



MAESTRÍA
EN FILOSOFÍA
DE LA CULTURA



Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”
Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”
Programa Institucional de Maestría en Filosofía de la Cultura

**AUTOMANIFESTACIÓN Y TIEMPO VIVIDO. UN ESTUDIO
SOBRE EL CONCEPTO DE VIVENCIA EN LA FENOMENOLOGÍA
DE EDMUND HUSSERL**

**Tesis que para obtener el grado de maestro en Filosofía de la
Cultura**

Presenta:

Josué Alexis Cisneros Arciga

Director de tesis:

Dr. Esteban Ignacio Marín Ávila

Co-director:

Dr. Antonio Zirión Quijano

Morelia, Michoacán. Junio de 2023

Resumen

En esta investigación se ofrece una caracterización preliminar del concepto de vivencia de Husserl a partir de los textos del periodo pre-trascendental, especialmente las *Investigaciones lógicas* y las lecciones sobre la conciencia del tiempo. Se parte del supuesto de que vivencia es un concepto necesariamente indeterminado, por lo cual el objetivo no es llegar a una definición cerrada de este. En cambio, se abordan un conjunto de problemas y cuestiones relacionadas con dicho concepto, a fin de mostrar su sentido y alcance dentro de la fenomenología temprana de Husserl. El análisis de los textos husserlianos de esta época muestra que el término vivencia cumple un papel importante en la interpretación fenomenológica de temas como la autoconciencia, la experiencia subjetiva del tiempo, la fenomenicidad originaria, entre otros.

Palabras clave: Husserl; fenomenología; temporalidad; autoconciencia; vitalismo

Abstract

In this investigation, we offer a preliminary characterization of Husserl's concept of lived experience based on the texts from the pre-transcendental period, especially the *Logical Investigations* and the analysis of time consciousness. Lived experience is supposed here as a necessarily indeterminate concept, so the objective is not to give a closed definition of it. Instead, we addressed a set of problems and questions related to this concept to show its meaning and scope in the early phenomenology of Husserl. The analysis of the husserlian texts from this period manifests that the term lived experience plays a significant role in the phenomenological interpretation of topics such as self-awareness, the subjective experience of time, original phenomenality, among others.

Agradecimientos

Aunque la redacción de una tesis es el resultado de un esfuerzo individual, sería impensable sin el apoyo que nos brindan algunas personas e instituciones en las distintas etapas del proceso. Quiero agradecer en primer lugar a la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, la cual me ha abierto las puertas a través del Programa Institucional de Maestría en Filosofía de la Cultura. A mis profesores de la maestría por sus valiosas enseñanzas y su ejemplo. A los miembros de mi comité asesor, Dr. Esteban Marín Ávila, Dr. Antonio Zirión Quijano y Dr. Eduardo González Di Pierro, por la lectura atenta y rigurosa de las distintas versiones de este trabajo, por su disposición y generosidad y por la apertura al diálogo. A mis amigos morelianos, especialmente a Roberto y a Eva, primero y sobre todo por el regalo de su amistad, pero también por su motivación y sus palabras de aliento. Son una parte importante de este logro. Mención especial merece Agata, que en los últimos años se ha convertido en una amiga incondicional y un apoyo invaluable en momentos difíciles. Desde el primer momento, Agata estuvo dispuesta a acompañarme y guiarme en el difícil proceso de reflexión y escritura, haciendo las veces incluso de segunda (o tercera) asesora. Mil gracias por todo. En gran medida esta tesis te la debo a ti. Desde luego agradezco también a mis padres, quienes en todo momento me han impulsado a superarme y a alcanzar mis metas. Y por último, pero no menos importante, agradezco infinitamente a mi querida Salon, por todo lo que hemos construido a base de cariño, paciencia, ternura, comprensión, ilusión, confianza, pero sobre todo mucho amor. Eres mi mayor inspiración y mi alegría de vivir.

Índice

Introducción.....	4
Capítulo 1. El concepto de vivencia en la filosofía alemana de finales del siglo XIX y comienzos del XX.....	12
1.1 El vitalismo y el concepto vitalista de vivencia.....	12
1.2 El concepto de vivencia en el contexto de la epistemología vitalista.....	18
Capítulo 2. Caracterización inicial del concepto de vivencia en las <i>Investigaciones lógicas</i>	24
2.1 El concepto fenomenológico de vivencia: más allá del fenomenalismo y la naturalización de la conciencia.....	25
2.2 Vivencia como contenido. Límites de la consideración mereológica de la vivencia.....	31
2.3 Vivencia y yo: entre la teoría no egológica de la conciencia y el <i>minimal self</i>	37
2.4 Vivencia y percepción interna. Sobre el carácter preaperceptivo de las vivencias.....	42
Capítulo 3. El concepto de vivencia en los primeros análisis sobre la conciencia interna del tiempo.....	48
3.1 Vivencia como fenómeno temporal.....	49
3.2 Aspectos de la temporalidad vivencial.....	53
3.3 Autoaparecer de la vivencia y flujo absoluto.....	62
Conclusiones.....	68
Bibliografía.....	71

Introducción

La literatura filosófica se caracteriza, entre otras cosas, por el empleo de términos técnicos o conceptos. Dichos términos se distinguen de las expresiones del lenguaje coloquial debido a que, a diferencia de estas últimas, de significación más bien abierta, se encuentran debidamente delimitados o definidos, y es gracias a esta definición o delimitación conceptual que resultan útiles o pertinentes, en cuanto conceptos filosóficos, para explicar algún aspecto o región de la realidad. Tal es el caso de expresiones como *Dios, sustancia, voluntad, conciencia, sujeto*, etc., que en filosofía adquieren un significado específico e incluso a veces contrapuesto al modo en que se entienden estas palabras en el lenguaje coloquial. Lo cierto es que no todos los conceptos filosóficos cumplen con esta condición. Existen conceptos que, sin perder su carácter filosófico, no parecen reducibles a los límites de una definición; son conceptos que llegan a ser expresiones habituales en el lenguaje de un determinado autor y que, sin embargo, carecen de límites claros. Dentro de este último grupo entraría el concepto de vivencia de Husserl.

En este trabajo me propongo analizar el concepto de vivencia de Husserl. Parto de la hipótesis de que *vivencia* es un concepto indefinible, o al menos un concepto que Husserl no define explícitamente, con lo cual representa un caso paradigmático dentro del léxico husserliano que, por lo mismo, amerita un tratamiento particular. Y es que, hasta donde he podido averiguar, si bien *vivencia* es una expresión recurrente en Husserl, al menos a partir de *Investigaciones lógicas* y hasta bien entrado el periodo trascendental, no hay indicios de que el filósofo moravo se propusiera definirla o al menos reflexionar acerca del modo en que estaba entendiendo y utilizando esta expresión. A lo mucho encontramos distinciones conceptuales que tocan marginalmente o en las cuales está implícito el término *vivencia*. Se trata de aproximaciones que, en el mejor de los casos, nos ofrecen un contexto o marco conceptual que indicaría el ámbito en que resulta pertinente utilizar la palabra *vivencia*, pero que, por sí mismo, está lejos de ser una definición del término.

Esta indeterminación conceptual no significa, por cierto, que *vivencia* sea una expresión accesoria, fácilmente intercambiable por otras o totalmente prescindible. Por el contrario, se trata de una expresión recurrente y central en los análisis husserlianos, asociada inicialmente al proyecto de una nueva fundamentación del conocimiento y que, con el tiempo, se ira

ensanchando y enriqueciendo a la par de otros conceptos centrales como conciencia, inmanencia, subjetividad, etc. Es tal la importancia del concepto de vivencia en el pensamiento de Husserl que incluso se ha llegado a asociar a este autor —a mi juicio, equivocadamente— con el auge del vitalismo en la filosofía del siglo XX.

