

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v64n157.41594>

# INTENCIONALIDAD, PASIVIDAD Y AUTOCONCIENCIA EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL



## INTENTIONALITY, PASSIVITY, AND SELF- CONSCIOUSNESS IN THE PHENOMENOLOGY OF HUSSERL

FRANCESCO DE NIGRIS\*

Universidad Pontificia Comillas - Madrid - España

.....  
*Artículo recibido: 14 de enero de 2014; aceptado: 15 de septiembre de 2014.*

\* *francescodenigris@yahoo.it*

### Cómo citar este artículo:

**MLA:** de Nigris, F. "Intencionalidad, pasividad y autoconciencia en la fenomenología de Husserl." *Ideas y Valores* 64.157 (2015): 215-250.

**APA:** de Nigris, F. (2015). Intencionalidad, pasividad y autoconciencia en la fenomenología de Husserl. *Ideas y Valores*, 64 (157), 215-250.

**CHICAGO:** Francesco de Nigris. "Intencionalidad, pasividad y autoconciencia en la fenomenología de Husserl." *Ideas y Valores* 64, n.º 157 (2015): 215-250.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

**RESUMEN**

A pesar de matices y variaciones de significado, la intencionalidad husserliana sigue al servicio de la verdad como *adaequatio*, adaptada al orden monádico de la conciencia trascendental. Sin embargo, en la conciencia interna del tiempo se ve la dificultad de interpretar intencionalmente la esfera pasiva de la conciencia, con lo cual peligró la vocación por la verdad de la intencionalidad. A partir de la constitución eidética, se busca una génesis pasiva del sentido ideal intencional, sin perder su referencia egológica.

*Palabras clave:* E. Husserl, autoconciencia, intencionalidad, pasividad, verdad.

**ABSTRACT**

Despite the nuances and variations in meaning, Husserlian intentionality continues to be at the service of truth as *adaequatio*, adapted to the monadic order of transcendental consciousness. However, the internal consciousness of time reveals the difficulty of interpreting the passive sphere of consciousness intentionally, which jeopardizes intentionality's vocation for truth. On the basis of eidetic constitution, a passive genesis of ideal intentional meaning is sought, which does not lose its reference to the ego.

*Keywords:* E. Husserl, self-consciousness, intentionality, passivity, truth.

## Introducción

“El problema que abarca la fenomenología entera –dice Edmund Husserl– tiene por nombre intencionalidad. Este nombre expresa, en efecto, la propiedad fundamental de la conciencia, estando incluidos en él todos los problemas fenomenológicos [...]” (Hua III 356). En este estudio intentaremos resumir, desde su raíz brentiana, los principales usos que adquiere la intencionalidad en el recorrido filosófico de Husserl, incluida la delicada función que tiene que desempeñar respecto de la conciencia interna del tiempo. Si bien la intencionalidad, en su acepción fuerte de intención significativa e impleción intuitiva, no dejará de mostrar su orientación a la verdad, su afán primigenio para recuperar el clásico concepto de *adaequatio* (cf. Hua XIX/2: *Das Ideal der Adäquation. Evidenz und Wahrheit* 645-656), finalmente adaptado al orden monádico transcendental del ego, también habrá de tener, como la tradición ha repetidamente señalado, una constante tensión aporética para justificar la constitución de dicho orden en la esfera pasiva de la conciencia. ¿Cómo puede la intencionalidad seguir vertebrando el sentido y organizando la conciencia objetivante en un ámbito de la conciencia pretético, precategórico, donde el ego acompaña anónimamente sus vivencias, donde la reflexión, en definitiva, no tiene alcance intuitivo sino solo explicativo?

Este problema fundamental de constitución pone en entredicho la misma *epokhé*, cuya índole es reflexiva, y amenaza con inclinar la fenomenología hacia derivas realistas o solipsistas en cuanto al origen del *sentido* noemático. Mostraremos en este estudio que esta formidable dificultad alcanza su cima cuando toda la carga doctrinal de la idea de intencionalidad tiene que ser adaptada por Husserl para la formulación de una teoría explicativa de la conciencia interna del tiempo, mediante los conceptos de *Längsintentionalität* y *Querintentionalität*. La conciencia interna del tiempo, se ha dicho con acierto, resulta ser una teoría de la autoconciencia, una teoría de la vida prerreflexiva donde la conciencia, en cuanto conciencia de sí, organiza sus datos inmanentes y finalmente se abre intencionalmente al mundo. La triada retención, protoimpresión y protención forma la estructura que garantiza la transparencia del flujo a sí misma de la conciencia, en la continua vivencia de todos sus contenidos, sin embargo, también, desde este nuevo punto de vista, y agudizando aún más nuestra dificultad, tendremos que preguntarnos: ¿cómo puede la autoconciencia, supuesto esencial de la conciencia, trascurrir en la intencionalidad, cuando no todos los contenidos de conciencia (en especial los de la esfera pasiva) son intencionales? ¿Cómo puede haber protención o retención para toda protoimpresión que acontece en la esfera pasiva, preintencional de la conciencia?

Veremos que, para garantizar el carácter intencional y autoconsciente de la conciencia, habrá que recurrir a los conceptos husserlianos de la “intencionalidad pasiva” –una auténtica *contradictio in terminis*– e “intencionalidad operativa”. Sin embargo, para que la intencionalidad pueda conservar su última función de adecuación, que en el último Husserl significa la adecuación de la mónada fáctica a la estructura intersubjetiva, ideal, del ego trascendental, y para que la conciencia no pierda en su esfera pasiva su carácter consciente, acudiremos, finalmente, a otros dos conceptos decisivos. En primer lugar, el de “asociación eidética”, al que Husserl le otorga *ein Titel der Intentionalität*, en cuanto que contribuye pasivamente a asociar contenidos con una legalidad ideal, a despertar y finalmente *motivar*, mediante formaciones preobjetivas, la actividad del ego. En segundo lugar, nos dirigiremos a un concepto mucho menos estudiado en el acervo teórico de Husserl, el de “miembro central” (*Zentralglied*), que el gran filósofo utilizó desde sus lecciones sobre la intersubjetividad, en 1910-1911, y que adquiere una función clara, sobre todo en las *Meditaciones Cartesianas* (cf. Hua I 159-163). Mediante un sistema de esferas constitutivas que arranca desde la estructura temporal de la conciencia, la *hylética* corporal acabará siendo el miembro central de todas las demás capas constitutivas, en el sentido de que será la medida intersubjetiva del ego y, por ello, en última instancia, de su estructura trascendental. La intencionalidad, entonces, en una dinámica *hylética*, en que la autoafección del cuerpo propio significa ya heteroafección, apertura al mundo, podrá significar e intuir objetos ya mundanos, podrá quizá significar, por ejemplo, como pretende Husserl en su célebre demostración de las *Meditaciones*, que un cuerpo que se intuye en una relación espacio temporal homogénea con el mío, pertenece a otro ego. Concluiremos que, desde este punto de vista, posiblemente la fenomenología husserliana alcanzaría un trascendentalismo íntegro de la conciencia.

*Intencionalidad objetivante, ponente  
y no ponente, significativa e intuitiva*

A lo largo de toda su obra, Husserl no dejó de considerar como referencia inspiradora el pensamiento de Brentano. La Investigación V de las *LU*<sup>1</sup> es una muestra de esta admirable convivencia intelectual. Allí Husserl acepta el adagio de su maestro, de que toda vivencia intencional es una presentación o un acto fundado en una presentación, pero, dicho eso, va a emprender un minucioso análisis sobre el equívoco término *Vorstellung*, al que le encuentra hasta trece usos diferentes (cf. Hua XVIII 520-527). Aquí nos importa referirnos a los dos principales

1 *Logische Untersuchungen* (Hua XVIII-XIX) en adelante *LU*.

sobre los que Husserl construye la idea fenomenológica de intencionalidad: el que signifique tanto el contenido objetivo, en cuanto “materia” presentada, como el acto de presentación, que puede diferir según su “cualidad”, en el sentido de que puede ser –dice Husserl inspirándose en J. S. Mill– un *belief*, que implica una creencia de reconocimiento (*Anerkennung*) o asentimiento (*Zustimmung*) con respecto a la existencia de lo presentado, o una mera presentación (*bloßen Vorstellung*) que contempla el objeto sin tomar posición respecto de su existencia. Husserl finalmente resume con dos expresiones esta equivocidad del término *Vorstellung*: ser, por una parte, “acto objetivante” (*objektivierender Akt*), es decir, presentación de un objeto a través de una materia, y, por otra, con relación a la cualidad de la presentación del objeto, ser “ponente” o “no ponente” de su existencia (*setzende und nichtsetzende*) (cf. *id.* 501 y ss.). La materia y la cualidad serían la esencia intencional del acto, lo que permitiría su descripción en sentido estricto.

Con lo dicho, podemos ya apreciar una primera y decisiva diferencia respecto de la teoría de la conciencia intencional de Brentano. Si para este la presentación y el juicio eran modos de intencionalidad inseparables y fundados en el mismo acto, que versaban sobre el mismo objeto, Husserl concibe que la conciencia puede transcurrir en actos de presentación modificados, que no implican ningún juicio ponente. Esta nueva formulación permite liberar a la conciencia de su intrínseca intencionalidad metafísica, con lo cual la instala en una actitud puramente descriptiva, que no reduce los fenómenos a un tipo de existencia, a una existencia que se ha asumido como “la realidad”, sea esta la *physis* griega o el *cogito* que ha llevado, en último análisis, a perder el *cogitatum*, esto es, al psicologismo solipsista.

Entonces, es la intencionalidad no ponente la que conduce al fenomenólogo a una actitud contemplativa, radicalmente *positiva*, que amplía la experiencia intuitiva, porque ve en cada fenómeno una representación funcional (*Repräsentation*), según el modo originario en que se da o existe el objeto. Gracias a ello Husserl puede entender que intencionalidad quiere decir intención significativa del objeto y cumplimiento intuitivo adecuado, primero, a tal intención y, segundo, al modo de darse originario (*originäre Gegebenheit*) que tiene en sí el objeto en cuanto plenitud de todos sus sentidos ideales posibles, es decir, en cuanto ideal último de adecuación. Ya podemos contar, con esta breve descripción, tres distintos y fundamentales sentidos de intencionalidad.

En primer lugar, aquel que, como dice Husserl, “todos entendemos”, el de “conciencia de”, expresado en *LU* por la fórmula “acto objetivante”; dentro de este género se especifica, con relación a la cualidad del acto (en *Ideen* I llamada “modalidad” posicional), la intencionalidad ponente y no ponente; finalmente, gracias a esta última distinción, la

intencionalidad, abierta al puro aparecer de la conciencia, es intención significativa e impleción intuitiva. Ahora bien, es gracias a estos tres sentidos que la *epokhé* puede llevar a cabo su propósito de desconexión y que, más concretamente, las reducciones trascendental y eidética forman, como precisa Husserl, un “sistema de reducciones” (Hua III/1 142), esto es, un conjunto de momentos no independientes del todo que, especialmente desde *Ideen* I, Husserl llamará “conciencia trascendental”. Finalmente, lo que nos interesará subrayar particularmente es que, con este tipo de conciencia, que es el resultado del sistema de reducciones, se consolidará la recuperación de la clásica verdad como *adaequatio intellectus ad rem*, y con esta, tan ampliada en su aplicación ontológica, se recuperará también la razón teórica del ser, en cuanto fundamento de todas las dimensiones de la razón. Al seguir, en la medida de lo posible, las minuciosas distinciones de las *LU*, intentemos ahora profundizar algo más en tres sentidos de intencionalidad que preparan la filosofía más madura de Husserl. Esta última se desarrolla con una terminología más refinada, que iremos paulatinamente introduciendo para realizar, en este mismo apartado, un resumen final.

