que en últimas motiva el proceso de dirigirse hacia los objetos. Por su parte, los instintos permiten complementar el proceso de la afección, ya que no es suficiente con el grado de atracción que un dato hylético puede proporcionar. Sin un instinto con un objetivo particular no es posible que la atención sea redirigida. “To obtain a thematic object, something more than simply being affected must occur. An “objectifying instinct” must arise. When it does, a drive towards synthesis animates the ego’s turning towards the data” (Mensch 1998 p.6).

De esa manera, la fuerza afectiva de los datos hyléticos se entiende de mejor modo en términos de agrado o desagrado en relación con un sujeto Instintivo [*Instink-Ich*] primigenio. Un aspecto que logra vincular la afectividad como placer o displacer hacia el ego viene dado en las mismas

---

<sup>164</sup> “Die Gefühle sind es doch, die oder als welche die hyletischen Daten bzw. die sinnlichen Objekte das aktive Ich motivieren (affizieren), es „anziehen“ oder „abstosen“. Dem Anziehen entspricht (oder \_es\_ ist) Hin-Wollen, dem Abstosen Wider-Wollen“ (cf Hua Mat. VIII p.318)

descripciones estáticas, pues en ellas Husserl reconoce que aquello que afecta al sujeto debe entenderse como *impulsos que logran atraer o repeler* la atención del yo:

“El yo puro no solamente vive en actos singulares como ejecutante, activo, padeciente, va de acto en acto libremente y, sin embargo, *objetivamente* atraído, experimenta impulsos / de los *objetos* constituidos en el “fondo”, sin responder a ellos de inmediato, deja que se intensifiquen, que llamen a la puerta de la conciencia; cede, y eventualmente también “sin más ni más”, volviéndose de un objeto a otro” (Husserl 2005 p. 135 Hua IV /99/)

En consecuencia, la expansión de la indagación sobre la pasividad provista por los instintos permite ampliar la comprensión de la afectividad, ya que el ceder o el resistir a esta fuerza por parte del sujeto obedece a los grados de placer o displacer que puedan llegar a generarle, conforme al sistema de instintos originario propio del ser animado. Por ejemplo, el verse atraído o repelido por objetos del fondo perceptual es el resultado de operaciones pasivas del instinto de objetivación, el sentimiento de placer o displacer y la afectividad del material hylético de la situación particular.

### 5.2.3 Instinto y cinestesis ('Yo me muevo instintivo')

De igual manera, no sólo el fenómeno de la afección se robustece una vez se considera la influencia del ser instintivo, pues lo mismo puede considerarse de la experiencia de movimiento. En efecto, un aspecto destacable de la ‘reducción’ llevada a cabo en los *Manuscritos C*, es que permite manifestar el rol primordial de las cinestesis y la corporalidad en estos niveles genéticos de la subjetividad. Prueba de lo anterior lo constituye la presencia de ‘proto-cinestesis’ que forman parte de la dinámica afectivo-sentimental instintiva en el proto-yo (cf. Walton 2015 p. 53; Osswald 2014 p. 114). En otras palabras, no es posible dar cuenta de la dinámica entre la afectividad, el instinto y los sentimientos sin considerar la capacidad cinestésica del cuerpo vivo. Pero ¿qué relación guarda los sentimientos e impulsos instintivos en referencia a la experiencia de sí corporal? Husserl reconoce que todo ‘yo me muevo’ que hace posible todo el sistema de capacidades corporales (el ‘yo puedo’), depende de un ‘yo quiero’ *primigenio*, esto es, de una motivación de experiencia, y en particular, de un estado de deseo (Husserl 2005 p. 307 Hua IV /259/). En esa medida, así como “al ‘yo puedo’ le sigue, conforme a los estímulos y tendencias imperantes, un ‘yo hago’” (Ibid. p.264 /216/), este ‘yo hago’ se comprende mejor en términos de un hacer instintivo (cf. Ibid. p.381-382 /330/) (cf. Hua Mat. VIII C13 Nr. 63 p.272). Lo anterior quiere decir que el movimiento propio se presenta como una

intencionalidad instintiva presta a su cumplimiento. En consecuencia, el ‘yo hago’ cinestésico es ya un modo del hacer instintivo:

“¿Qué ocurre a este respecto con el yo de la capacidad y la incapacidad, el ‘yo puedo’ y el ‘yo no puedo’? [...] En primer lugar viene el ‘yo hago’, y justo el ‘instintivo’; el ¡‘yo hago! Que le sigue primigeniamente en cuanto ‘yo quiero’ con el lograr y fracasar primigenios” (Husserl 2005 p.382 Hua IV /330/).