Lo anterior nos obliga a cuestionar, ¿cuál es la razón de la insistencia de Husserl en el término *Erlebnis*? ¿Es que cumple alguna función específica dentro del discurso fenomenológico, a pesar de su condición de indefinible? Para dar una respuesta satisfactoria a estas interrogantes, considero que es preciso indagar más allá de lo dicho explícitamente y con pretensión de verdad por Husserl. Y es que, como señala Eugen Fink, el discurso filosófico no se agota en su dimensión temática, aquella por medio de la cual “el pensamiento fija y conserva lo que ha pensado”.¹ A la base de esta dimensión encontraríamos una dimensión operatoria, a saber, el ámbito de indefinición o sombra conceptual que acompaña a toda enunciación temática. Se trata entonces de interpretar la *vivencia* como un concepto operatorio.

Según el planteamiento de Fink, en toda filosofía existen dos tipos de conceptos: temáticos y operatorios. *Conceptos temáticos* son aquellos que delimitan el tema de una filosofía, su objeto de estudio en sentido propio, pues es a partir de ellos que el filósofo construye sus argumentos y proposiciones. Para poder disponer de los conceptos temáticos, el filósofo debe fijarlos previamente, delimitar sus contornos. Son conceptos que de algún modo ya han sido interpretados antes de su enunciación, sobre los cuales el filósofo ya ha reflexionado extensamente antes de exponerlos —lo cual no implica que por ello ya estén agotados en cuanto a su significación ni que sean necesariamente unívocos. Pero la labor del pensamiento no se agota en ello. Existen también *conceptos operatorios*, a saber, “aquellos que un pensamiento filosofante utiliza corrientemente, penetra, pero sobre los cuales no reflexiona. Son, hablando en imágenes, la sombra de una filosofía”.² Los conceptos operatorios forman parte del lenguaje habitual de un filósofo, son expresiones recurrentes dentro de un sistema de pensamiento, pero que, a diferencia de los conceptos temáticos, son empleados de manera irreflexiva. En consecuencia, llevan consigo un grado importante de oscuridad, debido a que no alcanzan la “claridad de la comprensión temática” propia de los

¹ Eugen Fink, “Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl”, en VV. AA., *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, Paidós, Buenos Aires, 1968, p. 195.

² *Ibid.*

conceptos temáticos.³ Interpretar el concepto de vivencia de Husserl como un concepto operatorio implicaría, por tanto, asumir que compromete por principio un cierto grado de indefinición, lo cual nos obliga a buscar su elucidación más allá de la dimensión temática en que se suele decidir la especificidad de los conceptos filosóficos.

El trabajo tiene un enfoque doble: histórico y sistemático. Por lo que se refiere a la parte histórica, me interesa mostrar las diferencias entre la fenomenología y la tradición vitalista. Y es que, como he indicado antes, es común asociar la tradición fenomenológica, y en particular a Husserl, con la moda del término *Erlebnis*. Esto debido a que, si bien el término ya era vigente desde finales del siglo XIX en gran medida gracias a la influencia de Dilthey, es a partir de los trabajos de Husserl y su recepción en autores posteriores asociados a la fenomenología y la hermenéutica que el término *vivencia* adquiere el rango de categoría central de la denominada “filosofía continental”. De este modo, se suele pensar que en la obra de Husserl se encuentran las claves de una comprensión autónoma de las ciencias del espíritu basada en la intuición y la experiencia inmediata que, en conjunto con motivos vitalistas provenientes de Dilthey y Nietzsche, dio paso a la hermenéutica existencial de Heidegger, sentando con ello las bases de la tradición continental en filosofía.

Forma parte de esta visión dominante la vinculación de la fenomenología husserliana con el vitalismo, tradición con la que, en efecto, tiene muchas similitudes y vasos comunicantes, pero que, en sentido estricto, son tradiciones incompatibles. Asimismo, se suele vincular a Husserl con la concepción vitalista de la vivencia, la cual se basa en ciertos motivos románticos que, a la postre, configuran una comprensión de la vida en sentido metafísico-existencial.⁴ Este es el uso del concepto de vivencia que encontramos en autores como Dilthey, Simmel, Ortega, etc., pero que definitivamente no es el de Husserl.

En efecto, si nos atenemos al origen y evolución del pensamiento de Husserl, no parece factible sostener dicha vinculación de la fenomenología con el vitalismo. En cambio,

³ Para Fink, esta dimensión enigmática de los conceptos operatorios no representa precisamente una deficiencia del discurso filosófico. Por el contrario, el autor ve en ello un gran potencial especulativo, e incluso propone un juego dialéctico entre conceptos temáticos y operatorios (*Ibid.*, pp. 196-197). Sería tema para otro trabajo analizar la vigencia del pensamiento especulativo en la fenomenología de Husserl. Para los fines de este estudio, interesa tan sólo señalar la diferencia entre ambos tipos de conceptos.

⁴ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1999, pp. 96-107.

todo indica que la fenomenología de Husserl abreva principalmente de la gnoseología y el logicismo decimonónico, pero sobre todo de la psicología descriptiva de su maestro Brentano, a partir de la cual configura inicialmente su concepto de vida y de vivencia.⁵

Lo anterior nos sugiere que por lo menos es factible otra historia del concepto de vivencia al hilo de la comprensión brentaniana del concepto del vivenciar (*Erleben*) y su posterior adopción por parte de Husserl. Sería objeto de otro trabajo estudiar la compleja relación Brentano-Husserl. En cambio, aquí me he propuesto simplemente deslindar el pensamiento de Husserl de la interpretación tradicional que lo asocia al vitalismo.

En cuanto a la parte sistemática, se pretende analizar el alcance y límites del concepto de vivencia dentro del pensamiento de Husserl, esto con el objetivo de ofrecer los elementos para una posible teoría de la vivencia a partir de los planteamientos del filósofo alemán. A este respecto, la idea de concepto operatorio propuesta por Fink resulta sugerente puesto que invita a atender a la función que cumplen ciertos conceptos dentro de un determinado orden discursivo, más allá de su eventual cristalización en una definición fija.

Se toma como referencia el periodo pretrascendental, a saber, aquel que se ubica entre la publicación de la primera edición de *Investigaciones lógicas* (1900) y la del primer libro de las *Ideas* (1913). Esto no solo por razones estratégicas (el estudio del concepto de vivencia en toda la obra de Husserl sería una labor interminable), sino porque me parece que en los trabajos de este periodo, particularmente en *Investigaciones lógicas* y los desarrollos posteriores correspondientes a los primeros análisis de la conciencia interna del tiempo, se encuentra el núcleo de la concepción husserliana de la vivencia.

Y es que, ya desde *Investigaciones lógicas*, Husserl va a sostener que la *vivencia* es aquella instancia que, sin confundirse con el mundo fenoménico, hace posible la fundamentación del conocimiento. De este modo, lo *vivencial* se presenta como otro modo de referirnos a la dimensión de intuitividad en que se cumplen los distintos objetos del pensamiento.⁶ Para acceder a la *vivencia* en su inmanencia constitutiva, es preciso recurrir a un método especial, a saber, la percepción interna, caracterizada como percatación no

⁵ Cf. Guillaume Fréchette, "The Origins of Phenomenology in Austro-German Philosophy. Brentano, Husserl", en John Shand (ed.), *A Companion to Nineteenth-Century Philosophy*, Oxford, Willey Blackwell, 2019, pp. 428-430.

⁶ Edmund Husserl, *Investigación Lógicas 2*, Alianza Editorial, Madrid, 2013, p. 217.

transitiva de estados mentales o contenidos.⁷ Su ámbito de concreción es precisamente el de la inmanencia ingrediente de la conciencia, la cual tiene las notas de la apodicticidad cartesiana, condición de la fundamentación del conocimiento, así como de la temporalidad subjetiva asociada, vía Brentano, a una nueva interpretación de la noción kantiana del sentido interno.