Profundizando en los estudios de Brentano sobre los modos de presentación y, según se ha mostrado (*cf.* Hill 2001; Mohanty 1974), anticipándose a la distinción de Frege entre sentido y referencia objetiva (*Sinn und Bedeutung*), Husserl dice que la materia o sentido (*Sinn*) es el modo como se presenta o aprehende un objeto (el “sentido” pleno del *noema*, como se expresa luego, a partir de *Ideen* I). Puedo utilizar las expresiones nominales “la naranja” o “mi fruta preferida” para referirme, con distintos nombres, al mismo objeto, que así se aprehende con una materia distinta –con distinto valor cognoscitivo, diría Frege–. Así mismo, puedo también significar la naranja inmediatamente, sin la mediatez de signos orales o escritos, observándola *in persona* (*leibhaft*) mientras cuelga del árbol, recordándola o imaginándomela en otro contexto. A la materia, entonces, está intrínsecamente vinculada lo que Husserl llama “forma aprehensiva” (*Auffassungsform*) del objeto: intuitiva sensible o imaginativa, mediata simbólicamente por signos verbales o escritos (la cualidad o “tesis” del *noema* en *Ideen* I). Mediante la forma y la materia, la conciencia mienta un objeto, es decir, lo significa, pero, al mismo tiempo, lo presenta con un cierto contenido representante o aprehensivo (*aufgefaßten Inhalt*) que permite un grado de plenitud intuitiva del objeto mentado. Tales distinciones forman la esencia epistémica de los actos objetivantes (*cf.* Hua XIX/6 §27). Solo cabe aquí recordar que los actos objetivantes fundan, entre otros, los actos sentimentales a los que se les reconoce paulatinamente su propia intencionalidad, su propia referencia axiológica. En este estudio no los tomaremos en cuenta por evidentes límites de espacio y objetivos argumentales.

“Conciencia de” quiere decir, pues, dar significado mediante contenidos que representan objetos o, dicho con otras palabras, ser siempre una intención significativa que tiene, mediante la conjunción de materia y forma, una intuición impletiva del objeto, a través de un contenido aprehensivo (la *hyle* o “materia” de *Ideen I*). Ahora bien, la intencionalidad que da significado (*Sinngebung*), que también Husserl en *Ideen* llamará *noesis*, al significar mediante contenidos signitivos –signos verbales o escritos–, constituye el pensamiento conceptual. En la medida en que la intención significativa tiene una impleción intuitiva adecuada, esto es, que no solo mienta, sino que hace presente lo que mienta *tal y como lo mienta*, pasamos del pensamiento conceptual al pensamiento en sentido propio, que es el conocimiento –bien distinto, entendemos así, del concepto de conocimiento de Frege–. El pensamiento en sentido propio, naturalmente, puede variar en plenitud de evidencia, según el nivel de adecuación que haya entre la intención significativa y la impleción intuitiva, es decir, según la veracidad que adquiere la representación del objeto mediante la claridad y distinción del contenido aprehensivo. Pero ello quiere decir, entonces, que un acto es, en todo momento, una unidad posible de conocimiento porque se da en él siempre una necesidad de adecuación, que no es expectativa (*Erwartung*), advierte Husserl (cf. Hua XIX 573), sino la necesidad del pensar motivado por el objeto que se descubre en escorzo, vislumbrando ese último ideal de adecuación, síntesis perfecta e inalcanzable, que Husserl comparará con la idea kantiana (cf. Hua III 350). Finalmente, ya se señala en las *LU* que el horizonte de adecuación de tal unidad sintética es el tiempo, con lo que se anticipa, de esta suerte, la dimensión genética de la fenomenología con el uso de conceptos como el cumplimiento “estático” y “dinámico”, que se refieren, respectivamente, a la conciencia de identidad y a la intensificación de esta misma por su relación dinámica entre significación e intuición (cf. Hua XIX 566).

La temporalidad de los objetos del mundo en general se entiende, en esta fase de la fenomenología, como resultante de la variación de los contenidos de aprehensión que sintéticamente se retienen para formar una sucesión temporal objetiva, en un proceso análogo a como la conservación de los escorzos de percepción de los objetos permiten perfilar sus formas. Cabe aquí indicar de momento, de cara a lo que viene, que, en sus primeras *Vorlesungen* sobre el tiempo de que disponemos (1904-1905), Husserl sostenía que la conservación de las intuiciones pasadas responde a una modificación que acontece en la aprehensión: con la percepción del objeto presente se retendría también la aprehensión del contenido perceptivo de su fase pasada, es decir, su anterior presente ahora modificado. Este esquema se abandonaría en escritos posteriores (1905-1910) (cf. Hua X 99-130, 237 y ss.), sobre todo por las dificultades que

implicaba concebir la retención como un acto de aprehensión presente de un contenido pasado y en cuanto que pasado. Incluso, al tratarse de un acto de memoria de imagen o de fantasía, la retención daría como resultado un improbable solapamiento alucinatorio de imágenes con la aprehensión presente, sin aclararse, a su vez, el fundamento de la relación temporal que liga cada una. Husserl, como veremos en el apartado III de este estudio, encontrará tal fundamento al comprender la conciencia como un flujo absoluto que se autoaparece a sí mismo, en la medida en que la presencia actual de un contenido –protoimpresión– anticipa una fase sucesiva –protención– y sobre todo retiene, con un orden de implicación, las que acaban de transcurrir –retención–. En esta ordenación inmanente, sistemática, cada nueva fase tiene en sí las otras y la conciencia, a sí misma. De momento, corresponde solo señalar, respecto del primigenio esquema husserliano de aprehensión-contenido, que esta solución consigue, por una parte, pensar la retención como conservación de fases y no como presencia de imágenes, y, por otra, facilitar un marco teórico sistemático donde, desde la inmanencia, los contenidos *hyléticos* pueden asociarse a la vez que el mundo puede conservarse pasivamente, en cuanto horizonte de toda posible objetivación intencional.

Para la comprensión de lo que sigue, como decíamos, introduciremos definitivamente el vocabulario que Husserl utiliza a partir de *Ideen I*, cuyo refinamiento permitirá mayor profundidad descriptiva. Como hemos anticipado entre paréntesis, el concepto de “sentido” sustituirá definitivamente el de “materia” y se injertará en el *noema*, que es el pleno correlato objetivo. En las *LU*, el objeto tenía una presencia que ambiguamente transcendía sus materias, con lo cual se denunciaba, a través de estas y de las formas aprehensivas, en ciertos contenidos representantes. En el *noema*, sin embargo, se muestra el objeto mismo que trasciende idealmente y no realmente todos sus sentidos posibles. Como bien se ha dicho con relación a los actos, el noema es una identidad, mientras que, respecto de la multiplicidad noemática, la identidad es el objeto que trasciende a dicho actos (*cf.* Mohanty 1971 109). Se trata de un rasgo esencial del llamado giro transcendental de Husserl, que culminará en un idealismo descriptivo de la vida intencional pura del *ego*. Veremos, a partir del tercer apartado, que tal “giro”, por su parte, es el inevitable destino de la filosofía idealista, que tiene que justificar, antes que la conciencia del objeto –sea este ideal o real–, el ser para sí de la conciencia, su ser intrínsecamente consciente ante sí misma, y que, finalmente, tal autoconciencia es para la autoconstitución del *ego*. Siguiendo con nuestra actualización terminológica, resulta que en el *noema*, además, encontramos el núcleo *noemático*, que sería un nivel descriptivo más abstracto del sentido. En el núcleo (*Kern*) se concentran los predicados que permiten a distintos sentidos referirse esencialmente



al mismo objeto –en su color, forma, tamaño...–. Tales predicados, por su carácter lógico definitorio, se exhiben en el nivel estructural de la apofántica del objeto y, epistemológicamente, alcanzan plenitud intuitiva, según el carácter tético en que el objeto se escorza en el *noema* (cf. Hua III §94, §99, §134). Por carácter tético o cualidad del *noema* se entiende, como también se ha señalado, la forma de aprehensión del objeto: en cuanto objeto imaginado, recordado, fantaseado, percibido.

Finalmente, a todos los elementos del *noema* les corresponden, por ley esencial, elementos de la *noesis*, empezando, naturalmente, por su tesis. Recordar, el percibir y fantasear son las cualidades que permiten que el *noema* sea recordado, percibido o fantaseado y que, combinándose con los sentidos, dan lugar a los *beliefs* o *doxas*, que son las creencias de ser en que está puesto el objeto *noemático*: es decir, son sus modalidades posicionales, que configuran el juicio y que fundan otras *doxas* en sentido amplio, en cuanto posibilidades proposicionales expresivas del valor y de la vida práctica en general. La *noesis*, con su problemático concepto de transcendentalidad, que ha sido objeto de innumerables estudios, presta o dona sentido a la *hyle* y constituye, en la inmanencia de la conciencia, gracias a la idealidad del sentido, la transcendencia del objeto. Husserl, en efecto, considera el carácter tético concreto del acto y su *hyle* como “ingredientes”, es decir, como elementos reales del acto, a diferencia de los sentidos compartidos entre *noema* y *noesis*, que son ideales. El sentido, pleno de todos los elementos *hyléticos*, *téticos*, *dóxicos*, al que se añaden las cualidades prácticas de valor –que aquí no podemos tratar–, constituye el *noema*. Con estas premisas básicas, volvemos al torso de nuestra argumentación, ocupándonos, como hemos anunciado, de cómo los tres sentidos de intencionalidad señalados permiten la recuperación del concepto clásico de verdad.

Lo que nos interesa de inmediato subrayar, en efecto, es que con esta novedosa configuración de la intencionalidad, que a la vez que construye un método forja, inevitablemente, una nueva idea filosófica de la conciencia, Husserl puede recuperar la clásica *adaequatio intellectus ad rem* (cf. Hua XIX 632). El juicio verdadero sería el asentimiento que se genera por la adecuación de lo intuitivo con lo significado; aquel “sí” que crece en intensidad al aumentar el cumplimiento (*Erfüllung*), que se forja en la identidad y que se fortalece en la conciencia dinámica de identidad.<sup>2</sup> Entendemos mejor ahora que es de ese asentimiento de donde se constituyen los *beliefs*, *doxas* o creencias ponentes adheridas

2 Señala Husserl, en un importante paso de las *LU*, que una cosa es la identidad de identificación (*Einheit der Identifizierung*) que se vive en el acto de cumplimiento entre significación e intuición, y otra es la conciencia de tal identidad (*Bewußtsein von Identität*) en un acto sucesivo fundado (cf. Husserl XIX 667-678).

a cada objeto. Si Brentano, mediante la distinción, en un mismo acto, entre presentación y juicio, había descubierto la función existencial de este –a la vez que había tenido que descalificar su resultado respecto de los fenómenos físicos, porque toda creencia de existencia, derivada de la percepción externa, era para él, en último análisis, ciega–, Husserl, al asumir la posibilidad de que haya un acto de presentación con juicio neutralizado, instala la conciencia en la actitud no ponente y recupera así la pura objetividad que se manifiesta en la inmanencia, revaluando el juicio en vista de la adecuación entre significación e intuición. No es otro sino este, el núcleo argumental que utiliza en su famosa crítica a su maestro en el apéndice a las *LU* (cf. Hua XIX 750 y ss.; de Nigris 927).

A las parejas de percepción interna y externa, de objeto físico y psíquico, Husserl opone, respectivamente, las de percepción adecuada e inadecuada, de objeto y de su contenido inmanente. Hemos aquí empezado a penetrar en la entraña misma de la conocida expresión husserliana de *epokhé*. A través de la intencionalidad, la intuición ha sido íntimamente vinculada a la significación, es decir, el signo puede significar, es decir, tener concepto, solo en vista del fenómeno que se perfila *objetivamente* en el tiempo. El ser objetivo del fenómeno, como es sabido, en filósofos como Heidegger u Ortega, responderá a la función que va cobrando en la estructura proyectiva de ese ser o realidad radical que es el existir humano (*Dasein*) o simplemente “vida”. Husserl no concederá nunca ningún espacio al pragmatismo; los escorzos fenoménicos objetivan la idealidad, en cuanto que estructura intencional, subjetivo-objetiva, de la conciencia. A su vez, el enorme enriquecimiento de la percepción, ganado a través de la suspensión del juicio de existencia –tan dependiente de la dicotomía metafísica que obligaba a elegir entre cosas o alma–, conducirá Husserl al mundo de la vida, aunque sea como primer trampolín intencional para la adecuación significativa e intuitiva a la esfera ideal (no es otra sino esta la función de la intuición categorial en las *LU*) (cf. Hua XIX 668 ss.). La intención significativa puede significar solo si tiene en cuenta los horizontes internos y externos de un objeto; el objeto aislado no significa nada: su intuición es significativa si se injerta en el entero flujo de la conciencia, que por su estructura, como veremos, retiene y proyecta el objeto en el mundo. Pero vamos a proceder por pasos.