„La hylé cinestésica no es sólo un transcurso, sino un transcurso instintivo, una yoidad [ichlicher] en continua ‘intención’ y cumplimiento que es intermediario continuo. Tan pronto se dé una nueva afección y siempre y cuando esta sea completada, una nueva intención se despierta y un nuevo cumplimiento ‘por sí mismo’ se traslada, sin terminar como condición general de esta esfera en un individuo hylético” (Hua Mat. VIII C16 p.327)<sup>165</sup>

“Cada esfera cinestésica es por sí un nexo [*zusammenhang*] instintivo que puede repercutir por sí y en sí mismo, que puede descubrirse en la habitualidad del desarrollo en el sistema cinestésico y comprendido en el sub-sistema” (Hua Mat VIII p.328)<sup>166</sup>.

Así, el ceder o el resistir ante una afección que se presenta con una fuerza particular debe su cumplimiento a la capacidad proto-cinestésica del cuerpo vivo. Es gracias a las cinestesis que puede satisfacerse un impulso instintivo, pues todo ‘yo quiero’ depende de movimientos corporales para que pueda alcanzar su objetivo (cf. Osswald 2014 p.116). En este nivel de génesis pre-temático, las proto-cinestesis hacen posible el cumplimiento de la intencionalidad instintiva originaria: Por ejemplo, aun cuando este dirigido atencionalmente hacia las ideas plasmadas en este documento, mis movimientos corporales buscan suplir una intencionalidad instintiva de manera pasiva: ya sea acomodarme de mejor modo en la silla en la que me encuentro, o beber el vaso de agua que se encuentra junto al computador. En este nivel pasivo de experiencia, las intencionalidades instintivas no dejan de operar: ello explicaría movimientos que en un nivel *reflexivo* parecen no tener finalidad

---

<sup>165</sup> „Die kinasthetische Hyle ist nicht nur ein Verlauf, sondern ein instinktiver Verlauf, ein ichlicher, ein kontinuierlicher in „Intention“ und Erfüllung, die stetig intermediar ist, sofern sie erfüllt alsbald wieder neue Affektion ist, neue Intention weckt und in neue Erfüllung „von selbst“ überführt, ohne in einem einzelnen hyletischen Gesamtzustand dieser Sphäre zu terminieren“

<sup>166</sup> „jede kinasthetische Sphäre für sich ein instinktiver Zusammenhang ist, der sich für sich auswirken kann, sich enthüllen kann in der Habitualität der Ausbildung eines kinasthetischen Systems und darin beschlossen seiner Teilsysteme.“

alguna como por ejemplo determinadas posiciones o gestos corporales. Al comprender las cinestesis como experiencias de un ser animado, estas llegan a comprenderse como expresiones instintivas (cf. Hua Mat VIII C13 Nr.63; C16 Nr.71). De este modo, es posible comprender la dinámica entre la pasividad y la actividad mediante el vínculo que se establece, entre el proto-yo instintivo, sensible y cinestésico frente a las afectividades ajenas al yo promovidas por los datos hyléticos.

#### 5.2.4 Instinto, tiempo y autopreservación [Selbst-erhaltung]

Con el desarrollo de la investigación genética, los instintos adquieren mayor significado para las funciones pasivas de la subjetividad. Prueba de ello es el hecho de que la estructura temporal, y en específico, la característica auto-afectiva del flujo de conciencia (cf. Husserl 2002 p. 103 /83/) es considerada como una intencionalidad impulsiva propia (Triebintentionalität) (cf. Mensch 1998 p.227). En efecto, las retenciones y protenciones se comprenden ahora como impulsos (drives) no objetivadores, es decir, aquellos que motivan la conciencia hacia la consecución de sentido mediante la anticipación en un caso y la ‘conservación’ de lo impresional en otro. En otras palabras, la temporalización de la conciencia, que constituye su rasgo más definitorio y clave para comprender el fluir de la misma, es manifestación de esta intencionalidad instintiva originaria, del impulso (drive) que lleva a la conciencia a constituir sentido de sí mismo y de su entorno “Both protention and retention are included in what Husserl calls ‘universal drive intentionality... (Triebintentionalität)[...] What moves us forward is the fact that we are instinctively driven to make sense of our environment” (Mensch 1998 p.227).