Será a partir de las *Lecciones de fenomenología del tiempo inmanente* (1905) que Husserl radicaliza su posición respecto a la inmanencia temporal de las *vivencias*, proponiendo diferentes acercamientos a lo que significa el aparecer de la temporalidad inmanente y, con ello, de la noción misma de fenómeno o aparecer (*Erscheinung*) asociada a la noción de vivencia. De especial interés son las reflexiones que Husserl elabora en las lecciones de “fenomenología y teoría del conocimiento” de 1907 (Hua XXIV), pues en ellas queda en evidencia que la *vivencia* es irreductible a la dinámica de la percepción cósica (más no de la percepción sensible); en cambio, se la vincula a la idea de *lo prefenomenal*, correspondiente a su carácter preaperceptivo y temporal-fluyente. Así, es pertinente caracterizar, con Serrano de Haro, a la fenomenología de las vivencias y la temporalidad inmanente como una “ontología del aparecer”,⁸ en el sentido de aquella ontología que, a diferencia de la ontología realista de la conciencia de *Investigaciones lógicas*, hace del aparecer la categoría central para referirnos al *ser* de las vivencias y los fenómenos temporales.⁹

En este recorrido crítico por la fenomenología pretrascendental me interesa destacar sobre todo que hay ciertamente un núcleo constante en la concepción husserliana de la vivencia que la vincula con cierto acervo de fenómenos psíquicos de diversa índole y grado de complejidad, pero que, al mismo tiempo, evoluciona hacia una concepción de la vivencia como aparecer originario y, sobre todo, autoaparecer. De este modo, en el concepto de vivencia se cumple aquello que ya estaba en ciernes bajo la idea brentaniana de la conciencia

⁷ *Ibid.*, pp. 481-484. Véase también el Apéndice general a la obra (pp. 763-777).

⁸ Agustín Serrano de Haro, *Paseo filosófico en Madrid*, Trotta, Madrid, 2016, p. 123.

⁹ Es necesario completar esta afirmación señalando que, en la propuesta de Serrano de Haro, y en esto sigue muy de cerca el planteamiento trascendental de Husserl, el aparecer tiene como criterio último el aparecer del mundo. Se trata del hecho de que toda conciencia individual se da en un mundo, es inseparable de este. No obstante, la idea de una “ontología del aparecer” se refiere principalmente al aparecer subjetivo o *psicológico*, como queda claro en el planteamiento del autor. Este sentido es el que nos interesa subrayar aquí.

interna, a saber, la posibilidad de una explicación no transitiva del fenómeno de la autoconciencia.

En el capítulo 1, correspondiente a la parte histórica, se intenta mostrar que la concepción husserliana de la vivencia en modo alguno es compatible con la concepción vitalista de la vivencia. Para ello, hago un balance de la historia de la filosofía de la vida, con especial énfasis en su concepto de vivencia, a fin de contrastarlo con la postura de Husserl. Por otro lado, exploro algunas ideas en torno a la problemática epistemológica en la filosofía de la vida, por ser este el ámbito de mayor proximidad con los planteamientos de Husserl y al que se suele identificar como característico de las teorías de la vivencia. Dicha aproximación histórica, además de ser una crítica a cierta interpretación dominante sobre la historia del concepto de vivencia, me permitirá introducir algunas de las problemáticas que se abordan en la parte sistemática del trabajo.

En el capítulo 2, se analizará la función que cumple el concepto de vivencia en el contexto de las *Investigaciones lógicas*, sobre todo en relación con la Quinta Investigación Lógica y el Apéndice general a la obra. En primer lugar, me interesa aclarar la problemática del aparecer vinculada a la *vivencia*. Al decir de Husserl, la vivencia no forma parte del mundo fenoménico ni aparece al modo en que las cosas físicas aparecen, pero no nos especifica cómo debemos entender el aparecer de la vivencia en cuanto tal. En segundo lugar, abordo la identificación que hace Husserl entre *vivencia* y contenido, en lo que, a mi juicio, se advertiría la influencia de la mereología como ontología fundamental, incluso para la dimensión de la conciencia. Esta subordinación de la fenomenología a la ontología es especialmente problemática en relación con la *vivencia*, puesto que implicaría reducir esta última a una región más de la realidad. No obstante, se salva de algún modo su independencia ontológica en la noción de corriente de vivencias. En tercer lugar, analizo la cuestión del yo en relación con el concepto de vivencia. Se trata de una relación ambigua puesto que, por una parte, Husserl rechaza la posibilidad de hablar de un yo puro como condición del entrelazamiento de las vivencias —declarando, de pasada, la posibilidad de la autoconstitución del flujo, tema central de los análisis del tiempo interno—, pero, por otro lado, se advierte en muchos de los planteamientos de Husserl la necesidad de hablar de

vivencia en términos subjetivos o yoicos; no del yo como polo atencional sino ante todo como estructura vivencial. Esta última cuestión me sugiere la posibilidad de hablar, siguiendo a Dan Zahavi, del *minimal self* como dimensión básica de toda *vivencia*. En cuarto lugar, recupero la cuestión de la percepción interna en tanto vía de acceso a la *vivencia*. Se advertirá que resulta inapropiado hablar de percepción en sentido transitivo, más no como captación en sentido amplio o simplemente intuición. Es un tema sobre el que Husserl volverá con insistencia en los análisis posteriores a *Investigaciones lógicas*, especialmente en los concernientes a los análisis de la conciencia interna del tiempo, pues para hablar de percepción temporal resulta decisivo estudiar las modalidades no originariamente intuitivas de la percepción (recuerdo, fantasía, conciencia de imagen).

En el capítulo 3, considero algunas cuestiones relacionadas con la función del concepto de vivencia en los primeros análisis de la conciencia interna del tiempo y otros escritos afines. En primer lugar, me interesa destacar la relación entre los conceptos de temporalidad inmanente y *vivencia*. Se ha dicho, con razón, que la cuestión de la reducción al tiempo inmanente que Husserl plantea en las *Lecciones* de algún modo anticipa la reducción fenomenológica. Pero acaso no se ha advertido lo suficiente que con esta operación también pasa a primer plano la dimensión de *lo vivencial*, en vínculo estrecho con la de tiempo inmanente o subjetivo. A partir de entonces, vida y tiempo serán conceptos que se dan siempre en conjunto y se definen recíprocamente. En segundo lugar, partiendo de la relación vida-tiempo como eje articulador de los análisis sobre la temporalidad inmanente, analizo diferentes aspectos de lo que he denominado “temporalidad vivencial”. Interesa aquí mostrar que la definición de la vivencia como algo temporal no es algo accidental sino que es un elemento imprescindible de esta. Así, se abordará el carácter decursivo o temporal-fluyente de la vivencia, es decir, el hecho de que esta no sólo hace posible la experiencia de lo temporal sino que ella misma *está* en el tiempo en el sentido de que dura; además, se analizará la constitución temporal de la vivencia, la cual se concreta en un modo de darse o aparecer específico, a saber, en tanto sensación originaria, presente vivencial e impresión. En el cruce de estas denominaciones se advierte la indagación husserliana acerca de la descripción más adecuada del ser de la vivencia conforme a su raigambre temporal, la cual desemboca en la idea de lo fisiológico como criterio descriptivo para referirnos a lo vivencial en cuanto tal. En tercer lugar, se aborda la cuestión de lo prefenomenal que Husserl introduce en las

lecciones de 1906/7 (Hua XXIV) para dar cuenta de la existencia preaperceptiva y en cierto sentido prereflexiva de la vivencia. En tanto fenomenal, la vivencia tiene además la característica de que sólo se puede percibir o captar en sentido originario por parte de la conciencia absoluta, y a esta aprehensión originaria Husserl la denomina *mero vivenciar* o *protoconciencia*. Considero que esta caracterización de la vivencia, la cual es paralela a los análisis del tiempo interno, constituye el acercamiento más significativo por parte de Husserl a una reflexión sobre el concepto de vivencia en cuanto tal, al menos en relación con el periodo de la obra husserliana que estamos considerando. En dichas lecciones de algún modo se completa y amplía la caracterización inicial de la vivencia ofrecida por Husserl en las *Investigaciones lógicas*. De ahí la importancia de abordarlas en esta investigación.