*De la intencionalidad no ponente a la reducción  
transcendental; de la intencionalidad significativa e intuitiva  
del acto objetivante a la reducción eidética*

Conviene recalcar que la peculiar interpretación que Husserl lleva a cabo del juicio mediante las modalidades *dóxicas*, resultantes de la “dialéctica” intencional entre significación e intuición, no abandona la

fenomenología a un relativismo de la *doxa*; no establece, en otras palabras, que, dependiendo del sentido y de la tesis con los que aprehendemos un objeto, cambie sin una orientación última nuestro juicio sobre su existencia. El objeto acaba confirmándose para Husserl, a raíz de la intencionalidad no ponente, como un ser desprendido de todo lugar metafísico, como un ser ideal cuya manifestación ante la conciencia implica una morfología de sentidos y cualidades posibles de significación e intuición, lo que garantiza la posibilidad misma de la verdad y del error (cf. Hua XIX 627 y ss.). Gracias a la actitud no ponente, que en *Ideen I* –pasando por *Die Idee der Phänomenologie* (1907)– Husserl tematizará con el término *epokhé*, el fenomenólogo, como hemos anticipado, tiene finalmente acceso a la conciencia transcendental, actuando en ella como un “ego” con una actividad *noética* pura, que se dirige a los objetos representándolos *noemáticamente*, es decir, configurando su contenido expositivo (*hyle*), según los sentidos y núcleos de sentido que inhieren en su esencia ideal.

Ahora bien, estos sentidos van revelando una creencia originaria de “aceptación” respecto del modo originario en que se da o existe cada objeto al que se refieren. Y sobre tal creencia fundamental de “ser”, que Husserl llama *Urdoxa*, se vertebran todas las demás *doxas*, tanto teóricas como pertenecientes a la vida práctica, y, en definitiva, se fundamenta también el carácter racional de la conciencia. La verdad, en su sentido primario y absoluto, llega a afirmar Husserl, es el “correlato del completo carácter racional de la *Urdoxa*” (Hua III 342). Tal carácter, repetimos, no es relativo, sino previsto por las puras posibilidades de ser del objeto.

Entendemos así que, mediante la *epokhé*, preconizada por la actitud no ponente, el fenomenólogo, al reflexionar sobre sus vivencias, acaba poniendo entre paréntesis su subjetividad, sus actos y el mundo en que estos se dan, para recuperarlos en el perfil esencial que manifiestan en la inmanencia de la conciencia. Tal actitud de auscultación reflexiva es pura porque no juzga existencias, sino que busca, a través de la intencionalidad del ego, las posibilidades puras que trascienden, sin contenidos empíricos, su inmanencia; se llama, por eso, actitud transcendental. Y el filósofo, transfigurado de esta suerte en ego transcendental, vive su conciencia como “síntesis constitutiva universal”: como orden infinito *a priori* de posibilidades egológicas intencionales (cf. Hua I 90). La *epokhé*, entonces, en cuanto acceso a la actitud transcendental que se extiende descriptivamente en toda la estructura *noético-noemática* del ego, se enriquece con la reducción transcendental, además de implicar ya la reducción eidética, porque la recuperación última de la verdad, mediante la descripción de esencias, no es más que el rendimiento racional fundamental del método fenomenológico. Vamos ahora a retomar brevemente, mediante algún ejemplo, la compleja argumentación de Husserl sobre la formación de la *Urdoxa*.

Hemos visto que una vivencia intencional, en cuanto intención significativa susceptible de adecuación intuitiva, contribuye a conocer, desde el irreductible material *hylético* que la constituye en cada momento (y en el que la sensibilidad tiene un papel *fundamental*), su objeto intencional tal y como es él mismo, esto es, con una esencia propia que, *a priori*, permite una variedad morfológica *noético-noemática* determinada. De esa *historia* de asentimientos subjetivos, generados por la adecuación temporal entre significación e intuición, que Husserl llama también “síntesis de identificación”, se confirma, para cada objeto, una creencia acerca de su modo originario de darse –o de darse en sí (*Selbstgebung*)–, que Husserl en *Ideen I* denominará *Urdoxa*, creencia originaria (cf. Hua III 346). Toda *doxa* acerca de un objeto, en la medida en que es posible o hasta verdadera, remite inevitablemente a su *Urdoxa*.

A Don Quijote me lo puedo presentar como el amigo de Sancho o como el contrincante del Bachiller Sansón Carrasco, pero su modo de darse originario, que funda *a priori* todos sus sentidos y cualidades aprehensivas posibles, es imaginativo. Si me dicen: “He visto a Don Quijote paseando por la calle”, mi acto pondrá tal sentido con una *doxa* de duda, porque el estado de cosas (*Sachverhalt*) mencionado en ella se funda en la *Urdoxa* originaria que pone a Don Quijote como ser de ficción. Si me presento una naranja volando, su sentido implicará también una *doxa* de duda, de inverosimilitud, porque está fundada en la creencia originaria de que el ser naranja no admite vuelos espontáneos. Esa vivencia originaria, a su vez, es “motivadora”, porque me motiva, por ejemplo, a buscar un hilo transparente que quizá esté sujetando la naranja para que vuele. El objeto, en otras palabras, tanto en el Husserl de las *Untersuchungen*, que habla de contenidos representantes, como en el de *Ideen I*, donde se dona en escorzo a través de sentidos ideales, es el hilo motivador o conductor (*Leitfaden*): es el que me obliga a pensar, a dar un sentido que, en el fondo, es un buscarle y desvelarle *su* sentido al objeto, mediante las correspondientes formas de aprehensión subjetivas. Si hay quien ha visto en el trascendentalismo una disminución del proyecto eidético adecuacionista de Husserl, creemos que, por el contrario, y como se nos manifestará al final de este estudio, este proyecto nunca será abandonado por Husserl y que, al contrario, influirá hasta sus últimos escritos.

Podemos de momento entender que lo que Husserl ya teoriza en las *LU* es que si en nuestra actitud espontánea o natural –*natürliche Umstellung*– vivimos los objetos con el *belief* o *Urdoxa* con el que ellos se nos dan en el mundo, que es, dirá Husserl en su *Erfahrung und Urteil*, el subsuelo –*Boden*– de todas las creencias, es decir, el mundo de la vida (*Lebenswelt*) (cf. Husserl 1999 25), la actitud fenomenológica implica una intencionalidad reflexiva capaz de modificar el juicio, suspendiendo

el peculiar asentimiento que, en el mundo, se adhiere a una cierta representación del objeto, descubriendo la variabilidad ontológica que corresponde a sus posibilidades ideales. Tal actividad reflexiva de “desconexión”, como hemos señalado, alcanza una idealidad que no afecta solo al polo objetivo, sino a la correspondiente morfología del acto y al sujeto como polo intencional que, de esta suerte, se apercibe en sus posibilidades puras como “yo puedo”. Si un objeto ontológicamente tiene un modo de darse originario al que corresponde una morfología *a priori* noético-noemática, podemos adherir a él, desde el punto de vista lógico, una apofántica categorial pura, descriptiva de la fundamentación (*Fundierung*) de sus notas esenciales mediante la ideación o abstracción ideatoria. Esta, tanto en la forma de la intuición categorial para la captación de las relaciones lógicas y ontológicas formales de las *LU* (cf. Hua XIX 657 ss.), como en la variación intuitiva para la conceptualización de las estructuras lógicas y ontológicas materiales que se añade en *Ideen I* (cf. Hua III §17), consiste en una serie de actos relacionantes fundados, que mientan, desde la sensibilidad, objetos y relaciones propias irreducibles a lo sensible –“emergentes” de él, podríamos decir con vocabulario de filosofía de la mente–.

La intuición categorial, cuando descubre esencias vacías de todo contenido empírico (objeto en general, relación, orden, pluralidad...), formaliza conexiones ontológicas de fundamentación idealizantes, susceptibles de ser descritas mediante una lógica formal de axiomas deductivos (*Mathesis Universalis*); cuando descubre esencias con contenido material (cosa física, objeto psicológico, hombre, persona,...), genera relaciones conceptuales “sintéticas *a priori*” (cf. Hua III §17). No son estas, a las que Husserl concede terminología kantiana, relaciones deductivas, porque sintetizan o *especifican* las formas puras vacías con últimas diferencias materiales procedentes de la intuición, constituyendo regiones de objetos con leyes *a priori* para su captación *noética* en la conciencia. La conciencia, concluye Husserl, sería la región radical comprensiva de todas las regiones. Dejando esta cuestión de constitución eidética aquí solo apuntada, señalamos el hecho de que, a partir de las consideraciones inspiradas en Brentano acerca de las posibilidades no ponentes de la reflexión, que conducen a la neutralidad de la *epokhé* (cf. de Nigris 929), alcanzamos finalmente la reducción, en su primer sistema definido, como un doble movimiento reflexivo, que transita de la existencia a la apariencia y de lo contingente a lo necesario. Se debe interpretar “lo necesario” a partir de la introducción del ego, como veremos mejor más adelante, en cuanto estructura egológica pura de la vida monádica. Y tal movimiento, entiende Husserl, es el de la razón que recupera intuitivamente el ser y la lógica verdadera, sobre los que se pueden fundamentar las demás capas de la conciencia racional (axiológica y práctica formal).

*La conciencia como “conciencia de sí”.*

*La intencionalidad longitudinal y transversal*

Hemos intentado mostrar que en la teoría de Husserl, la conciencia, como dirección intencional objetivante, acaba descubriendo su potencialidad intencional ponente y no ponente, que es prerrogativa de la intencionalidad significativa e intuitiva de objetos ideales, y este complejo intencional es, finalmente, el soporte *filosófico* del sistema de reducciones metodológicas introducidas en *Ideen* I. Sin embargo, hay otro sentido de la conciencia, profundamente ligado a toda la tradición idealista, sin el cual no podría haber siquiera conciencia de objeto y que, por ello, se postula como supuesto que funda los sentidos de intencionalidad descubiertos hasta ahora. Un objeto, en cuanto tal, no podría constituirse en la conciencia si tuviese en ella un aparecer instantáneo, si no durara en nuclear identidad a través de sus cambios fenoménicos, como ejemplarmente sugiere el esquematismo kantiano acerca del concepto de sustancia.

La conciencia presente de un objeto tiene que ser forzosa conservación de los contenidos de vivencias que acaban de transcurrir, a la vez que apertura futuriza tanto a su perduración como al aparecer de otros contenidos. Y no se trata de que la conciencia conserve solo sus vivencias en un lapso de tiempo limitado, hasta que se haya consolidado la constitución de un objeto en un sistema mínimo de posibilidades que descubren su identidad, sino que, para constituir un mundo, que es donde, en rigor, un objeto puede tener una identidad y *un sentido*, la conciencia presente tiene que implicar la conservación de *todo* lo vivido, a la vez que lo expone o perfila complicándolo con la incorporación de contenidos vinientes. Esta necesidad de unidad sistemática de la conciencia, que consiente la conservación y anticipación ordenada de sus contenidos, que alumbraba la posibilidad de una organización temporal intersubjetiva, social, mundana, y que, incluso, es el fundamento de cualquier género de narración histórica, radica en la apropiación que la conciencia hace pasivamente –o, siempre con Kant– *espontáneamente* de sí misma.

Tal carácter absolutamente originario y autoconstituyente de la conciencia, que ha sido afanosa y variadamente conceptuado por toda la tradición idealista, ha tomado los nombres, entre otros, de autoconciencia, de intrínseca transparencia, de conciencia prerreflexiva, de autoafección o, simplemente, de conciencia de sí. Y, para tomar aún más las riendas de este delicado tema, habrá que decir que la magnífica cuestión que, en el fondo, suponen estos nombres no es otra que *la* cuestión fundacional del idealismo, a saber, que antes de que haya “objeto” (tesis realista) tiene que haber “conciencia de objeto” (tesis idealista), lo que ha obligado a profundizar en la necesidad, ya antiguamente planteada desde el punto de vista de los actos del alma, de que la conciencia sea “conciencia de sí”.

Paulatinamente, entonces, la filosofía idealista va comprendiendo que es gracias a su autoconciencia que la conciencia, como dice Ortega (cf. 375-378), se hace continente de todo contenido, apertura constituyente del mundo. En la renovada identidad consigo misma, en su *ipseidad* o mismidad, la conciencia puede constituir la alteridad.