Lo anterior permite ilustrar una de las características más significativas de esta intencionalidad instintiva. Al tratarse de funciones que exceden el control del sujeto - como en el caso de la retención y la protención-, y que ocurren de manera incesante durante del flujo, pues no hay de manera de frenar la función retencional y de anticipación siempre que haya conciencia<sup>167</sup>, decimos que este tipo de intencionalidades operan durante *toda la vida de la misma* (de ahí que sean ‘atemporales’ en el

---

<sup>167</sup> Vale mencionar aquí el caso de la muerte como límite de la conciencia, aunque este es un asunto que excede los propósitos del presente trabajo, y que sin duda fue problemático para Husserl (cf. Hua XLII)

sentido de que no caen en categoría temporal alguna, no puede hablarse de ellas como teniendo un comienzo o un fin):

“‘All life is continuous striving; all satisfaction is transitory’. This means that ‘the ego is what it is essentially in a style of original and acquired needs, in a style of desire and satisfaction, passing from desire to enjoyment, from enjoyment to desire’ (Mensch 1998 p. 220)

“Mi nacimiento trascendental. El instinto ‘innato’ –El instinto que se ‘despierta’ en la corriente de la pasividad, el ‘yo-resuelvo’ de la temporalización constituyente primordial” (Hua Mat VIII p. 115)<sup>168</sup>

De esta manera, y articulando lo dicho anteriormente, la vida de conciencia reside en esa continua búsqueda de cumplimiento de los impulsos instintivos primarios para la consecución del placer o para alejarse de lo desagradable: Desde funciones básicas como la alimentación, el deseo sexual u otros, hasta la misma consolidación de unidades en la objetivación y la búsqueda continua de sentido del entorno y afán de conocimiento. Por ejemplo, en la intencionalidad instintiva de alimentarse, dicha función no cesa o se elimina una vez se consume algún alimento: Al suplirse de la necesidad, al conseguir el placer que trae consigo el saciar el hambre, no se elimina dicha intencionalidad, sólo se está en una nueva situación frente a ella, es decir, se configura una nueva disposición corporal (sentirse lleno). De igual forma, el impulso de conocimiento nos lleva a indagar sobre la ser de los objetos, aun cuando estos se presenten bajo un horizonte siempre indeterminado. La co-dación de los perfiles del objeto de mi campo visual, y la necesidad de constituir el objeto con sus otras caras es signo del instinto originario de objetivación (cf. Mensch 1998 p.223).

Por último, a pesar de la definición amplia de instinto como aquel tipo de intencionalidad impulsiva, es importante señalar que toda conciencia, esto es, todo marco de actividades y pasividades del sujeto tiene como *motivación primordial* la ejecución de su propia autopreservación [*Selbsterhaltung*]. Ya en *Ideas II*, nos menciona que la propia constitución de sí mismo y de los objetos “está motivado y siempre de nuevo motivado, y no caprichosamente, sino ejerciendo ‘AUTOPRESERVACION’” (Husserl 2005 p. 301 Hua IV /253/). Así, la propia vida de conciencia es la expresión del instinto originario de la autopreservación, de allí la necesidad de dar sentido a sí mismo y a su entorno (cf.

---

<sup>168</sup> “Meine transzendente Geburt. Die angeborenen Instinkte – die wach werdenden Instinkte im Strömen der „passiven“, der „ichlosen“, der Urboden konstituierenden Zeitigung.” (Hua Mat VIII p. 115)

Mensch 1998 p.225). Lo anterior va ligado a la ampliación de las afecciones hyléticas como placenteras o desagradables para el sujeto, pues son la pauta que determina la pertinencia o impertinencia de determinado curso de acción. De igual manera, un mayor conocimiento del entorno del individuo es crucial para su propia conservación:

“Las afecciones e intenciones de las sensaciones del cuerpo vivo tanto agradables como desagradables pertenecen a las funciones de la autoconservación, ellas operan instintivamente en el mundo empírico y en el hacer humano o animal de ese mundo que resulta ser adecuado para eliminar lo fatal o para aumentar la comodidad” (Hua XLII p. 133)<sup>169</sup>