Capítulo 1. El concepto de vivencia en la filosofía alemana de finales del siglo XIX y comienzos del XX

Es un lugar común asumir que toda teoría de la vivencia de algún modo deriva de la filosofía de la vida o vitalismo. Esto debido a que, efectivamente, muchos representantes del vitalismo se sirven de este concepto para enfatizar el carácter subjetivo y concreto que requiere la reflexión filosófica, por oposición a ciertas tendencias científicas y academicistas de la época. Con todo, este no parece ser el caso de Husserl. Y es que, si bien comparte algunas similitudes externas con el vitalismo, la evidencia sugiere que su tematización de la vida y la vivencia es *sui generis* e irreductible a los motivos centrales de la filosofía de la vida. Así, el propósito general de este capítulo consiste en deslindar el pensamiento de Husserl del vitalismo, o más precisamente, en mostrar las diferencias existentes entre la teoría husserliana de la vivencia y las teorías vitalistas de la vivencia.

1. El vitalismo y el concepto vitalista de vivencia

La historia del concepto de vivencia, o de las teorías filosóficas asociadas a dicho término, se encuentra estrechamente ligada a la historia del vitalismo o filosofía de la vida (*Lebensphilosophie*). Ambas tuvieron su época de apogeo en la filosofía alemana entre finales del siglo XIX y principios del XX. Asimismo, ambas tienen como antecedente principal el romanticismo alemán, del cual extraen sus impulsos determinantes. Con todo, parece cuestionable afirmar que toda teoría de la vivencia es un producto directo del vitalismo. El caso de Husserl sería una excepción.

Los orígenes de la filosofía de la vida se remontan al romanticismo alemán. Esto debido a que durante el periodo romántico surgen los primeros impulsos hacia esta filosofía, oponiendo la idea de vida al racionalismo de la Ilustración y al materialismo mecanicista en la ciencia natural.¹ En este periodo fue decisiva la difusión de la obra de Rousseau en

¹ Desde un principio el concepto de vida del vitalismo se ha caracterizado por ser un concepto polémico, el cual se utiliza para contrastar con otras posturas antitéticas. De ahí que Otto Bollnow señale: “La vida yace como un *concepto polémico* que, al mismo tiempo, siempre se distingue de un oponente específico” („Leben bleibt ein *kampfbegriff*, der sich immer zugleich von einem bestimmten Gegner absetzt“). *Die Lebensphilosophie*, Springer-Verlag, Berlin, 1958, p. 4. Las cursivas son del autor. En adelante, a menos que se indique otra cosa, todas las traducciones son mías.

Alemania, misma que dio origen al movimiento *Sturm und Drang* e influyó a autores como Herder, Goethe, Jacobi, Novalis y Schlegel. También fue imprescindible la aportación de Fichte, Schelling y Hegel a la configuración filosófica del concepto de vida.

Ahora bien, la historia de la filosofía de la vida comienza propiamente en el periodo postromántico, pues es sólo en este momento que la *vida* llega a ser concebida como principio o idea metafísica.² En este cambio fue fundamental la aportación del último Schelling, así como la de Schopenhauer, autores que, en oposición a las premisas idealistas que privilegian la razón y el intelecto como vía de acceso a lo real, configuran una metafísica irracionalista en torno a la idea de vida. Con Nietzsche, otro de los grandes referentes del vitalismo, la crítica irracionalista se transforma en crítica cultural. Se trata entonces de postular el criterio de la vida y lo vital como remedio contra los males de la época, en cuyo diagnóstico es igualmente decisivo el rechazo al racionalismo por considerarlo una forma de autoalienación del espíritu. Con todo, la labor crítica de Nietzsche no se agota en la antítesis racional-irracional, la cual se juega en un plano esencialmente teórico, sino que promueve la renovación de la cultura en su conjunto mediante la exaltación de la vida sobre el espíritu y la historia. Esto nos sugiere, a juicio de Schnädelbach, que lo fundamental en la filosofía de la vida no es acaso el irracionalismo metafísico sino la exaltación de lo irracional.³ Sólo así se explicaría cómo en algunos autores asociados al vitalismo pueden coexistir el criterio de lo vital junto con un renovado interés en la reflexión epistemológica, o incluso en las teorías científicas, si bien esto último se sostiene también en la postulación de la vida como fundamento de lo real.

En general, podemos decir que los filósofos de la vida se ubican en el espectro que se extiende, por un lado, hacia el desarrollo de una metafísica de la vida y, por otro lado, como filosofía de la historia o crítica cultural —otro tanto habría que decir de la vertiente ética de la filosofía de la vida, la cual se encuentra en el centro de la obra de Nietzsche. Ejemplo del primer sentido es la obra Ludwig Klages; ejemplo del segundo sentido es Oswald Spengler, autor asociado a la ideología nacionalsocialista, pero también Sigmund Freud y su obra *El malestar en la cultura*.

² Herbert Schnädelbach, *Filosofía en Alemania (1831-1933)*, Catedra, Madrid, 1991, p. 178.

³ *Ibid.*, p. 180.

Incluso en épocas recientes, luego del declive de la filosofía de la vida como tópico de moda alrededor de la década de los años treinta del siglo pasado, su influencia es patente en tradiciones diversas como el existencialismo,⁴ la antropología filosófica y la teoría crítica.

En realidad, como podemos apreciar, el vitalismo es una tradición diversa y plural, la cual no se deja encasillar en una sola escuela filosófica —de hecho, el vitalismo no se restringe a la filosofía; su influencia se extiende a otros ámbitos humanísticos como la psicología, la historia y la literatura. Incluso dentro de una misma corriente de la filosofía de la vida, la comprensión que se tiene de la vida y de lo vital suele ser divergente. En este sentido tiene razón Fellmann al afirmar que el concepto de *vida* empleado por los filósofos de la vida es él mismo un *concepto vital*,⁵ en el sentido de que se caracteriza por la disposición anímica o *Stimmung* que evoca más que por sus posibles implicaciones teóricas.

Por otro lado, tenemos el concepto de *vivencia*. Según la genealogía de Gadamer,⁶ el testimonio más antiguo de la palabra *Erlebnis* se remonta a una carta de Hegel del año de 1827, aunque comienza a ser habitual hasta la década de los años 70 del siglo XIX; otros autores, en cambio, ubican la apropiación habitual del término unas décadas antes.⁷ En cuanto a su uso filosófico, este se remontaría al trabajo de Wilhelm Dilthey *Goethe y la literatura fantástica*, publicado originalmente en 1877 y reelaborado después para el libro *Das Erlebnis und die Dichtung* de 1905. Lo cierto es que se trata de un empleo aún poco riguroso del término, sobre todo si lo comparamos con la riqueza filosófica que adquiere en trabajos posteriores de Dilthey y de otros pensadores de la época. Comoquiera que sea, podemos conjeturar que el término *Erlebnis* comenzó a ser vigente en la literatura filosófica de lengua alemana a finales del siglo XIX y que su influencia se extiende hasta buena parte de la primera mitad del siglo XX.

⁴ Debemos a Bollnow (*op. cit.*) la tesis de que el existencialismo es una herencia directa de la filosofía de la vida, puesto que recoge sus impulsos principales.

⁵ Ferdinand Fellmann, *Gelebte Philosophie in Deutschland*, Karl Alber, Freiburg & Munich, 1983, p. 20. Citado en Andrea Staiti, *Husserl Transcendental Phenomenology. Nature, Spirit, and Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, p. 53.

⁶ Gadamer, *Verdad y método I*, pp. 96-107.

⁷ Contra la opinión de Gadamer según la cual el término *vivencia* sólo se hace habitual en la década de los años 70 del siglo XIX en el contexto de la literatura biográfica, mientras que en los años 30 y 40 encontraríamos apenas “algunas ocurrencias aisladas” (*Ibid.*, p. 96), Karol Sauerland demuestra a través de un estudio exhaustivo de la literatura de la época que en realidad el término *vivencia* ya era común desde la década de los años 40, y que incluso ya desde esta etapa primitiva se pueden advertir algunas de las implicaciones conceptuales que serán características del término en años posteriores (*Dilthey's Erlebnisbegriff: Entstehung, Glanzzeit und Verkümmern eines literaturhistorischen Begriffs*, De Gruyter, Berlin, 2018, pp. 2-6).