Con lo dicho se puede entender, en primer lugar, por qué grandes filósofos idealistas como Brentano o Husserl han hablado del carácter intrínsecamente *consciente* de la conciencia, con lo cual niegan lo “inconsciente” en cuanto posibilidad de que pueda darse algo más allá de la conciencia (cf. Hua x, *Beilagen* IX-XII; Hua III 105). Incluso y necesariamente antes de ser conciencia reflexiva, es decir, reflexión actual sobre sus propias vivencias para desconectarlas en actitud no ponente, por ejemplo, o para idear sus objetos intuyendo categorialmente sus esencias, Husserl acaba advirtiendo que la conciencia necesita ser previa y constitutivamente *consciente*, en el sentido de su prerreflexivo ser para sí. En segundo lugar, podemos también entender, como ha sostenido Zahavi (cf. 1999 80), que el estudio de Husserl sobre la conciencia interna del tiempo tiene que coincidir con una investigación de la autoconciencia de la conciencia. Por ser esta la “región radical”, continente de todo contenido, tiene que conservar cada contenido en vista de los demás, en una unidad sistemáticamente ordenada de sus fases, que es la primera forma de escansión “temporal”: la *quasi* temporalidad, absolutamente “subjética”, que permite todo orden temporal reflexivo, fundado, objetivo, mundano.

Nuestro análisis no buscará descender hasta el detalle de cada etapa de la producción de Husserl sobre la cuestión del tiempo, que cuenta con estudios eruditos minuciosos, sino que, por lo pronto, se limitará a repensar la relación entre la intencionalidad, con toda su carga teórica genéticamente orientada a la recuperación de la verdad como *adaequatio*, y la autoconciencia, que se perfila como supuesto suyo esencial.

Al tiempo que Husserl va abandonando, como ya indicamos, a partir de 1905, el esquema sensualista aprehensión y contenidos –reales– de aprehensión, conceptúa tres momentos constitutivos de la conciencia del tiempo (cf. Hua x 73): 1) el de la experiencia del tiempo objetivo; 2) el de la constitución de los contenidos inmanentes, que consta de datos de sensación en sentido amplio (sensaciones de dolor, de color...), manifestaciones objetivas (el aparecer de una casa, de un árbol...), actos (el juzgar, el percibir...); 3) el que corresponde al flujo absoluto de la conciencia constituyente. El primer paso, comprensible desde el método fenomenológico, es la desconexión de la evidencia del tiempo objetivo. El antes y el después que atribuimos a la existencia de las cosas del mundo, al mundo, en su conjunto, en cuanto ser ahí, son atributos del tiempo constituido que necesita, precisamente, una explicación constituyente:

mi conciencia en cuanto absoluto ser para sí. A este flujo originario, que constituye constituyéndose a sí mismo, Husserl va reconociendo el nivel fundamental de su análisis. Descubriendo su estructura se puede comprender la razón de la simultaneidad ordenada de los contenidos inmanentes que acaban constituyéndose como objetos temporales del mundo. Y con esto Husserl no hace otra cosa que reproducir, a un plano temporal, el esquema idealista que hemos puesto de manifiesto en nuestro preámbulo: antes del tiempo objetivo hay conciencia inmanente de duración, lo que implica descubrir cómo la conciencia, en su intrínseco aparecerse, predispone la temporalidad de lo que se le aparece. Los conceptos claves que Husserl introduce para explicar la estructura del flujo son la “protoimpresión” (*Urimpression*), la “retención” (*Retention*) y su análogo futurizo, la “protención” (*Protention*) (cf. Hua x 52 y 83).

Por protoimpresión se entiende todo nuevo contenido que aparece en el flujo. Los contenidos tendrán que distenderse en una trayectoria fenoménica, es decir, durar, si pretenden llegar a constituir intencionalmente objetos. Y esto acontece porque el flujo retiene en la protoimpresión su fase anteriormente actual, a la vez que suscita otra que virtualmente puede sucederle. En otras palabras, la protoimpresión *es* porque mediante el flujo *acontece* en vista de lo que puede llegar a ser y de lo que ha dejado de ser: es presente en la medida en que otra impresión futura potencial (protención), todavía vacía, se va “rellenando” de contenido haciéndose presente, pero reteniendo en ese presente la protoimpresión anterior que acaba de transcurrir, y así sin cese. Este esquema triádico, en sí atemporal, de la conciencia, será decisivo para toda la obra sucesiva de Husserl.<sup>3</sup> Una protoimpresión, naturalmente, en cuanto contenido originario que se da en el flujo, no tiene por qué tener una fase previa. ¿Cuál sería, por ejemplo, la retención de un sonido que escucho en este momento por primera vez? Husserl nos podrá decir en *EU* (cf. 1999 96-98 y 121-123),<sup>4</sup> gracias al campo de presencia temporal abierto con la triada retención-protoimpresión-protención, que un contenido no llega a ser desde la nada, sino siempre en vista del conjunto de nuestras vivencias en cuanto campo de pre-dación, en cuanto “mundo de la vida”. El originario darse de un sonido cobra de inmediato un halo asociativo porque es el flujo, con su estructura longitudinal de retención y protención, quien lo manifiesta *en cuanto sonido*.

3 Con él, recuerdan Bernet y Lohmar (cf. XI, vi), se introducirá en *Die Bernauer Manuskripte* (en adelante *BM*) el análisis genético en la conciencia interna del tiempo. Y es también a partir de ese esquema triádico que Husserl irá replanteándose el ego no como un mero polo de acción y afección –es decir, de *Aktualität* e *Inaktualität* en cuanto que modos de *Erfüllung* intencional–, sino *Selbstkonstitution* en la conciencia interna del tiempo, es decir, un *Urich* que en *CM* incorporará al flujo habitualidades y personalidad transcendental en un mundo intersubjetivo (cf. Kortooms 177).

4 En adelante *Erfahrung und Urteil*.



A partir de *BM* Husserl, por esta misma razón, sustituirá el concepto de protoimpresión, todavía vinculado al sensualismo empirista, con el de protopresentación (*Urpräsentation*) (cf. Hua xxxiii 3-6).

Con la retención y protención del flujo, en efecto, Husserl podrá concebir el campo de asociación pasiva de la conciencia, aquella génesis prepredicativa, precategórica, que forja tendencias, estímulos, horizontes de influencia, que, finalmente, por similitud y analogía con los intereses actuales del sujeto o, simplemente, por su sorprendente intensidad, despiertan el yo hacia una primera síntesis receptiva categorial (cf. Husserl 1999 84-90). Husserl entiende, con una reveladora metáfora, que el flujo es como un río que, en renovada unidad consigo mismo, retiene y protensa sus fases, se autoaparece y permite que sus actos, como olas, se lancen desde su líquida y omnicomprendiva sustancia (cf. Hua x 76 y 83). Si pasamos, en efecto, a las vivencias en sentido estricto, a los actos, la estructura longitudinal de la conciencia es lo que garantiza su permanencia intencional

¿Cómo puede permanecer, de hecho, la intencionalidad constituyente? Solo despuntando como una individualidad intencional, en cada nuevo presente, mediante la conservación en ella de los actos que acaban de pasar y la predisposición a perdurar su sentido objetivo en la variación *hylética* futura (cf. Hua x 62). Gracias a la estructura longitudinal del flujo, cada intención es espontánea conservación de su transcurso, a la vez que su incesante modificación, lo cual permite la constitución de objetos y, con ellos, la presencia del mundo ya constituido donde se encuentran. Siendo la intencionalidad donación de sentido objetivo, el *noema* necesita un horizonte mundano, en cuanto subsuelo previo de creencias en que se hallan los objetos; solo así estos pueden realizar la función de “hilos conductores” que Husserl les atribuye. Mas ello pone de manifiesto, por su parte, que la retención intencional requiere, a la vez, la protención: es decir, la postulación en el inmediato futuro de una continuidad intencional del mismo sentido objetivo o la donación de otros sentidos en un horizonte mundano consistente y abierto; de lo contrario no habría *sucesiva* conservación sintética o modificación de contenidos, es decir, identidad y diferencia intencional. Es la protención, en definitiva, la espontánea anticipación abierta, todavía *vacía* de contenido, de la unidad del flujo. La incesante dinámica de retención y protención, entonces, es la síntesis universal que ejerce en sí la conciencia y cuyo implícito carácter sistemático convierte cada *cogito*, en el plano reflexivo, en un “*cogito* universal”, en efectiva síntesis universal del mundo (cf. Hua I 80).

Hemos intentado mostrar aquí, con una terminología que remite a un horizonte teórico maduro de la obra de Husserl, que fluidificar la conciencia intencional, para la comprensión de su aparecer temporal en fenómenos constituidos, significa inevitablemente mundanizarla, que

es lo que implícita y forzosamente empieza a llevarse a cabo a partir de las *Vorlesungen* de 1905 (cf. Hua x 76). Con lo expuesto hasta aquí, sin embargo, no hemos todavía dicho nada claro acerca de la relación entre intencionalidad y flujo. De momento, hemos entendido que sin el espesor que adquiere el presente del flujo mediante la retención y la protención no habría asociación pasiva ni intencionalidad significativa e intuitiva de objetos, ni presencia del mundo, ni, en definitiva, adecuación a su ser ideal mediante el sistema de reducciones. Pero las cuestiones decisivas con las que Husserl tendrá que enfrentarse una y otra vez, son las siguientes: ¿está el flujo al servicio de la intencionalidad sin ser él mismo intencional?, ¿despierta la intencionalidad solo en un cierto plano activo del yo, o tenemos que admitir que todo el movimiento del flujo se resuelve *en* la intencionalidad, la cual penetra radicalmente en sus estratos, perfila su horizonte, hasta ser, incluso, como teorizaba Brentano, responsable tanto de la conciencia de adecuación como de la autoconciencia que hace que esta sea posible? Husserl en los textos sucesivos a 1905, justo después de introducir el concepto de “conciencia absoluta”, propone una teoría de doble intencionalidad que recuerda la de su maestro Brentano, justificando con un tipo de intencionalidad la retención de los contenidos que se van constituyendo en la conciencia –el sentido clásico de la intencionalidad– y otra simultánea intencionalidad que retiene las fases de los contenidos pasados en la fase actual (cf. Hua x 80-83). Vamos a verlo con detenimiento.

Según esta teoría, en cada nueva vivencia del flujo, por una parte, hay una intencionalidad perteneciente al flujo absoluto que se ocupa de los actos que acaban de transcurrir, conservando sus fases de aparición y permitiendo, en la inmanencia de la conciencia, su implícito y ordenado solapamiento. En la percepción del sonido actual se retiene la percepción sonora que acaba de pasar, que a su vez tenía retenida la anterior, y así sin cese, según nuestra capacidad psíquica. Mediante la implícita reabsorción de las sucesivas fases de aparición de los actos en el acto presente, entonces, la conciencia cumple con su necesidad de saberse a sí misma sin que hagan falta actos reflexivos que la condenarían, para esta tarea, según el Husserl de este período, a un regreso al infinito. Por otra parte, gracias a la retención de los actos, la intencionalidad actual tiene cada nueva protoimpresión como punto límite de un continuo de datos que van hundiéndose en fases sucesivas y que conservan la “estela” de su aparecer. Husserl llama “longitudinal” (*Längsintentionalität*) a la intencionalidad que atiende las fases, mientras que a la que se dirige a sus contenidos, “transversal” (*Querintentionalität*) (cf. Hua x 80-83, 116-118 y 379). En esta secuencia la temporalidad inmanente de los contenidos que, escorzándose en continuidad de retención, introduce su captación intencional objetiva, gracias también al papel destacado

de la reflexión. En aquella la conciencia es flujo que se autoconstituye, reteniendo las fases de aparición de los actos, y tiene un nivel temporal preobjetivo, preinmanente, incluso Husserl llega a decir “prefenomenico”; en él hay solo “*quasi* temporalidad”, pero, evidentemente, todavía, intencionalidad (cf. Hua x 82).

A partir de este esquema, se justifica la posibilidad del recuerdo, también llamado “secundario” (puesto que la retención ha sido denominada “recuerdo primario”), en cuanto reflexión atencionalmente dirigida a contenidos pasados que, en cuanto que son potencialmente perceptibles por la intrínseca consciencia de la conciencia, se hacen ahora actualmente percibidos; y también se justifica la expectativa, que consiste en evocar con anticipación imaginativa contenidos que aún no han aparecido (cf. Hua x 101-103). En cuanto al recuerdo, cuando actúa sobre un contenido que está todavía transcurriendo, hablamos de reflexión ordinaria (Brentano la llamó observación interna, distinguiéndola, por su carácter reflexivo, no instantáneo, de la percepción interna) (de Nigris 931). En ella hay una peculiar unidad entre vivencia de percepción y vivencia percibida, por la cual Husserl llega a hablar de esta como “ingrediente” de aquella. Cuando el contenido inmanente ha concluido, hablamos de rememoración, la cual, podemos especificar ahora, tiene una dirección transcendente, si contempla fenoménicamente realidades del mundo, o inmanente, si *en* el recuerdo reflexionamos sobre nuestras vivencias en cuanto tales (cf. Hua III 177-181; x 118-120). Todas estas operaciones reproductivas contribuyen a la fijación de las unidades de tiempo objetivo (cf. Hua x 92).