Este tipo de motivación permite entender, por ejemplo, experiencias afectivas en las que el contenido material es un indicador de una situación amenazante que requiere una respuesta instintiva de huida, en un nivel que se mantiene pre-temático. Por ejemplo, Husserl llega a distinguir distintos casos de intensidad de la fuerza afectiva como en casos de sonidos aturdidores, los cuales provocan una respuesta corporal particular (cf. Zahavi 1999 p. 120)<sup>170</sup>

## **Conclusión: Instinto y auto-afección**

La ampliación de la dimensión proto-subjetiva con ayuda de las indagaciones en fenomenología genética hizo manifiesto la importancia de la intencionalidad instintiva para la constitución objetiva y la autoconstitución del sujeto. Sin embargo, ¿qué puede decirnos este tipo de ampliación en referencia a la experiencia de la auto-afección? Es importante recalcar el modo como debe comprenderse este tipo peculiar de intencionalidad pre-objetiva: En ella se presenta una relación constante consigo mismo, es decir, la vida conciencia se encuentra siempre articulada a la intencionalidad instintiva originaria, esta se da todo el tiempo, este esfuerzo (striving) nunca

---

<sup>169</sup> „Affektion und Intention auf Empfindnisse des körperlichen Leibes als angenehme oder unangenehme gehören als Funktionen zur Selbsterhaltung, sie wirken sich instinktiv in der erfahrenen Welt aus und im menschlichen oder tierischen Tun in dieser Welt, das sich geeignet erweist, das Fatale zu beseitigen, das Behagen zu erhöhen“. (Hua XLII p. 133)

<sup>170</sup> De igual manera este aspecto particular del material hylético en relación con la otro permite entender la variación de la experiencia de habitar un hogar frente a la ocupación de otro tipo de espacios cerrados, sensaciones de seguridad-bienestar, aun cuando no haya una variación significativa en los objetos que lo ocupan.

desaparece “Toda la vida es un continuo estar impulsado” (cf. Mensch p.220) <sup>171</sup>. Lo anterior permitiría entender como la experiencia auto-afectiva corresponde a aquella que se da incesantemente (cf. Manuscritos C 16) y al no tener comienzo o fin es atemporal (cf. Husserl 2002 p.134 /112/). Por ejemplo, el instinto de alimentación no queda suprimido una vez se ha saciado el hambre, sino que en este caso ocurre un cambio en el modo como se vive dicha intencionalidad: La sensación de llenura, es a su vez expresión de esta intencionalidad de alimentación. Este a su vez se soporta en el instinto de deseo, que condiciona la fuerza afectiva de los alimentos a mi disposición, así como éste a su vez se articula con el instinto de objetivación /curiosidad, con el cual se determina mi ‘interés’ de conocimiento de mi alrededor:

“Los objetos experimentados, como objetos de este sentido de experiencia, estimulan mi deseo o satisfacen necesidades en relación con ciertas circunstancias concientemente constituidas, por ejemplo, con la necesidad de alimentación que con frecuencia se hace sentir de nuevo [...] Posteriormente, son aprehensibles como algo que sirve para la satisfacción de tales necesidades conforme a esta o aquella propiedad y entonces están ahí aprehensivamente como comestibles, como *objetos* útiles de alguna especie” (Husserl 2005 p. 233 Hua IV /187/)

Estamos entonces ante la presencia de un sistema de instintos, de sentimientos co-originarios, de un sistema táctil-cinestésico y de la capacidad receptiva de contenidos materiales afectantes, todos ellos componentes de esa estructura pre-subjetiva necesaria para la constitución del mundo, subjetividad que permanece ‘en el anonimato’ durante el curso de vida de conciencia y que no deja de ser motivo de perplejidad y curiosidad para la fenomenología “El conjunto de instintos configura una disposición originaria del yo que está presupuesta en toda constitución ulterior” (Walton 2002 p. 272).

“en el antiguo fenómeno, en el de la inactualidad, hallamos una estructura del yo; una estructura del yo que precisamente permite y exige decir que el yo en el estadio de la ‘inconciencia’ específica, de la latencia, no es una nada o la vacía potencialidad de la variación de los fenómenos de la actualidad-del-yo, sino un momento de su estructura” (Husserl 2005 p. 136 Hua IV /100/).

---

<sup>171</sup> Alles Leben ist unaufhörliches Streben, alle Befriedigung ist Durchgangsbefriedigung” (Ms. A VI 26, p. 42a).