Ahora bien, Gadamer considera que el concepto de vivencia evoca algunos motivos románticos similares a los que ya hemos señalado en relación con la filosofía de la vida: crítica del racionalismo de la Ilustración y a la mecanización de la vida moderna debido al avance de la sociedad industrial. A este respecto, Gadamer cuestiona a aquellos autores que, como Dilthey y Husserl, pretenden limitar el término a un uso puramente epistemológico, prescindiendo de sus implicaciones vitalistas o “teleológicas”. Frente a ello, considera que en la filosofía de Simmel se encuentra el mayor grado de desarrollo que alcanzó el término *Erlebnis* dentro de la tradición vitalista, pues hace de los problemas teleológicos el centro de su definición y ya no algo marginal.

El vitalismo de Simmel consiste en reivindicar el “impulso metafísico” propio de la filosofía, lo que se traduce en asumir como punto de partida “la amplitud universal de la existencia”⁸ y no ya un conjunto de datos o contenidos de conciencia abstractos, como quiere la tradición epistemológica. De este modo, Simmel propone como objeto de la filosofía ciertos problemas existenciales o vitales que, a su juicio, no han sido ni pueden ser atendidos bajo el esquema de una razón ensimismada: libertad, apertura existencial, renovación cultural, etc.

Esta consideración vitalista de la filosofía cobra especial interés en relación con el concepto de aventura (*Abenteuer*). Para Simmel, la aventura no es una vivencia entre otras; en cambio, se trata de la vivencia por excelencia, o más bien, de la única vivencia que merece tal nombre. Y es que la aventura se caracteriza por ser un tipo de vivencia que no es un presupuesto o un dato originario, sino que adquiere sentido en relación con el contexto general de la vida, la amplitud de la existencia. Simmel la define del siguiente modo:

Tal es, ciertamente, la forma de la aventura en el sentido más general: que se desprende del contexto de la vida. Pues entendemos por esa totalidad de una vida el que sus contenidos individuales, por abrupta e irreconciliablemente que puedan distanciarse unos de otros, giran en torno a un proceso homogéneo de vida. En contraste con el encadenamiento de los círculos de vida... se encuentra lo que llamamos una aventura: una parte de nuestra existencia, sin duda, que se vincula directamente hacia adelante y hacia atrás a otras y que, al mismo tiempo, en su sentido más profundo, discurre al margen de la continuidad que es, por lo demás, propia de esta vida.⁹

⁸ Georg Simmel, *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Península, Barcelona, 1988, p. 6.

⁹ *Ibid.*, p. 11.

Para Simmel, la aventura no se reduce a ser un fragmento del decurso vital ni es una evidencia subjetiva en sentido tradicional, es decir, no es una vivencia que se deje subsumir a la categoría de contenido o estado mental. Por el contrario, la aventura es un acontecimiento en la vida de un sujeto, una experiencia excepcional que, como tal, “se desprende del contexto de la vida” y adquiere cierta autonomía en relación con el decurso vital del que surge y forma parte. “La aventura, escribe Simmel, es independiente del antes y del después; sus límites se determinan sin referencia a estos”. Esto debido a que la aventura “carece de ese ensamblaje con los fragmentos contiguos de la vida que hacen de ella un todo. Es como una isla en la vida, cuyo comienzo y final vienen determinados por sus propias fuerzas configuradoras y no, como en el caso de un trozo de continente, también por las de sus antecesores y sucesores”.¹⁰

Por lo anterior, queda claro que la aventura no es una vivencia en sentido tradicional. Es una vivencia que, aunque forma parte del decurso vital, lo trasciende, gracias a lo cual se halla vinculada al *telos* de la *vida* en un sentido más profundo y directo —cada vivencia es, para decirlo con Schleiermacher, “un momento de la vida infinita”.¹¹

Podemos decir entonces que, para la tradición vitalista, no hay propiamente vivencia sin sentido de trascendencia. Esta definición se opone al concepto epistemológico (Dilthey, Husserl) según el cual la vivencia se entiende como algo dado; más aún, se asume que puede fungir como “dato y fundamento último de todo conocimiento”.¹²

Al definir el concepto de vivencia en función de su herencia romántica, en torno a lo que denomina “significado teleológico”, Gadamer presupone la identificación de las teorías de la vivencia con la filosofía de la vida. En otras palabras, Gadamer asume un concepto vitalista de vivencia. Esto resulta especialmente problemático en el caso de Husserl.¹³ La evidencia nos indica que, si nos atenemos a la génesis y la lógica interna de su pensamiento, difícilmente podemos identificar a Husserl como parte de la tradición vitalista. Y esto principalmente por dos razones. En primer lugar, adoptando la crítica de Gadamer en su

¹⁰ *Ibid.*, pp. 12-13.

¹¹ *Über die Religion*, segunda sección. Citado en Gadamer, *Verdad y método I*, p. 106.

¹² *Ibid.*, p. 104.

¹³ Otro tanto habría que decir del caso de Dilthey. De hecho Gadamer considera que Husserl y Dilthey forman parte de la misma tradición epistemológica de la vivencia, y en general, son objeto de la misma crítica referida a su comprensión limitada del término. A pesar de las posibles similitudes entre ambos autores, pensamos que parten de marcos teóricos completamente distintos, y en muchos aspectos irreductibles, por lo cual en este trabajo vamos a tratar a ambos autores por separado.

sentido más positivo, podemos decir que, efectivamente, Husserl limita el uso del término a su “función epistemológica”, prescindiendo de sus implicaciones metafísicas¹⁴ o vitales, al menos durante el primer periodo de su obra que es el que aquí nos interesa. En consecuencia, Husserl utiliza el concepto de vivencia en un sentido meramente instrumental y no ya como como un *concepto vital* como quiere la tradición vitalista.¹⁵ En segundo lugar, debido a que, como sugiere Fréchette,¹⁶ aunque el concepto de vivencia estaba en boga en la época, sobre todo gracias a los trabajos de Dilthey, Husserl en realidad parece haberlo tomado de los cursos de Brentano sobre psicología descriptiva de 1887 y 1891, publicados póstumamente bajo el título de *Psicología Descriptiva*.¹⁷ Como sabemos, el concepto de vivencia no sólo se adoptó dentro de la tradición vitalista. También se llegó a utilizar de manera importante en el contexto de la psicología¹⁸ y en el neokantismo. Esto nos indica que es factible otra historia del concepto de vivencia más allá del monopolio del vitalismo. Adentrarnos en la comprensión brentaniana del concepto de la vivencia o lo vivido y su posterior recepción en Husserl parece abrirnos esta posibilidad.

A fin de seguir indagando en esta hipótesis, me referiré ahora al concepto de vivencia según se utiliza en el contexto de la epistemología, ámbito más próximo a la tematización husserliana de la vivencia.

¹⁴ De ahí que Dan Zahavi hable de una “neutralidad metafísica” en el contexto de las *Investigaciones lógicas (Husserl's Legacy. Phenomenology, Metaphysics, & Transcendental Philosophy, Oxford University Press, Oxford, 2017, pp. 30-50)*.

¹⁵ Uso que, por lo demás, está justificado según el análisis etimológico del término ofrecido por Gadamer (*op. cit.*, pp. 96-97).

¹⁶ Guillaume Fréchette, “The Origins of Phenomenology”, p. 430.

¹⁷ Husserl tuvo acceso a estos cursos gracias a las notas respectivas que le fueron facilitadas por el alumno de Brentano, Hans Schmidkunz. Dichas notas fueron ampliamente comentadas por Husserl, y posteriormente donadas a la Sociedad Brentano en Praga en 1930. Por desgracia fueron destruidas en su mayoría durante la guerra. De ellas se conservan, no obstante, algunas “pocas páginas”. El fragmento que sigue, tomado de dichas páginas salvadas, es la evidencia que Fréchette ofrece sobre el origen brentaniano del término de vivencia: “Cuando digo que la psicología descriptiva describe lo que es vivenciado en la experiencia inmenada (*das in unmittelbar Erfahrung Erlebte*), no hablo de una enumeración de casos individuales, sino de lo que generalmente es característico de los elementos que permanecen mientras la composición cambia”. *Ibid.*, p. 446, nota 61.