Podemos ver organizados con este esquema los tres niveles constitutivos del tiempo. Ante todo el flujo absoluto, que mediante la intencionalidad longitudinal reabsorbe sus fases pasadas, ordenándolas implícitamente, constituyéndose a sí mismo como autotransparencia. La estructura del flujo, en términos abstractos, es siempre la misma, pero, desde la inmanencia concreta de la conciencia, es constante cambio de fases al ritmo del sucederse de sus contenidos. Tal ritmo es una primera forma de temporalidad, en la cual, asegura Husserl, se van asociando los contenidos hasta producir unidades. Se trata de una preobjetivación temporal que, finalmente, termina cuajando en tiempo objetivo cuando sus unidades son plenamente reconocidas como tales en la intencionalidad reflexiva (cf. Hua x 70, 107-109).

Ahora bien, como es sabido, el funcionamiento de la conciencia interna del tiempo fue definido por Husserl como el más complejo de todos los problemas fenomenológicos, y huella de ello son sus muchas reinterpretaciones que se entrelazan, por el papel central de su tema, con otras esferas de análisis de la conciencia (cf. Hua x 334). Se ha hablado, de hecho, de la ausencia de una doctrina unitaria y se ha intentado

analizar los problemas que se presentan a Husserl en cada etapa de su estudio. Aparte del *uso* que sus ideas sobre la conciencia interna ha tenido en sus grandes libros, Husserl ha dejado un trabajo específico, a veces exento de gran sistematicidad, editado por sus discípulos, agrupado en el tomo x de Husserliana, a los que se han añadido en 2001 los ya mencionados *BM* (cf. Hua xxxiii), y, finalmente, de carácter más general, los *c Manuskripte* (cf. Hua, Materialienban viii). Pensadores como Boehm (Hua x), Bernet y Lohmar (Hua xxxiii), Held (1966) o, más recientemente, Kortooms (2002), entre los más destacados, han ido acompañando dicho material con introducciones y comentarios minuciosos. Por el tema y la longitud de nuestro estudio, en lo que queda de él intentaremos mostrar que los descubrimientos de Husserl sobre la autoconciencia y su temporalidad cargan desde el comienzo con dos dificultades íntimamente vinculadas a su idea de la intencionalidad.

A continuación, después de una exposición sintética de esas dificultades, hemos decidido seleccionar, de la extensa bibliografía secundaria disponible, un interesante debate reciente que, desde nuestro punto de vista, ayudará a ejemplificarlas. Con ellas, al final e inevitablemente, llegaremos a la cuestión de fondo que gira en torno al tema de la intencionalidad y que ha sido y sigue siendo objeto de innumerables estudios, porque afecta las posibilidades mismas de la fenomenología: la relación entre la pasividad y la intencionalidad. Finalmente, veremos qué conclusiones podremos alcanzar con respecto a la cuestión que, *ab initio*, ha llevado a Husserl a reconocer que la intencionalidad es el término central de toda la fenomenología, debido a su intrínseca capacidad de expresar la verdad y desvelar el ser de las cosas, significando e intuyendo a estas últimas, con toda la dificultad que implica encontrar una relación clara entre estas dos dimensiones, es decir, en el fondo, el eterno problema epistemológico entre cosa y concepto.

*Intencionalidad, autoconciencia y pasividad. Dos dificultades ejemplificadas en un debate reciente. Primeras conclusiones*

Hemos visto que Husserl responde al problema de la retención del flujo y de su temporalidad inmanente mediante dos tipos de intencionalidad inseparables, que tienen como resultado el aseguramiento de la autoafección y la heteroafección de la conciencia: el ser *para sí* del flujo que, de esta suerte, puede *ser para el objeto* en el sentido nunca abandonado por Husserl de convertir el “objeto en general” en hilo conductor de la conciencia, tanto en su estructura ideal como en su concreción noemática (cf. Hua I 89). Desde nuestro punto de vista, creemos que cualquier crítica a esta doctrina se encontrará, se quiera o no, con dos cuestiones de difícil solución. Definimos a la primera como sistémica

porque es resultado del funcionamiento de las dos intencionalidades; a la segunda, conceptual, refiriéndonos a la dificultad que comporta definir la retención con el concepto de intencionalidad. Finalmente, como hemos anticipado, por el papel central de la conciencia interna del tiempo, que necesita abarcar, en cuanto autoconciencia, tanto la síntesis pasiva como la activa, nos veremos obligados a precisar los límites y el alcance del concepto de intencionalidad. Para aclarar la relación entre pasividad e intencionalidad, tendremos que tocar los problemas radicales de la constitución, que no son otros que los fundacionales de la fenomenología trascendental, donde se concentran probablemente la mayoría de los estudios que buscan su verdad filosófica y, consiguientemente, metódica.

Empezamos por la primera dificultad. Husserl llega a entender la asociación pasiva como un ámbito pre-egoico de la conciencia, donde hemos entendido que el ego, si bien acompaña todas las vivencias, no lo hace en ellas siempre temáticamente, sino también ejecutivamente como ego pasivo, de ahí su presencia anónima, como Held ha subrayado (*cf.* 121), en el presente viviente del flujo. Las conexiones de la asociación pasiva, en cuanto a su capacidad de efectuarse entre pasado y futuro, se explicarían por la acción de la retención del flujo que tendría como resultado la conexión de los datos materiales con el mundo de la vida, que cuenta también con objetos ya constituidos, que tienen huella de intencionalidad, de *sentido* (objetos de carácter individual, intersubjetivos, de la cultura o ideales...); de allí la posibilidad tanto de la expectativa como de la rememoración. Sin embargo –y aquí llega la primera dificultad–, al vincularse la retención de las fases a los actos intencionales, no se explica cómo la retención alcanzaría la esfera preintencional de la conciencia. Así pues, no solo la síntesis pasiva, por definición, quedaría al margen de la actividad despierta de significación e intuición del yo, sino, también, de la retención del flujo, con lo cual es despojada del único resorte o motor posible para su carácter asociativo pasivo.

Podríamos reformular nuestra cuestión de esta manera todavía más llana: la conciencia tiene la necesidad de tener una estructura que permita la retención y la protención de sí misma tanto en su actividad sintética pasiva como significativamente activa, sin embargo: ¿ofrece la intencionalidad, en la medida en que su “fase” es significación e intuición *de objetos*, la posibilidad a la conciencia de reobrar enteramente sobre sí misma, sobre lo que es también preobjetivo, sin crear una escisión de la autoconciencia entre lo activo y lo pasivo? O, si queremos, lo mismo sería también preguntarnos: ¿hasta qué punto la intencionalidad penetra transversalmente en el horizonte pasivo de la conciencia para que esta, cuando retiene longitudinalmente sus fases, pueda reabsorberse enteramente a sí misma? Sin duda, la idea de la asociación eidética

parece solucionar una vertiente de esta cuestión, porque asume que la más íntima relación entre lo activo y lo pasivo es también ideal, lo que sugiere una continuidad entre lo intencional y lo preintencional que es fundamental, como veremos, para los intereses de la *adaequatio*; sin embargo, el mayor problema todavía subsiste porque la asociación eidética, en cuanto asociación, necesita un motor asociativo que se le niega cuando la retención se liga a las fases de los actos.

Desde nuestro punto de vista, Husserl padeció esta dificultad antes de poderla entender, lo que lo llevó, más por impulso de necesidad que por efectiva claridad de ideas, a buscar una intencionalidad capaz de penetrar en el horizonte pasivo de la conciencia. El resultado será su concepto de intencionalidad operativa o ejecutiva (*fungierende Intentionalität*), que es sobre todo recogido por Merleau Ponty (1945). Veremos el papel que este concepto puede tener en la solución de esta vertiente problemática. De momento, creemos poder afirmar que la dificultad que aquí estamos poniendo de manifiesto posiblemente explicaría por qué Husserl, a pesar de no desautorizar del todo su primera doctrina de la doble intencionalidad, de hecho no la utilice conforme los estudios de génesis pasiva van cobrando mayor protagonismo en su obra.<sup>5</sup>

La segunda dificultad, que hemos definido como conceptual y que tiene íntima relación con la anterior, nace por el hecho de que Husserl, si bien había empezado por buscar en la retención una teoría del presente intencional, es decir, una explicación de cómo la intencionalidad puede conservar sus fases para permanecer en su *sentido*, finalmente acaba por invertir esta relación explicativa e intenta justificar la retención con la idea de intencionalidad, cuya función tiene poco que ver con la conservación. Como hemos señalado, intencionalidad quiere decir, esencialmente, acto objetivante, intención significativa que busca su impleción intuitiva, lo que implica la posibilidad reflexiva ponente y, sobre todo, no ponente, en cuanto que acceso a significaciones e intuiciones ideales; ¿cómo podría la intencionalidad *conservar* las fases de los actos mientras está apuntando a ellos para objetivarlos? Sin duda se trata al

5 Kortooms distingue en los Manuscritos de Bernau tres modelos de autoconciencia: el primero, que recuerda el anterior a 1905, en el que se admiten contenidos de aprehensión, mas no reales sino inmanentes; el segundo, en el que la autoconciencia se efectúa en el acto atencional, es decir, reflexivo; el tercero, centrado en el flujo absoluto, que elimina definitivamente la doble intencionalidad para la organización de la autoconciencia. Se trata, naturalmente, de papeles de trabajo, no de una confutación clara del esquema intencional, pero sin duda hay una muestra de que Husserl estaba enfrentándose a la aporía del regreso al infinito en la teoría de la autoconciencia cuando esta se organiza desde la intencionalidad, que, en principio, es un concepto objetivante. Como vamos a ver a continuación, tal aporía es una de las dos raíces de la polémica que aquí traemos a colación entre Zahavi y Brough/Sokolowsky.

menos de un uso impropio del término, por quedar teóricamente injustificado.<sup>6</sup> Además, el empleo de la intencionalidad como “retención de fase”, precisamente por su carácter objetivante, puede perjudicar el esfuerzo de Husserl para no recaer, como algunos han atribuido incluso a Brentano por su teoría del doble objeto (cf. Zahavi 1999 30-31), en una teoría reflexiva de la conciencia prerreflexiva, lo que comportaría un regreso al infinito de la autoconciencia.

Este peligro de que Husserl caiga en una teoría viciosa de la reflexión para explicar el ser prerreflexivo de la conciencia lo encontramos señalado en la muy interesante obra de Dan Zahavi *Self-awareness and Alterity*, junto con otras e incluso más sugerentes anotaciones críticas. Este autor cree que se ha consolidado una interpretación de la conciencia interna del tiempo, ejemplificada en la obra de fenomenólogos como Brough y Sokolowsky, que, a pesar de tener importantes apoyos textuales, impide la mayor posibilidad teórica que subyace en los esfuerzos de Husserl. La doctrina de la conciencia interna del tiempo, sostiene Zahavi, acaba mostrando a Husserl que la conciencia es autoconsciente, a la vez que consciente del objeto, dos tareas que son inseparables, como muestra la unidad de la intencionalidad longitudinal y transversal, y que, si se distinguen en dos planos de la conciencia, crean una innecesaria multiplicación del nivel prerreflexivo de los actos. La idea de Zahavi es que la autoconciencia se realiza directamente en los actos, considerándose el tercer y el segundo nivel de conciencia como dos meros aspectos del mismo flujo. Para ello, además, hay que prescindir del carácter intencional de la autoconciencia. Vamos a ver más detenidamente su argumentación (cf. 1999 69-70).