## Conclusión

“Soy el sujeto de mi vida, y el sujeto se desarrolla viviendo [...] el yo no es primigeniamente a partir de la experiencia -en el sentido de la apercepción asociativa en la cual se constituyen unidades de multiplicidades del nexo- sino a partir de la vida (es lo que es no PARA el yo, sino él mismo el yo)” (Husserl 2005 p. 300 Hua IV /252/).

Al reconocer la fenomenología como un método filosófico fruto de un modo de reflexión de la conciencia que atiende a su estructura intencional, surge la pregunta por la conciencia original o proto-conciencia que la hace posible. Con ello, un nuevo campo de indagación fenomenológica se da paso, campo que trae consigo el desafío de superar los límites iniciales trazados por la intencionalidad hacia objetos. Si bien Husserl era consciente de las dificultades que una indagación de este tipo trae consigo (por ejemplo, que la reflexión tenga acceso a una experiencia que por su propia naturaleza no es reflexiva) consideraba no sólo que era posible sino necesaria para la consolidación de la fenomenología. Prueba de lo anterior es la aparición del método genético como esfuerzo continuo por profundizar y brindar soporte a la intencionalidad y a la constitución de objetividades.

La indagación acerca del tipo de experiencia de sí pasivo que hace posible experiencias como la reflexividad tuvo como punto de partida las tempranas *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo de 1905*, pues en este se señala no sólo una conciencia dirigida hacia objetos, sino un tipo peculiar de conciencia del propio fluir de los actos en donde estos se presentan, así como una conciencia del propio flujo como perteneciente a una única corriente de vivencias (o a un único ‘yo’) gracias a la estructura interna temporal de la retención-impresión-protención. En efecto, el interés por describir este terreno pre-reflexivo, comprendido ahora bajo el fenómeno de la auto-afección, se presenta ya desde las *Lecciones*, pues es allí donde -y a pesar de que no se haga uso explícito de este concepto- se busca dar cuenta de cómo el flujo de vivencias temporal se percata a sí misma de manera pasiva, pre-reflexiva, y sin el recurso de una nueva vivencia intencional para evitar dificultades como la regresión al infinito (cf. Husserl 2002 p. 103 /83/). Así mismo, este fluir tiene experiencia de sí misma de una manera tal que no puede atribuírsele propiedad alguna a la constitución de objetos, pues corresponde a la experiencia de la subjetividad absoluta (cf. Ibid. p.95 /75/). Sin embargo, al

intentar comprender esta experiencia, se hace uso del carácter doble de la retención, y con ello, de la estructura temporal de la conciencia de objetos, haciendo enigmático este carácter subjetivo. Además, y siguiendo las críticas de Henry (2009), es necesario atender al contenido material (*hylé*), pues sin esta la conciencia y su descripción temporal de las *Lecciones* se quedan en un plano meramente formal. Por tanto, cualquier descripción de la temporalidad no puede omitir su dependencia de ésta. “El sentir lo consideramos como la conciencia originaria del tiempo; en ella se constituye la unidad inmanente del color o sonido, la unidad inmanente del deseo, agrado, etc (Ibid. p.128 /107/). Así, la descripción de la auto-afección desde las investigaciones sobre la temporalidad hizo necesario profundizar en la descripción fenomenológica de los contenidos materiales de la experiencia.

Sin embargo, la *hylé* no está exenta de sus propias dificultades, como el hecho de ser no-intencional, pero a su vez soporte de la misma, corresponder con aquello que es animado por la noesis para adquirir sentido intencional (*Ideas*), o ser componente primigenio de la subjetividad y a su vez el primer elemento ‘foráneo’ o extraño para la conciencia. Los *Análisis sobre las síntesis pasivas* recogen el intento por comprender en mejor medida las operaciones pre-intencionales de estos contenidos para la consolidación de unidades. Con lo anterior se hizo notorio tanto las relaciones de asociación por semejanza o contraste entre los diversos contenidos de un campo perceptual, así como el rol de la afectividad y su incidencia para actividades de conciencia como la atención. No obstante, el análisis genético de los *análisis* deja de lado la dependencia de estos con el *cuerpo vivo* en el que tienen lugar.