¹⁸ Durante la primera mitad del siglo XIX, el concepto *Erleben* predomina en un amplio sector de la psicología como sustituto de “lo psíquico”. Destacan a este respecto autores como Herbart, Beneke, C. G. Carus, Fortlage, J. Müller, E. H. Weber, Fechner. Konrad Cramer, „Erleben, Erlebnis“, en Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel (Hgs.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*. Recuperado de: https://www.schwabeonline.ch/schwabe-xaveropp/elibrary/start.xav?start=%2F%2F%5B%40attr_id%3D%27verw.erleben.erlebnis%27%20and%20%40outline_id%3D%27hwph_verw.erleben.erlebnis%27%5D

1.2. El concepto de vivencia en el contexto de la epistemología vitalista

Según la caracterización ofrecida por Schnädelbach,¹⁹ la filosofía de la vida no es ajena a los problemas epistemológicos; antes bien, la epistemología es una vertiente importante dentro de la tradición vitalista. En consecuencia, el vitalismo formaría parte de una corriente dominante de la época referida a la rehabilitación de la filosofía como teoría del conocimiento. A este respecto, Schnädelbach se refiere sobre todo al planteamiento de Dilthey, en cuya posición epistemológica se advierten dos aspectos distintivos de la filosofía de la vida: por un lado, la crítica al intelectualismo por considerarlo una perspectiva insuficiente y, por otro lado, la consideración de la vivencia o experiencia vital como instancia fundamental del conocimiento. Estas dos tesis se relacionan, además, con aquella otra que postula a la vida como totalidad que antecede y hace posible toda forma de objetividad, siendo el pensamiento dicotómico del tipo sujeto-objeto, intuición-concepto, etc., producto de una interpretación de segundo orden y no ya de una reflexión epistemológica desde el punto de vista de la vida —única manera de acceder a una comprensión real del mundo.

Lo anterior se relaciona, además, con el hecho de que, para los filósofos de la vida, la temporalidad cobra gran importancia, llegando a constituirse como la “dimensión fundamental del ‘absoluto’ de la filosofía de la vida”.²⁰ En efecto, el tiempo es un concepto central del vitalismo, pues se piensa como la realidad última de la vida. Pero no cualquier tiempo: se trata de la temporalidad originaria o tiempo de la vida, el cual se distingue del tiempo espacializado, que es el tiempo que estudia la ciencia física. Es lo que Schnädelbach denomina “heraclitismo ontológico”, posición característica de la filosofía de Bergson y cuya influencia fue decisiva en el desarrollo del vitalismo en Alemania. En relación con nuestro tema, interesa comprender en qué medida “el heraclitismo ontológico aportó a la filosofía de la vida una justificación prácticamente epistemológica”.²¹

Este último señalamiento resulta sugerente puesto que Husserl otorga también un lugar privilegiado a la cuestión de la temporalidad. Ya desde la primera edición de las *Investigaciones lógicas*, el tiempo se plantea como la instancia fundamental de la conciencia,

¹⁹ Schnädelbach, *Filosofía en Alemania (1831-1933)*, pp. 183-184.

²⁰ *Ibíd.*

²¹ *Ibíd.*

puesto que es el tiempo la condición del aparecer de los fenómenos o vivencias. Esta tesis se relaciona, además, con aquella otra que define a las vivencias ya no sólo como contenidos empíricos sino, sobre todo, como trechos del flujo temporal, lo que implica que la conciencia interna del tiempo es la que hace posible la captación originaria de las vivencias (en un sentido que acaso cabe denominar “preegológico”). Tesis que, como veremos más adelante, desemboca en la doctrina de la protoconciencia de 1907 (Hua XXIV).

Ahora bien, no todos los representantes del vitalismo aceptan el programa de rehabilitación de la epistemología, o al menos no en los términos fijados por la epistemología tradicional. Simmel, por ejemplo, lo rechaza abiertamente, pues considera que desemboca en una posición dogmática, en el sentido de que impide abarcar las cuestiones existenciales, las cuales requieren una mirada metafísica.²² La vivencia se define, así, por su profundidad o intensidad vital, la cual es inaccesible a la intuición. De ahí que no comparta la tematización epistemológica de la vivencia arraigada en el determinismo de la conciencia. Y es que, para Simmel, la vida no tiene una forma definida, ni se deja atrapar bajo las categorías de la conciencia; es abundancia, movimiento, discontinuidad. En relación con la problemática epistemológica, esto implica que “no existe ninguna garantía de que lo dado, lo mismo si se da por vía sensible que por vía metafísica, entre de modo total en las formas de nuestro conocimiento genuino o definitivo”. Lo anterior no debe interpretarse como una especie de escepticismo radical. Por el contrario, Simmel apuesta por resignificar los límites del conocimiento mediante de la superación del punto de vista subjetivo o movimiento de “autotrascendencia”. Escribe Simmel:

el hecho de que nosotros, a título de seres cognoscentes y dentro de las posibilidades del conocer mismo, podamos concebir propiamente la idea de que el mundo no entra en las formas de nuestro conocer, el hecho de que nosotros, aun de modo problemático, podamos pensar un darse del mundo que precisamente nosotros no podemos conocer, es un ir más allá de sí misma de la vida espiritual, una ruptura y salto más allá no sólo de un individuo, sino de su mismo límite, un autotrascenderse, un acto que por vez primera fija el límite inmanente mismo, tanto si es real como si solamente es posible.²³

²² Simmel, *Sobre la aventura*, pp. 5-9.

²³ Georg Simmel, *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, Terramar, Buenos Aires, 2004, p. 29.

Para Simmel, la conciencia o inmanencia no es el criterio último del conocimiento. Su propuesta es que la actividad cognoscitiva debe estar guiada por el impulso metafísico que es propio del espíritu humano, tal que lo motiva a trascender los límites de su existencia individual para vincularse con la región insondable de la *vida*. Como consecuencia de esta autotranscendencia, el espíritu se halla en condiciones de resignificar los límites del conocimiento, de tal modo que permita albergar objetos reales y posibles, sensibles y metafísicos.

El caso de Dilthey es paradigmático. Por una parte, enfatiza la importancia de la reflexión epistemológica, lo que le lleva a identificar la vivencia con el concepto de lo dado. Vivencia es, en este sentido, sinónimo de vivenciar inmediato, en primera persona, por oposición al conocimiento obtenido por vías indirectas o por inferencia. Por otro lado, asume la problemática teleológica de la vida, en un sentido no necesariamente metafísico, según la cual todas las manifestaciones del espíritu no son más que productos de la vida, siendo ésta su realidad radical.²⁴ En este segundo sentido, la conciencia no sería la instancia última del conocimiento (como quiere la psicología dogmática), sino que se hablaría de conexiones vitales entre los diferentes aspectos o partes de la realidad humana considerada como un todo individual, pero también cultural e histórico.

El desplazamiento del paradigma epistemológico de la vivencia se concreta en aquello que, en los trabajos tardíos sobre la estructuración del mundo histórico,²⁵ Dilthey define como la unidad entre vivencia, expresión y comprensión. La vivencia ciertamente es dato psicológico, sobre todo en relación con la unidad psicofísica que es el ser humano. En esta medida sirve de fundamento del conocimiento. Pero la vivencia también es unidad significativa, por ser de suyo expresiva (el paradigma de la articulación entre vivencia y expresión sería en este caso *Poesía y verdad* de Goethe). Como tal, la vivencia es objeto de comprensión o consideración hermenéutica, método propio de las ciencias del espíritu. Esta segunda cuestión implica ir más allá del plano estrictamente individual de la vivencia, para acceder a su vinculación con lo universal que es el mundo histórico. “Si[...] experimentamos en las vivencias la realidad de la vida en la diversidad de sus referencias vitales parece, sin embargo, miradas así las cosas, que lo que llegamos a saber en el vivir es sólo algo singular:

²⁴ Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico*, México, FCE, 1944, pp. 9-10.