Si admitimos que la autoconciencia es resultado de una intencionalidad, si bien “longitudinal”, no cabe obviar que lo intencional sea siempre objetivante, con lo cual nos enfrentaríamos a dos problemas: en primer lugar, no se explicaría cómo los actos llegan a fraguarse prerreflexivamente porque aparecerían ya, en la inmanencia de la conciencia, como objetos internos acabados de golpe y por entero (*full-blown*); en segundo lugar, en la medida en que se hace responsable de la conciencia prerreflexiva un acto objetivante, en definitiva reflexivo, acecha un regreso al infinito, necesitándose, a su vez, otro acto reflexivo que fuera consciente de la conciencia refleja, y así sin cese (cf. 1999 70). Es verdad que Husserl se salva de este peligro porque admite que la intencionalidad longitudinal remite a otro plano, el del flujo, que declara como autoconsciente; sin embargo, se pregunta entonces Zahavi: “¿por qué no

6 Husserl parece reconocerlo en sus últimos escritos: “¿Qué intencionalidad es ésta que transcurre bajo la bandera ‘retención’? ¿Es auténticamente una intencionalidad?” (cf. Hua, *Materialienban VIII* 122).

admitir directamente que los actos son, de por sí, conscientes de sí a la vez que de sus objetos en vez de multiplicar innecesariamente los planos de conciencia?” (*ibid.*). Como consecuencia de su crítica, Zahavi concluye lo siguiente: en primer lugar, no es necesario hablar de intencionalidad para explicar el autoaparecer del flujo, que no es un proceso objetivante sino ubicuo (*pervasive*), pasivo e intrínseco a nuestra conciencia, que se manifiesta *internamente* en cada acto, en cuanto prerreflexivo aparecer suyo –de ahí su acepción de “conciencia *interna*”–. En segundo lugar, siendo los actos conscientes de sí a la vez que de sus objetos, la conciencia efectivamente se constituye autoconstituyendo lo que no es ella: es autoafección y heteroafección; sin una no podría darse la otra, porque hay renovada identidad de lo mismo solo en vista de lo otro (*cf.* 1999 80-82 y 120-127). Lo que tiene que admitirse, entonces, es un flujo en cuyo nivel inmanente ya se suceden vivencias, cada una con su posición incanjeable, pero no temática, prerreflexiva, que, en su conjunto, se hace pasivamente y cuya temporalidad, dice Zahavi siguiendo a Husserl, es solo “*quasitemporal*” (*cf.* 1999 76). Solo sucesivamente, mediante la reflexión, las unidades de actos encuentran un lugar en el tiempo objetivo. Prerreflexivamente sus contenidos, en realidad, son preónticos. Zahavi, en definitiva, niega que la conciencia en su pasivo ser autoconsciente sea también autoobjetivante (*self-objectivation*) de sus propias vivencias; es la reflexión aquello que objetiva, que eleva la conciencia a un orden de temporalidad en sentido estricto (*cf. id.* 76 y 77).

Las conclusiones generales de Zahavi son: la identificación de la doctrina de Husserl sobre la conciencia interna del tiempo con una doctrina de la autoconciencia y, por otra parte, una revelación en esta de la centralidad individual del ego que se encuentra con lo que no es él mismo. En definitiva, la conciencia interna del tiempo es autoconciencia que implica una conciencia interna del propio cuerpo, de su estar en el mundo en cuanto constante heteroafección de la propia identidad egoica. Todo escrito de Husserl, que hermenéuticamente no pueda considerarse instalado en el desarrollo y confirmación de estas ideas, estaría, según Zahavi (2010), por debajo de las posibilidades teóricas alumbradas por el fundador de la fenomenología, como ejemplifican –en sentido negativo– *Los manuscritos de Bernau*.

Ahora bien, la crítica de Zahavi a la interpretación consolidada de la conciencia interna del tiempo de Husserl ha recibido por parte de John Brough (2011), uno de sus autores, un interesante artículo de respuesta. Tomemos directamente en consideración su principal argumento, mediante el cual, junto con abundantes referencias textuales de la obra Husserl, reivindica mantener distintos los tres planos constitutivos de la conciencia del tiempo. Hemos visto que Zahavi habla de un único flujo que se autoconstituye no intencionalmente a sí mismo, a la vez



que constituye intencionalmente sus objetos, y que es consciente de sí interna o intrínsecamente en cada acto, con tal solución que pretendía simplificar la actividad de la conciencia, sostiene Brough, sin embargo, se multiplicarían, de acuerdo con esta interpretación, innecesariamente los planos de la autoconciencia.

En efecto, si se elimina un plano último que retiene el conjunto de las vivencias, y la autoconciencia se renueva en los actos, resulta que la fase de cada uno debería retener también las demás, con lo cual, por ejemplo, mi acto presente en que escucho el teléfono sonar debería retener en su fase, también, mi ver un ciervo bebiendo de una pila en cuanto acto mío que acaba de transcurrir (cf. Brough 34). La conclusión es que hay que mantener un plano último del flujo, distinto de sus actos y que los retiene a todos, a la vez que los trasciende, porque se ocupa de la conservación y protención de todas las vivencias en su conjunto. Sin embargo, con esta respuesta Brough no parece librarse de la otra acusación de Zahavi. Al no deshacerse de la intencionalidad longitudinal, Brough convertiría directamente los actos en objetos internos de la conciencia, sin explicar cómo llegan a ser actos, es decir, en el fondo, sin dar cuenta de su génesis pasiva.

Brough intenta defenderse también de esta segunda embestida, y su respuesta no deja de ser reveladora porque, en nuestra opinión, toca el núcleo más profundo de toda la cuestión, a la vez que uno de los temas decisivos de la fenomenología constitutiva. Empieza argumentando que si Husserl a menudo considera la retención como intencional, otras veces lo niega. Y eso ocurre porque el fundador de la fenomenología evidentemente entiende que el carácter de la intencionalidad no es siempre objetivante. “Tenemos *conciencia de* en diferentes sentidos y en diferentes niveles de fundamentación”, escribe Brough, citando un pasaje de *Erste Philosophie* (cf. Brough 32). Según este intérprete, en definitiva, los actos no son objetivados por la conciencia interna porque la intencionalidad longitudinal no es objetivante; es una simple “conciencia de”, un “dirigirse a”, lo que permitiría la presencia asociativa pasiva de los contenidos. De hecho, concluye Brough, Husserl no utiliza siempre el término “actos”, sino el de “unidades” (cf. *ibid.*).

Creemos que en este debate acaban manifestándose, mediante distintos esfuerzos interpretativos, los dos problemas que hemos anticipado, lo cual confirma, además, su difícil solución. Parece más verosímil la postura de Zahavi, cuando defiende que la autoconciencia puede justificarse prescindiendo de un concepto tan problemático como el de intencionalidad longitudinal. Y no tanto, como hemos anticipado, porque negamos la presencia en el pensamiento de Husserl de una intencionalidad no objetivante, sino porque incluso no salvaría la intencionalidad longitudinal de la segunda dificultad que hemos

etiquetado como “conceptual”. No encontramos, en la forma y funciones de la intencionalidad, siquiera pasiva, ninguna que pueda llevar a cabo la retención o conservación de las fases de la conciencia. Se dirá que Husserl no pretende que la intencionalidad retenga las fases, sino que la retención sea un efecto de la doble intencionalidad. Es ello verdad, pero precisamente por ser la intencionalidad intención significativa en vista de su impleción intuitiva, no vemos cómo el significar o intuir las fases de los actos pueda, junto con la intencionalidad dirigida hacia sus correspondientes objetos, producir autoconciencia. La función de la intencionalidad, insistimos, no es la de retener fases de actos. Zahavi evidentemente se liberaría de esta objeción.

Así mismo, nos parece que Brough tiene razón cuando señala que el intérprete danés, sosteniendo que la autoconciencia se realiza internamente a cada acto, multiplicaría innecesariamente los planos de autoconciencia del flujo. Además, añadiríamos nosotros, con esta interpretación padece, a su manera, la misma flaqueza teórica que aduce a Brough: la de no explicar cómo se llegan a formar los actos. En efecto, si Zahavi se libera de la intencionalidad longitudinal con su posible complicación de objetivar las fases de los actos, haciéndolos de golpe objetos internos de la conciencia, y, más aún, por el límite conceptual que tiene la intencionalidad respecto de su capacidad de retener fases, por su parte, al afirmar que la autoconciencia se hace internamente en cada acto, dejaría exento de autoconciencia lo que no es intencional. En primer lugar, por ejemplo, habría vivencias –las no intencionales– no retenidas, no conservadas, lo que haría de la vida una constante amnesia, una constante mutilación de sí misma. Y en la medida en que la asociación pasiva tampoco es una actividad intencional, quedaría también exenta de retención y protención, con lo cual los actos, desde este punto de vista teórico, serían también *full blown*: de golpe aparecerían en la conciencia como olas sin océano, reteniéndose a sí mismos pero excluyendo, de su retención, lo que no es intencional.

Claro que no es la intención de Zahavi, como reconoce Brough con su crítica, llegar a estas conclusiones (cf. 2011 34). Sin embargo, al afirmar que la autoconciencia se da en cada acto, se siguen tales efectos teóricos colaterales. Y con todo lo dicho podemos reconocer que la cuestión central que parece emerger del interesante debate se centra en la relación entre la intencionalidad y la conciencia, en particular modo, parece reclamarnos la siguiente pregunta: ¿es realmente la intencionalidad el ámbito donde la conciencia puede reabsorberse íntegramente a sí misma, garantizándose la plena autoconciencia? Desde nuestro punto de vista, según lo que hemos podido ver, vincular la autoconciencia a la intencionalidad le exige a esta el cumplimiento de los siguientes requisitos.

En primer lugar, si la conciencia es un flujo en constante autotransparencia, tendrá que haber una intencionalidad también constante, una presencia intencional continuada que, en su seno, *activa o pasivamente*, permita sin cese tal operación. En segundo lugar, para que se reabsorba toda la conciencia, necesitamos, más allá de actos parciales, de mayor o menor actualidad, una intencionalidad cuya fase y objeto los comprenda a todos y a todas las vivencias no intencionales. En otras palabras, la intencionalidad tendría que tener una presencia que envolviera toda la conciencia, de suerte que tendría que, alumbrándose activa o pasivamente del ego, reabsorber con un movimiento único todo el material “noético” y “noemático” del que nos hablaba Zahavi, procedente de la cenestesia o del supuesto mundo trascendente, y todo el pasado de la conciencia, todas sus vivencias... ¿Qué intencionalidad y qué objeto suyo podría cumplir con tal función? ¿No habremos llegado a una aporía sin solución? ¿No deberíamos desvincular la autoconciencia no solo de la intencionalidad longitudinal, como hace Zahavi, sino también de la transversal, como sugiere la respuesta crítica de Brough, para no limitar el ámbito de retención de la conciencia a los actos y, a la vez, para no multiplicar ese mismo ámbito en ellos?

Creemos que, en el fondo, esta es la estrategia de Neal De Roo (2011) en su intento de mediación entre las posturas de Brough y Zahavi.<sup>7</sup> Este intérprete, inspirándose en las *Analysen zur passiven Synthesis*, distingue la conciencia interna del tiempo, con su estructura de impresión-protención-retención, de la síntesis pasiva. Aquella es la forma estática que configura temporalmente todo contenido, reteniéndose a sí misma en esa tarea, teniéndose a sí misma, en definitiva, como objeto. Como una forma kantiana, dice De Roo (*cf.* 7-8), la conciencia interna configura temporalmente las impresiones que de esta suerte pueden asociarse. La síntesis primaria de contenidos, entonces, se funda en la estructura temporal de la conciencia, es su dimensión pasiva, pero no se confunde con ella porque tiene su propio objeto, precisamente aquella “objetualidad” (*Gegenständlichkeit*) que todavía no ha llegado a una

7 Dejamos aquí vivamente constancia de lo siguiente: el debate entre Brough-Sojowlowsky y Zahavi no termina con la aportación conciliadora de De Roo. El filósofo danés, en su ulterior respuesta (*cf.* Zahavi 2011), recuerda que DeRoo no ha tenido en cuenta sus trabajos posteriores a 1999 (*cf.* Zahavi 2004, 2008). Indica, además, que su contraste con Brough ha sido amplificado, al interpretarse su teoría como una defensa de una completa identificación entre el flujo absoluto y los actos inmanentes. No hay una unificación entre los dos niveles, asegura Zahavi, pero tampoco una independencia; son, como sugiere Drummond (2006), dos aspectos distintos de la autoconciencia. La aclaración de Zahavi no afecta los supuestos de nuestra argumentación, que hemos resumido en las dificultades sistémica y conceptual; tampoco afectan los fines y las conclusiones de nuestro trabajo.

síntesis activa, que no ha pasado por el aro del juicio y que se forma por la fuerza asociativa de la similitud.