En otras palabras, aun con la ambigüedad del carácter subjetivo (en la medida que corresponde al ‘proto-yo’ y es previo a la intencionalidad) y objetivo (en virtud de que terminarán consolidando, gracias a un nivel noemático de síntesis, las propiedades de los objetos intencionales) de la *hylé*, se destaca que esta dimensión pasiva adquiere una dimensión realmente concreta cuando se la vincula al cuerpo, y en específico al cuerpo vivo, y el modo como se articulan con los sistemas cinestésicos. De esta manera, aparece el cuerpo sintiente y libremente movido como pilar de la experiencia auto-afectiva. Esta ampliación de la investigación de la vida pasiva de conciencia teniendo en consideración el rol del cuerpo animado, abre la posibilidad de expandir la importancia de la pasividad hylética a un terreno que la reducción trascendental en los *Análisis* no había permitido: El descubrimiento de la importancia de la intencionalidad instintiva de la esfera del proto-yo. En efecto, hablar de *cuerpo animado* es pues referirse a un ser que padece, que repele o se inclina hacia distintos objetivos, esto es, que se encuentra siempre bajo una intencionalidad instintiva -hacia un instinto de autopreservación o un instinto de objetivación- que en últimas ofrece el fundamento *trascendental*

---

de toda la *vida* de conciencia, de toda pasividad y actividad. Así, la reflexión, las motivaciones de la razón humana, la voluntad, e incluso el hombre como un ser social en un marco de un mundo circundante de personas, tienen como base una experiencia de sí animada instintiva pre-reflexiva.

De esta manera se manifiesta la necesaria articulación entre el fenómeno de la auto-afección con la animación: La descripción de esta experiencia originaria de conciencia requiere de una indagación genética del organismo animado y con ello se hace manifiesto la *dinámica* -temporalmente articulada- entre los distintos elementos de la estructura del 'proto-yo': Un sistema de instintos permanentes durante la vida de conciencia, esto es, intencionalidades originarias de atracción o repulsión como respuesta a las afecciones de la hylé material provenientes del 'entorno', sentimientos co-originales no reducibles a intencionalidades, y un sistema corporal cinestésico que hace posible el desenvolvimiento de dicho organismo en el mundo. Así, la fenomenología se erige como aquella filosofía que busca desentrañar el enigma de la experiencia de la vivir.



## Bibliografía

- Bernet, R., Kern, I., Marbach, E. (1999) *An introduction to Husserlian Phenomenology*. Northwestern University press.
- Biceaga, V. (2010) *The concept of passivity in Husserl's phenomenology*. Contributions to phenomenology 60 Springer.
- Brentano, F. (1973) *Psychology from an empirical standpoint*. Ed. Oskar Kraus, Trans. Linda Mccalister. International Library of Philosophy. Routledge London and New York.
- Cruz Vélez, D. (1970) *Filosofía sin supuestos De Husserl a Heidegger*. Editorial Sudamericana. Argentina.
- Depraz, N. (1998) Can I anticipate Myself? Self-affection and temporality in *Self-awareness, Temporality and Alterity*. *Central topics in phenomenology*. Ed. Dan Zahavi. Springer Science+ Business Media. Dordrecht.
- Donohoe, J. (2004) *Husserl on Ethics and intersubjectivity. From Static to Genetic Phenomenology*. Humanity Books. New York.
- Gallagher, S. (1986) Hyletic experience and the lived body en *Husserl Studies* 3: 131-166.
- Gallagher, S. (2005). *How the body shapes the mind*. Oxford University press. New York.
- Gooskens, G. (2011) *Analecta Husserliana CVIII*, 183–192. Ed. A.-T. Tymieniecka.
- Heidegger, M. (2012) *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. F.C.E. Primera edición electrónica
- Henry, M. (1973). *The Essence of manifestation*. Trad. Girard Etzkorn, Martinus Nijhoff, the Hague. Netherlands.
- Henry, M. (1993) *Genealogy of psychoanalysis*. Trad. Douglas Brick. Stanford University Press, Stanford California.
- Henry, M. (2009) *Fenomenología material*. Trad. Javier Teira y Roberto Ranz. Encuentro Madrid.

Hua IV. (1952) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Martinus Nijhoff, La Haya.

Hua XXXIII (2001) *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)* [The 'Bernauer Manuscripts' on Time-Consciousness.] Edited by Rudolf Bernet & Dieter Lohmar. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.