²⁵ *Ibíd.*

nuestra propia vida”. Ahora bien, “la comprensión es la que allana esta limitación de la vivencia individual”, puesto que “como se extiende a diversos hombres, a creaciones espirituales y a comunidades, ensancha el horizonte de la vida individual y abre la vía que, en las ciencias del espíritu, conduce a lo universal a través de lo común”.²⁶

Este mismo interés por las cuestiones epistemológicas desde el punto de vista de la conciencia se ve representado en Husserl. Ya desde sus primeros escritos, pero sobre todo a partir de *Investigaciones lógicas*, el filósofo moravo otorga un lugar privilegiado a la problemática epistemológica, la cual constituye el hilo conductor de las reflexiones de aquella obra inaugural. A fin de fundamentar su propio punto de vista frente al psicologismo, Husserl propone una nueva consideración de los actos cognoscitivos, en cuyo caso es imprescindible reconducir el análisis epistemológico a sus unidades ínfimas que son los actos o vivencias. En la introducción a las *Investigaciones lógicas*, el filósofo moravo lo explica del siguiente modo:

Toda investigación epistemológica ha de llevarse a cabo sobre base puramente fenomenológica... Para que esta meditación sobre el sentido del conocimiento no dé de sí una simple ‘opinión’ sino —como rigurosamente es exigido aquí— un saber intelectual, ha de ejecutarse como pura intuición de esencia, sobre la base ejemplar de vivencias mentales y cognoscitivas *dadas*. Nada importa que los actos mentales se dirijan en ocasiones a objetos trascendentales o incluso inexistentes e imposibles. Pues esta dirección objetiva, este representar y mentar un objeto que no se encuentre realmente en la existencia fenomenológica de la vivencia es —atiéndase bien— un rasgo descriptivo característico que está en la vivencia de que se trata: y así el sentido de esa tal mención tiene que poderse aclarar y fijar sobre la base de la vivencia misma; de otra suerte fuera ésta imposible.²⁷

De este modo, la fenomenología de Husserl a la altura de 1900 se propone llevar a cabo la fundamentación de la teoría del conocimiento. Esta labor de fundamentación se basa en el estudio eidético-descriptivo de la conciencia, el cual se concreta en una analítica de las vivencias. Naturalmente, de la cita anterior nos interesa destacar el énfasis en la idea de vivencia, la cual se asume como algo dado y que es condición de la clarificación del conocimiento.

²⁶ *Ibid.*, p. 164.

²⁷ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Alianza Editorial, Madrid, 2015, p. 228.

En cuanto a la tematización husserliana de la vivencia, debemos decir que difícilmente es asimilable a la tematización vitalista de la vida y la vivencia, al menos no en su obra temprana. En cambio, en textos posteriores, sobre todo a partir del giro trascendental, es posible encontrar más elementos en común. Al respecto Andrea Staiti ha podido señalar que: “Por ‘vida’ [Simmel y Dilthey] quieren decir la dimensión prerreflexiva y preconceptual de la vivencia [*Erlebnis*]. Esta dimensión constituye un todo coherente de significado que el pensamiento conceptual (incluyendo los conceptos científico-naturales) sólo puede comprender en un sentido derivado e imperfecto”.²⁸ Ahora bien, Staiti considera que dicho planteamiento no es extraño a Husserl. Señala que “esta es la misma conotación del término ‘vida’ que Husserl emplea cuando se refiere a la vida trascendental”, puesto que “la ‘vida’ no hace referencia aquí a la dimensión de la existencia orgánica que compartimos con gatos, árboles y amebas, sino más bien connota la dimensión afectiva, cultural e histórica de nosotros mismos que ya está siempre operando antes de que reflexionemos sobre ella”.²⁹ En un sentido similar, Roesner³⁰ identifica la operatividad de la conciencia („*des anonym fungierenden, reinen Bewusstseinslebens*“) como la instancia fundamental de la vida desde la perspectiva fenomenológico-trascendental.³¹

Como señala Husserl en el párrafo 34 de *Ideas I*,³² las “vivencias de conciencia” constituyen el tema de su fenomenología trascendental en un sentido bien específico, a saber: en el marco de la dimensión trascendental anunciada por dicha obra y en oposición al concepto de experiencia propio de la concepción empirista y positivista, así como al concepto de vivencia o “mero vivir” vigente en la actitud natural. En otras palabras, las vivencias que estudia la fenomenología trascendental se distinguen de otro tipo de vivencias por su arraigo en la conciencia pura o dimensión de lo trascendental, lo que implica, entre otras cosas, asumirlas en función de su rendimiento intencional, el cual subyace a la existencia empírica o mundana.

²⁸ Staiti, *Husserl's Transcendental Phenomenology*, p. 54.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Martina Roesner, „Zwischen transzendentaler Genese und faktischer Existenz. Konfigurationen des Lebensbegriffs bei Natorp, Husserl und Kant“, *Husserl Studies*, 28, 2012, pp. 61-80.

³¹ Sobre el tema de la operatividad en Husserl, véase también Elizabeth Behnke, “La vida operativa: The Transcendental Disclosure of Operatively Functioning Life”, *Acta Mexicana de Fenomenología*, Núm. 1, 2016, pp. 29-48.

³² Husserl, *Ideas I*, FCE/UNAM, México, 2013, pp. 150-151.

Quizá sólo en esta consideración trascendental de la vida, más allá del marco epistemológico de las *Investigaciones lógicas*, que es en donde Husserl introduce por primera vez el término vivencia, es que se puede hablar de una posible afinidad de Husserl con los motivos originales del vitalismo, o de las teorías vitalistas de la vivencia. Pero esto todavía no nos interesa aquí.

Capítulo 2. Caracterización inicial del concepto de vivencia en las *Investigaciones lógicas*

Como hemos visto en el capítulo anterior, es una interpretación muy difundida aquella que considera a Husserl como un filósofo de la vida, debido, entre otras cosas, a que en su filosofía el concepto de vivencia aparece como una categoría central, siendo otra forma de referirnos a la conciencia en su carácter de actualidad consciente, intencionalmente determinada. Se puede discutir la pertinencia o no de asociar la fenomenología al vitalismo; lo cierto es que no hay duda de que la fenomenología tal como la conocemos sería inexplicable sin su énfasis en la noción de vivencia. Se trata ahora de perfilar los rasgos esenciales de la particular concepción husserliana de la vivencia.

Una primera acotación consiste en señalar que Husserl no empleó el término *vivencia* desde sus primeras incursiones en filosofía. Un repaso general a la obra temprana del filósofo moravo nos permite advertir que en trabajos tempranos como *Sobre el concepto de número* (1887) o *Filosofía de la aritmética* (1891) aún no aparece el término *vivencia*, si bien ya es patente en ellos la influencia de la psicología descriptiva de Brentano y de la doctrina de la intencionalidad. Se habla, en cambio, de *acto*, *fenómeno psíquico*, *contenido*, *enlace psicológico*, etc., en cuya formulación ya se encuentra en germen la teoría de la vivencia.¹ Todo parece indicar que fue durante los años de gestación de *Investigaciones lógicas*, aproximadamente entre 1894 y 1898, que el término *Erlebnis* comienza a ser vigente en el corpus husserliano. En esta innovación conceptual fue decisiva, al parecer, la influencia del Brentano de las lecciones de *Psicología descriptiva*, tal como han mostrado investigaciones recientes.² Como quiera que sea, podemos suponer que el concepto de vivencia es, a todos los respetos, contemporáneo del núcleo problemático de *Investigaciones lógicas*.³

¹ Sobre la concepción husserliana de la vivencia, o lo que sería su equivalente, en los escritos tempranos se puede consultar Wolfgang Brauner, *Erlebnis und Reflexion in den frühschriften von Husserl*, Ludwig-Maximilians-Universität, München, s/f, pp. 7-11. Consultado en: www.geistundkultur.de/mag_erlebnis.pdf

² Cf. Guillaume Fréchette, "The Origins of Phenomenology in Austro-German Philosophy. Brentano, Husserl", p. 430.