La asociación de los contenidos en la temporalidad inmanente tiene como efecto que aquellos estén acompañados por un constante halo de expectativa que anticipa sus estratificaciones sucesivas, contribuyendo a su mayor consistencia ontológica. La asociación pasiva remite a algo pasado, permitiendo que haya una conexión (*recall*) con el futuro, generando una red de expectativas y, en última instancia, despierta la atención del ego y dispara la intencionalidad objetivante, que es la dimensión activa de la constitución temporal de la conciencia. Tenemos aquí los tres niveles de constitución temporal de los que nos habla Husserl. El flujo que se ocupa de sí mismo: su objeto –o quizá De Roo debería decir *objetivo* para evitar, a su vez, problemas de regresos al infinito– es la propia autoconstitución. No consiste este, pues, a diferencia de lo que dice Zahavi, en autoafección y heteroafección; su función es simplemente configuradora, no intuitiva, produce un constante vaciamiento de la retención en vista de las nuevas, virtuales, protenciones (*cf.* De Roo 9). La síntesis, a su vez, corresponde al segundo nivel de la conciencia del tiempo, el de las unidades inmanentes, a la vez que en ellas el ego se manifiesta pasivamente, porque, al reabsorberse las vivencias, el ego se autoconstituye en vista de lo que no es él mismo. Es en tal ámbito inmanente de constitución, entonces, donde se da la heteroafección en la autoafección y, por ello, puede considerarse intuitivo. Finalmente, el tercer ámbito de constitución, definitivamente intuitivo, intencionalmente activo, corresponde a la formación de los objetos en sentido estricto.

Ahora bien, De Roo, inspirándose en las *Analysen zur passiven Synthesis*, nos habla de la estructura de la temporalidad como una forma de la asociación, pero se trata, como él mismo dice (*cf.* De Roo 9-10), de una forma que funda la asociación sin afectar a las leyes asociativas mismas, es decir, su principio material de constitución. La autoconciencia, como hemos visto, favorece toda objetividad porque asegura la permanencia y, por ello, también, la similitud entre contenidos. El problema que surge, que no deja de afectar la fenomenología desde su nacimiento y que se intensifica desde sus estudios genéticos, es el de establecer cuál es la razón material de esa asociación; de ahí la cantidad de estudios, algunos muy recientes y de gran calidad, en que se ha planteado la naturaleza del trascendentalismo husserliano, comparándolo inevitablemente con el de Kant. ¿La síntesis pasiva, si está exenta de intencionalidad, es decir, de yo activo que significa co-significando el mundo de la vida, qué categorías de objetividad o de preobjetividad tiene? La síntesis pasiva además de padecer el inevitable escollo de la reflexión, hasta tal punto que para algunos ha supuesto un revés para el mismo método fenomenológico (*cf.* Wälde 1985; Mishara

1990), lleva el trascendentalismo husserliano hasta el límite, pidiendo una aclaración definitiva para la relación entre el ego, la síntesis pasiva y la intencionalidad.

Si Husserl con la idea de intencionalidad pretende superar la dicotomía cartesiana entre conciencia y *physis*, buscando un ámbito puro para la adecuación del pensamiento a los objetos, con la génesis pasiva el problema constitutivo trasciende el mero dar sentido, por parte de un sujeto, para la manifestación de un ideal objetivo. Con Kant, las posibilidades del objeto llegan a ser las mismas que tiene el sujeto de objetivar. Pero el trascendentalismo de Husserl, ya diferente del kantiano por la apertura categorial que ofrece la intencionalidad mediante su sistema de reducciones, no deja mucho margen para el constructivismo, y con la génesis pasiva, como bien sabe apreciar Merleau-Ponty, se intensifica la interpretación del concepto de sentido como motivación mundana, ligando la intuición de los objetos a un transcurso vital, remitiendo sus “hilos” hasta los estratos más profundos de la conciencia, donde acaban emergiendo para la constitución intencional activa (cf. Merleau Ponty 77).

Como consecuencia de ello, si todo trascendentalismo parte del sujeto, Husserl tiene que figurarse, desde la génesis pasiva, cómo las operaciones espontáneas de la conciencia también *significan* algo para el yo. En suma, tomando la expresión *cum grano salis*, hay una llamada implícita a un “trascendentalismo pasivo” que complete el activo y que es, desde nuestro punto de vista, el principio más fértil para que la intencionalidad enriquezca el trascendentalismo kantiano, cuyas categorías, no se olvide, reflejaban el sustancialismo antiguo. Desde nuestro punto de vista, la necesidad de enraizar la intencionalidad en la pasividad de la conciencia no sólo va forzosamente allende el estudio de la espontaneidad o de la no actualidad intencional, ya presente desde las *LU*, sino que también se convierte en una búsqueda de categorías transcendentales que justifiquen cómo el ego, a pesar de no ser activo, sea afectado *significativamente* por el material de la conciencia. Se trata de encontrar categorías de recepción pasiva de toda la *hyle*, de suerte que esta en ningún momento pueda considerarse como informe. Entonces, podríamos realmente afirmar, con Husserl, que todo contenido *es para* el ego, esto es, que tiene un *significado* egóico, de algún modo intencional, y, también, que el asociacionismo es *eidético* y, finalmente, que la conciencia es transcendental en sentido absoluto.

La última filosofía de Husserl, desde nuestro punto de vista, en un aspecto esencial, implícita o explícitamente, transcurre en un esfuerzo para encontrar un movimiento intencional de motivación no meramente causal, sino egóico y libre, que abarque constitutivamente toda la conciencia y permita su autoconciencia en forma de constante reabsorción temporal. Dicho aspecto, por su parte, tendrá que armonizarse con una

vocación eidética tanto lógica como ontológica, nunca abandonada, que mantendrá la egología concreta al servicio de la egología trascendental intersubjetiva. A través de este molde se puede finalmente comprender la carga teórica que tiene que soportar la intencionalidad, si quiere sobrevivir como concepto filosófico central para la fenomenología. Veámoslo con más detenimiento.

*Transcendentalidad activa y pasiva, intencionalidad y categorías de constitución. Conclusiones*

En unos reveladores apartados de *Ideen II* (cf. §4 y §5), Husserl trata la potencialidad y la espontaneidad de la conciencia intencional explicando cómo, en la esfera pasiva, hay cumplimientos espontáneos que atribuye tanto a las intencionalidades teóricas como axiológicas y prácticas, entrelazándose estas, además, para la formación de actos politéticos y objetividades más complejas. Esos rayos intencionales confluyen unos en otros, forjan objetividades que se quedan inactuales, pasivas, nunca activamente objetivadas (pasividad de segundo grado) o, una vez objetivadas, retornan inactuales, paulatinamente consignadas al fondo de la conciencia, pero potencialidades siempre susceptibles de actualidad por el *yo puedo*.

Husserl acabará hablando de intencionalidades preferentes (*vorgebende*), pasivas, operativas en el fondo de la conciencia. Ambos temas, el de la potencialidad y de la espontaneidad –si bien este último no tematizado con tal nombre–, son, por supuesto, anteriores a *Ideen II*. Desde las *LU*, Husserl advierte que la atención no es un tipo de acto sino un modo suyo de ejecución, con lo cual, teóricamente, podría incluso llegar a faltarle. En el primer apartado de este estudio señalamos que tanto en las *LU* como en *Ideen I* se precisaba que la síntesis de cumplimiento no es una *expectativa*, sino una necesidad espontánea, estructural del acto significativo (cf. Hua XIX 573).<sup>8</sup> Además, la expectativa en cuanto acto reflexivo es ya un tipo de asociación activa. Con ello Husserl llega a concebir muy pronto a la conciencia como un flujo cuya intencionalidad se hace prerreflexivamente en la verdad, en su seno, al margen incluso de nuestra atención (cf. Hua III §45). Pareja a esta advertencia, también vimos que en las *LU* se señalaba que una cosa es la síntesis de identificación y otra, la conciencia de identidad de tal síntesis (cf. Hua XIX 667 y 678). Ni siquiera el concepto de objeto intencional –nos recuerda a menudo Husserl– coincide con el de objeto aprehendido, ya que conocer es síntesis de cumplimiento con grados de claridad y distinción (cf. Hua III §37).

8 No se trata, por eso, como indica Held, de “voluntad de adecuación” (*der Wille zur Identität*), si por “voluntad” se entiende un voluntarismo explícito (cf. Bech 121).

En esta misma línea, volviendo a *Ideen II*, se distingue un “fondo que precede cualquier comportamiento” del yo (*einen Hintergrund, der vor allem Verhalten liegt*) (cf. Hua IV 279), donde se modula su atención, y que pasa de mera “conciencia de”, donde el objeto es apercebido (*apperzipiert*) pero no notado (*unbemerkt*), a conciencia como toma de posición (*Stellungnahme*) (cf. *id.* 278 y 279). En definitiva, como se teorizará finalmente en *EU* respecto del objeto de percepción externa, el horizonte interno implica el externo, es decir, implica el mundo de la vida como ámbito en que destacan los objetos, donde estos van apareciendo dentro y al margen de un foco atencional, asomándose en la alternancia de significaciones e intuiciones objetivantes del *cogito* despierto en distintos grados (cf. Husserl 1999 26 y ss.). Así pues, intencionalidad pasiva significa espontaneidad de adecuación, en el sentido de cumplimiento de sentido, de motivación viva que realiza su curso, que perfila su trayectoria y deja surcos intencionales implícitos como potencialidades del presente viviente del yo.

Ahora bien, una teoría de la pasividad intencional, desde la génesis pasiva, no puede limitarse a teorizar la espontaneidad y potencialidad de la conciencia, sino que, además, tiene que enraizar su vocación dadora de sentido hasta el fondo de la conciencia. Eso quiere decir, como hemos anticipado, buscar las categorías de un ego que pasivamente sintetice el material *hylético*. La intencionalidad, entonces, debería contar con unas categorías de asociación pasiva, unas formas de síntesis material que justifiquen el concepto de asociación eidética, de suerte que la intencionalidad activa se prolongue pasivamente y haya, como pretende Husserl, un contagio intencional (*ein intentionales Übergreifen*) (cf. Hua I 142), o, más aún, una síntesis de la concordia (*Synthesis der Einstimmigkeit*) (cf. *id.* 97) entre lo activo y lo pasivo. Una solución de este tipo, sin embargo, no está exenta de graves dificultades teóricas. Ello se muestra en las primeras escaramuzas husserlianas con este tema.

Vamos a recurrir una vez más a *Ideen II*, auténtico texto intermedio, experimental, de tantos temas fenomenológicos. Allí, en un revelador apéndice (cf. Hua IV 336 y 337), se distingue, si bien funcionalmente, una en vista de la otra, la sensibilidad originaria (*die Ursinnlichkeit*), todavía no “espiritualmente” informada, dependiente de las leyes psíquicas, de la “sensibilidad secundaria”, en que actúa ya el *intelectus agens*, aunque sea como actuación interpretativa primaria de asociación, reproducción o recuerdo. Las intenciones funcionarían como “vías de afección” (*Bahnen der Affektion*) que conducen la sensibilidad originaria a la secundaria, que encauzan tendencias, que cohesionan la actividad con la pasividad, que, en definitiva, a pesar de preceder al yo activo, en realidad siempre lo estimulan. La intencionalidad por cuanto plena receptividad actuaría como una especie de intelecto pasivo, sin excluir

del todo algún rasgo de actividad, aunque solo sea –dice Husserl, con clara inspiración kantiana– la de configurar la pura materia en un marco espacio temporal (cf. *id.* 335).

Sin embargo, en el momento en que Husserl vuelve a percatarse de su concepción de intencionalidad, esa función de tránsito preobjetivo no deja de parecerle problemática. Si lo intencional es un significar para intuir y un intuir para significar, ¿pueden las unidades pasivas *significar* algo para el yo cuando este todavía no se ha siquiera dirigido a ellas? ¿Cuánto de idealidad, dicho en román paladino, podemos intuir y describir en la facticidad? Husserl, una y otra vez, titubeante, reconoce que estamos tratando “con una esfera originaria de la intencionalidad, con un tipo impropio de ella” (*eine Ursphäre der Intentionalität, einer uneigentlichen*) (cf. Hua IV 335), porque en ese caso no mienta un “tender hacia”, sino una afección del intelecto, una intelección pasiva, si, por nuestra cuenta, seguimos con la analogía aristotélica. Es en este sentido, finalmente, en el que Husserl acabará hablando en otros escritos de un periodo cercano (entre ellos, los *Manuscritos de Bernau*) de “intencionalidad pasiva”, expresión fugazmente repetida en las *Meditaciones Cartesianas*, dando a entender cómo este problema lo persigue hasta el final de su obra (cf. Hua I 129). Si la idea de intencionalidad operativa es el resultado de este recorrido teórico, y tiene cierto uso en los últimos escritos de Husserl,<sup>9</sup> es verdad también que las dificultades que acabamos de mostrar se irán presentando una y otra vez, hasta que en los últimos manuscritos –como los del grupo c– la idea de una intencionalidad pasiva aparece rechazada.