Hua XLII. (2014) *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. Hrsg. Rochus Sowa und Thomas Vongehr. Dordrecht: Springer, 2014.

Husserl, E. (1962) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* México FCE.

Husserl, E. (1980) *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. Redacción y edición de Ludwig Landgrebe. Trad. Jas Reuter. Instituto de investigaciones lógicas. México

Husserl, E. (1986) *Meditaciones Cartesianas*. Trad. José Gaos y Miguel García-Baro. Fondo de Cultura Económica.

Husserl, E. (1989). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy (Ideas II): Studies in the Phenomenology of Constitution*. Kluwer Academic, Boston trans. R. Rojcewicz and A. Schuwer.

Husserl, E (2001) *Analyses concerning passive and active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*. Trad. Anthony. Steinbock. Springer Science Business.

Husserl, E. (2002) *Lecciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo (LSCIT)* Trad. Agustín Serrano de Haro. Editorial Trotta

Husserl, E. (2005) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Ziri6n, Ed. UNAM, México.

Husserl, E. (2006): *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die CManuskripte. Husserliana Materialen VIII*. Dordrecht: Springen. (Manuscritos C)

Husserl, E. (2008) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. – Trad. Julia Iribarne Ed - Buenos Aires Prometeo. Libros.

Husserl, E (2014) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Tercero. La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. Trad, Luis Gonzalez. Ed. UNAM México.

Janzen, G. (2008). *Advances in consciousness research: Vol. 72. The reflexive nature of consciousness*. John Benjamins Publishing Company

León F. (2018) *Dación y reflexión. Una investigación fenomenológica*. Universidad Nacional de Colombia.

Lotz, C. (2007) *From Affectivity to subjectivity. Husserl's phenomenology revisited*. Palgrave Macmillan.

Mensch, J. (1997) What is a self? In *Husserlian Contemporary context and Projects for Phenomenology* edited by Burt C. Hopkins Seattle University, Springer.

Merleau-Ponty, M. (1993) *Fenomenología de la percepción*. Trad. Ediciones península. Planeta de Agostini.

Osswald, A. (2014) El concepto de pasividad en Edmund Husserl en *Areté Revista de Filosofía* Vol. XXVI, N.1.

Osswald, A. (2014) Afección y mundo en los Manuscritos-C de Edmund Husserl en *Revista de Filosofía* Vol. 39 Núm. 2: 101-119

Sheets-Johnstone, M. (2006) *Essential clarifications of 'self-affection and Husserl's 'sphere of ownness: First steps toward a pure phenomenology of (human) nature* en *Continental Philosophy Review* 39:361–391. Springer.

Sheets-Johnstone M. (2011) *The primacy of movement*. Expanded Second Edition (Advances in Consciousness. Research) John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, The Netherlands,

Sheets-Johnstone, M. (2014) *Animation: Analyses, Elaborations, and Implications*. En *Husserl Studios* Vol 30 n.3 Springer.

Sheets-Johnstone, M. (2015) Phenomenology and the life sciences: clarifications and complementarities. In *Progress in Biophysics and Molecular Biology*. Vol 119 Issue 3.

Steinbock, A. (1995) *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press.

Walton, R. (2002) Instintos, generatividad y tensión en la fenomenología de Husserl. *Human Nature* 4 (2):253-292

Walton, R. (2015) *Intencionalidad y horizonticidad* Editorial Aula de Humanidades / Universidad de San Buenaventura Cali, Bogotá.

Welton, D. (1977) Structure and genesis in Husserl's phenomenology en *Husserl: Expositions and appraisals* ed. Frederick Elliston and Peter McCormick Notre Dame: University of Notre Dame Press

Zahavi, D (1998) “*Self-Awareness and Affection,*” in *Alterity and Facticity: New Perspectives on Husserl*. eds Natalie Depraz and Dan Zahavi (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, (1998), pp. 205–228.

-Zahavi, D. (1999) *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation* (Evanston, IL: Northwestern University Press.

Zahavi, D. (2002) *Husserl’s Phenomenology* Stanford. Stanford University Press.

Zahavi, D. (2003) *How to investigate subjectivity: Natorp and Heidegger on reflection*. *Continental Philosophy Review* **36**: 155–176.

Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and Self-hood. Investigating the first-person perspective*. MIT Press.

Zahavi, D (2017). *Husserl’s Legacy: Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*. Oxford Scholarship Online.