Entonces, paralelamente a estos esfuerzos, a lo largo de la obra de Husserl empezará a perfilarse otro camino de acceso a la pasividad. No se trata de una dirección intelectual, sino más bien de inteligibilidad, de *sentido*; dice Husserl: de encontrar las estructuras ontológicas *a priori* de la conciencia, que cobran sentido en sus relaciones recíprocas de exterioridad (*Außereinander*). La conciencia va manifestando capas de sentido (*Sinnesschichten*) o mundos (*Welten*), de suerte que cada uno se

9 Husserl habla de una *fungierende Intentionalität* en *FTL (Formale und Transzendente Logik)* (cf. Hua XVII §59 165) y, en el mismo texto (§94 242), de una intencionalidad viviente (*die lebendige Intentionalität*), a la que añade los caracteres de *fungierende* y *unthematish*. En *Krisis* se volverá a hablar de una intencionalidad fluente, viva. La distinción entre intencionalidad de acto e intencionalidad operativa fue señalada por Fink, a partir de 1939, y ejerció una gran influencia sobre Merleau-Ponty (cf. Fink 1966). También en *Die c-Manuskripte* Husserl distingue entre intencionalidad del flujo (*Stromintentionalität*), es decir, preintencionalidad (*Vor-Intentionalität*), y la intencionalidad de acto (*Aktintentionalität*), identificando la primera con retención y protención (cf. Hua, *Materialienban* VIII C17, 63a-b y 64a; Kortooms 263 y Bernet 1994 299 y ss.).



orienta centripetamente en vista de otro más “central” (cf. Hua I 160-161). Si tomamos en consideración el apartado 58 de las CM, encontramos un resumen del análisis constitutivo que Husserl realiza a partir de la experiencia primordial de la propia mónada constituyente, de lo que es absolutamente propio de ella. Se reconoce allí, como constitución primordial, el eterno presente vivo que es miembro central (*Zentralglied*) para la corriente de vivencias inmanentes, en que acontecen, en autoconciencia, como hemos visto, la *hylética* interna del cuerpo vivo (sobre la que se va objetivando, a su vez, un mundo objetivo, empezando por la corporeidad ajena, que finalmente interpreto pareja a la mía, perteneciente a un *alter ego*, por asociación parificadora (*Paarung*), por síntesis de identificación) y, sobre esta, las primeras manifestaciones del mundo social, de la cultura, hasta finalmente la idealidad que emerge del ideal intersubjetivo implícito, “innato” a mi mónada individual.<sup>10</sup> Cada capa de sentido orienta otra implicada en ella; y todas se configuran “en un estilo formal apriórico correlativo” (*in einem korrelativen apriorischen Formstil*) (cf. Hua I 164), es decir, en un conjunto de esferas ontológicas que son necesarias para la constitución del ego transcendental en general. Estas categorías esenciales generales, naturalmente, actúan en la constitución fáctica de toda mónada individual porque son *a priori*.

Este proceder nos podría recordar la analítica existencial del existir (*Dasein*) de Heidegger, pero Husserl no abandona su egología: ve en estas categorías la estructura transcendental del ego que experimenta en sí el mundo; esto es, se dirige a las categorías transcendentales en que el ego puede justificar su presencia pasivamente en la conciencia: por su universal autoconstitución que se individúa y se alimenta de su temporalidad, encarnación, mundanidad, socialidad, cultura, etc. Y todas estas estructuras cobran un sentido auténticamente filosófico si se interpretan en vista de su ser para la intersubjetividad: la egología se hace universal por ser intersubjetiva, o, en otras palabras, la intersubjetividad llega cada vez más a ser la medida del ego, de su transcendentalidad. Además, a pesar de las dificultades, Husserl no llega a desligar nunca del todo la intencionalidad de la constitución. Su último pensamiento, precisamente, aparenta transcurrir entre la necesidad de enraizar la intencionalidad en

10 El concepto de *Zentralglied*, en general poco socorrido por los investigadores, se asoma a lo largo de buena parte de la obra de Husserl. Podemos remontarnos a los escritos de 1910-1911, conocidos como *Grundprobleme der Phänomenologie* (cf. Hua XIV), así como remitir a otros escritos sobre la intersubjetividad de los años veinte (cf. Hua XV 114), o acudir a la *Phänomenologische Psychologie* (cf. Hua IX §15). En todos ellos, el sentido es aproximadamente el mismo: el yo, en cuanto que presencia a sí mismo a través de la vivencia espontánea de su cuerpo vivo, es miembro central para la afección de lo que es “otro”, incluyendo la apercepción empática del prójimo.

el presente vivo, y la dificultad de integrar en ella todas las categorías *a priori* como fuentes dadoras de sentido, si bien pasivo, del ego.

Las explicaciones constitutivas que hemos llevado a cabo identifican (*ausweisen*) los nexos intencionales de motivación en que surgen constitutivamente las conexiones del estrato fundamental del mundo entero, concreto, que nos queda cuando abstraemos de todos los predicados del *espíritu objetivo*. (Hua I 162)

Ahora bien, la intencionalidad es un movimiento motivacional, y no meramente causal, que tiene capas de sentido *a priori* que Husserl va llamando “constituciones” (cf. Hua I 170) y que concibe como mundos orientados. Evidentemente, es a través de esta doctrina como, en nuestra opinión, la intencionalidad puede cobrar el espesor ontológico activo y pasivo que llevaría la conciencia fenomenológica a una plena trascendentalidad. Es verdad también que no hay una teoría explícita, sistemática, sobre este tema, que teorice concretamente cómo la intencionalidad se cohonesta con las capas constitutivas *a priori*, cómo, en definitiva, se hace en todo momento forma de las formas de la conciencia. Sin embargo, si se nos permite una conclusión en forma de posible solución a esta cuestión, podríamos afirmar lo siguiente.

La intersubjetividad trascendental, además de ser el título del ámbito intermonádico donde cada mónada se individúa sin diluirse –que es el peligro de esta doctrina–, tiene que ser, también, la medida ontológica que hace de la asociación un prolegómeno de la intencionalidad: es la estructura significativa subyacente en toda intención significativa individual y que ya tiene implección incipiente, preintuitiva, en la génesis pasiva. La intersubjetividad es la medida del ego porque lo es del mundo objetivo, porque es la ontología ideal que recorre todas las capas de constitución, convirtiéndolas en *a priori* para la asociación eidética universal, permitiendo, finalmente, toda intención significativa e implección intuitiva individual, susceptible de elevarse a intuición categorial de objetos. Y el cuerpo vivo parece ser la capa que funciona como término medio por el cual la individualidad monádica *descubre* su intersubjetividad trascendental. Mediante la autoconciencia hay una continuidad de vivencias internas del cuerpo, que es siempre una *hylética* del ego en el mundo: una autoafección del ego en la heteroafección, esto es, su autoconstitución.

El ego que asiste al forjamiento de unidades preobjetivas, entonces, siempre estaría en presencia noética, si bien pasiva, porque el emparejamiento analógico de impresiones se guía por la huella intencional pasivamente presente en el mundo de la vida, donde el sistema de constituciones orientadas favorece, *a priori*, la asociación eidética, que no es otra cosa que el descubrimiento de la intersubjetividad que

hace posible cada mónada. Podríamos así justificar con más razón las tajantes afirmaciones de Husserl sobre la asociación, considerada como “*ein transcendental-phänomenologischer Grundbegriff*”, “*ein Titel der Intentionalität*” (Hua I 113-114).

## Bibliografía

- Bech, J. M. *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2001.
- Bernet, R. *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France 1994.
- Bernet, R., und Lohmar, D. “Einleitung der Herausgeber.” *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewusstsein (1917-1918)*. Hua XXXIII. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 2001. XVII- LI.
- Boehm, R. “Einleitung des Herausgeber.” *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Hua x. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1969. XIII-XLIII.
- Brough, J. “The Most Difficult of All Phenomenological Problems.” *Husserl Studies* 1.27 (2011): 27-40. <http://dx.doi.org/10.1007/s10743-010-9082-6>.
- De Nigris, F. “Juicio, percepción y existencia pragmática en el pensamiento de Franz Brentano.” *Pensamiento* 69.261 (2013): 919-937.
- De Roo, N. “Revisiting the Zahavi-Brought/Sokolowsky Debate.” *Husserl Studies* 1.27 (2011): 1-12. <http://dx.doi.org/10.1007/s10743-010-9081-7>.
- Drummond, J. *Self-Representational Approaches to Consciousness*. Eds. Uriah Kriegel and Kenneth Williford. Cambridge, MA: MIT Press, 2006. 199-220.
- Fink, E. *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
- Held, K. *Lebendige Gegenwart*. Den Haag: Martinus Nijhof, 1966.
- Hill, C. O. *Word and Object in Husserl, Frege and Russell*. Ohio: Ohio University Press, 2001.
- Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie [Ideen I und II]*. Hua III und IV. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950-1952.
- Husserl, E. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Hua IX. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962.
- Husserl, E. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Hua x. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1969.
- Husserl, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge [CM]*. Hua I. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973a.
- Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil (1905-1920)*. Hua XIV. Hrsg. Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973b.
- Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil (1921-1928)*. Hua XV. Hrsg. Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973c.

- Husserl, E. *Formale und Transzendente Logik [FTL]*. Hua xvii. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.
- Husserl, E. *Logische Untersuchungen [LU]*. Hua xviii und xix. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975-1984a.
- Husserl, E. *Erfahrung und Urteil [EU]*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.
- Husserl, E. *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewusstsein (1917-1918) [BM]*. Hrsg. Rudolf Bernet und Dieter Lohmar. Hua xxxiii. Dordrecht, Neth.: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Husserl, E. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die c-Manuskripte*. Hua, Materialenban viii. Ed. Dieter Lohmar. New York: Springer, 2006.
- Kortooms, T. *Phenomenology of time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Merelau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- Mishara, A. "Husserl and Freud: Time, Memory and the Unconscious." *Husserl studies* 7.1 (1990): 29-58. <http://dx.doi.org/10.1007/BF00144886>.
- Mohanty, J. N. "Husserl's Concept of Intentionality." *Analecta Husserliana*. Vol. 1. Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1971.100-132. [http://dx.doi.org/10.1007/978-94-010-3326-8\\_6](http://dx.doi.org/10.1007/978-94-010-3326-8_6).
- Mohanty, J. N. "Husserl and Frege. A New Look at Their Relationship." *Research in Phenomenology* 4.1 (1974): 51-62. <http://dx.doi.org/10.1163/156916474X00089>.
- Ortega y Gasset, J. *¿Qué es filosofía?* [1958]. *Obras*, t. vii. Madrid: Revista de Occidente, 1983.
- Wälde, M. *Husserl und Shapp. Von der Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins zur Philosophie der Geschichte*. Basel: Schwabe and Co, 1985.
- Zahavi, D. *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*. Evanston: Northwestern University Press, 1999.
- Zahavi, D. "Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts." *Husserl Studies* 20.2(2004): 99-118. <http://dx.doi.org/10.1023/B:HSTU.0000033062.95517.cf>.
- Zahavi, D. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Massachusetts: Bradford Book, 2008.
- Zahavi, D. "Inner (Time-) Consciousness." *On Time- New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*. Eds. Dieter Lohmar and Ichiro Yamaguchi. Dordrecht : Springer Science+Business Media B.V., 2010. 319-339. [http://dx.doi.org/10.1007/978-90-481-8766-9\\_16](http://dx.doi.org/10.1007/978-90-481-8766-9_16).
- Zahavi, D. "Object and Level: Reflections on the Relation between Time-Consciousness and Self-Consciousness." *Husserl Studies* 27.4 (2011): 13-25. <http://dx.doi.org/10.1007/s10743-010-9084-4>.