³ Así lo reconoce Andrea Stati, quien llega incluso a afirmar que "en las *Investigaciones lógicas* encontramos el análisis inicial y decisivo de la vivencia, el cual representa la especificidad del enfoque fenomenológico" („in den *LU* findet sich die erste und ausschlaggebende Erlebnis-Analyse, die das Spezifische des phänomenologischen Ansatzes ausmacht“). „Erlebnis“, en Gander, H.-H. (ed.), *Husserl-Lexikon*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010, p. 96.

Un estudio sobre el concepto de vivencia en la fenomenología de Husserl debe comenzar con las *Investigaciones Lógicas*. Así, en este capítulo me propongo analizar algunas de las implicaciones conceptuales del concepto de vivencia en las *Investigaciones lógicas*, sobre todo en el contexto de la Quinta Investigación Lógica y el Apéndice general a la obra titulado “Percepción externa e interna. Fenómenos físicos y psíquicos”, aunque eventualmente se considerarán también otras secciones del libro. La elección de dichos apartados se debe a que en ellos se discuten algunas cuestiones centrales relacionadas con la concepción husserliana de la vivencia, no precisamente en el sentido de una definición del término, pero sí como contextos definitorios, en cuyo caso el interés radica en ser la base para clarificar la función que cumple el término dentro del corpus husserliano.

Los planteamientos de las *Investigaciones lógicas* se consideran la caracterización inicial del concepto de vivencia. Esta primacía de las *Investigaciones lógicas* no es sólo temporal; apunta al hecho de que se trata de análisis preliminares, si bien con cierto grado de resolutivez, los cuales, no obstante, encuentran su desarrollo y maduración en análisis posteriores, específicamente en los primeros análisis sobre la conciencia interna del tiempo (Hua X). De esto último nos ocuparemos en el capítulo siguiente.

2.1. El concepto fenomenológico de vivencia: más allá del fenomenalismo y la naturalización de la conciencia

Una primera cuestión de interés refiere a la crítica husserliana al concepto psicológico de vivencia. Se trata de una crítica que será recurrente en los trabajos de Husserl,⁴ la cual es paralela, aunque no idéntica, a la crítica al naturalismo y la naturalización de la conciencia. Por medio de esta crítica Husserl pretende restituir el sentido original de la palabra *vivencia* en relación con el concepto fenomenológico de inmanencia, distinguiéndola de su uso prefenomenológico, a saber, en el discurso psicológico y popular sobre la vivencia.

Al comienzo del § 2, Husserl define el concepto psicológico de vivencia en los siguientes términos:

El moderno psicólogo entiende por *vivencia* y *contenido* los acontecimientos reales (*realen Vorkommisse*) —Wundt dice con razón, sucesos (*Ereignisse*)— que,

⁴ Cf. Hua XXIV, pp. 244-245; *Ideas I*, p. 168.

cambiando de un momento a otro y enlazándose y penetrándose de muy diversos modos, constituyen la unidad real de la conciencia (*die reelle Bewußtseinseinheit*)⁵ del individuo psíquico correspondiente. En este sentido son *vivencias* o *contenidos de conciencia* las percepciones, las representaciones de la imaginación y de la fantasía, los actos de pensamiento conceptual, las presunciones y las dudas, las alegrías y dolores, las esperanzas y temores, los deseos y las voliciones, etc., tal como tienen lugar en nuestra conciencia.⁶

Para la psicología de orientación empírica, las *vivencias* o *contenidos* son todos aquellos elementos que podemos identificar como componentes de la conciencia, es decir, como realidades inmanentes de diversa índole. Ahora bien, y en ello radicaría el error de la psicología, las *vivencias* se suelen pensar como fenómenos mundanos, esto es, acontecimientos que tienen lugar en el mundo real y sobre las cuales cabe adoptar, por tanto, una posición teórica o práctica determinada. De ahí el énfasis de Husserl en los términos “acontecimiento real” y “suceso” para referirse a la concepción psicológica de la vivencia.

Esta concepción realista de la *vivencia* responde, ciertamente, a la pretensión de hacer de la psicología una extensión de las ciencias de la naturaleza, o al menos de poner aquella ciencia a la altura de los aportes provenientes de la ciencia natural. Ahora bien, la crítica de Husserl no debe entenderse como un rechazo al tratamiento científico, incluso experimental, de las *vivencias*, en favor de un abordaje puramente descriptivo o fenomenológico. Incluso, en un ámbito restringido, el Husserl de las *Investigaciones lógicas* aceptaría la posibilidad de hablar de *vivencias* en términos genético-causales.⁷ Se trata, en cambio, de subrayar una distinción de principio que suele ser desatendida por los psicólogos (en este caso la crítica de Husserl se dirige específicamente a Wundt) debido a su compromiso naturalista, a saber, la diferencia entre vivencias y cosas, o más precisamente, entre aparecer como vivencia y aparecer como cosa.

⁵ Nótese que el adjetivo “*reell*”, que se podría traducir también como “ingrediente”, corresponde a la segunda edición de la obra. En la primera edición dice, en cambio, “*real*”, que puede traducirse sin más como real. *Hua XIX.1*, p. 357. Esta diferencia terminológica responde al descubrimiento, a partir del giro trascendental, del análisis ingrediente como una esfera restringida dentro de la esfera más amplia del análisis fenomenológico, la cual incluye, además de las vivencias ingredientes o contenidos primarios, las vivencias intencionales o actos. Cf. *Investigaciones lógicas 2*, pp. 511-512, nota 27; *Ideas I*, pp. 281-290. De este modo, la revisión que Husserl lleva a cabo de las *Investigaciones lógicas* conforme a los logros alcanzados en *Ideas I* implica acotar el concepto de inmanencia a la definición de inmanencia ingrediente, evitando además con ello el riesgo de naturalización de la conciencia que conlleva hablar de esta como una “unidad real”.

⁶ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, p. 476.

⁷ Cf. el §7 de la Quinta Investigación Lógica, omitido en la segunda edición de la obra (*Hua XIX.1*, pp. 370-372). Sobre ello volveremos en el siguiente apartado.

Para dar cuenta de esta diferencia, Husserl analiza el caso de la percepción.⁸ En la percepción de un objeto coloreado, por ejemplo, podemos distinguir entre el color visto, esto es, la propiedad objetiva del color, y la sensación de color, que es la experiencia subjetiva que tenemos de dicho objeto, o más bien, de su coloración respectiva. El fenómeno de la percepción, que en principio parecería un fenómeno simple, se nos muestra tras el análisis fenomenológico como algo complejo. Cabe distinguir por lo pronto: el objeto con sus propiedades físicas, por un lado; las vivencias o sensaciones subjetivas por medio de las cuales dicho objeto y sus propiedades se me presentan, por otro lado. Se trata de ámbitos irreducibles por principio.

Señalar esta diferencia pudiera parecer una obviedad. No obstante, resulta pertinente insistir en ella puesto que, como bien advierte Husserl, existe dentro de la psicología y la teoría del conocimiento toda una tendencia a confundir estos ámbitos, la cual se remontaría a Berkeley y Hume. Es lo que denomina *fenomenalismo*. Al decir de Husserl, en las teorías empiristas mencionadas se comete el error de reducir los cuerpos a “haces de ideas”, esto es, algo que en principio pertenece al mundo físico como son los cuerpos, termina siendo asimilado al ámbito de los contenidos mentales. Pero esto es un equívoco puesto que, como señala el filósofo moravo, confundir cuerpos (o “haces” de cuerpos) con haces de ideas “no hace justicia al hecho de que, aun cuando las ideas elementales de estos haces sí son psíquicamente realizables, los haces mismos, sin embargo, los complejos intencionales de elementos, nunca han estado y nunca estarán auténticamente presentes en alguna conciencia humana como ideas complejas”.⁹ En un sentido similar, el fenomenalismo consistiría en hipostasiar las *vivencias* o sensaciones subjetivas, haciéndolas pasar por objetos. En palabras de Husserl: “el fallo fundamental de las teorías fenomenalistas es que no distinguen entre el aparecer como vivencia intencional y el objeto que aparece (el sujeto de los predicados objetivos), por lo que identifican el complejo vivido de sensaciones y el complejo de notas

⁸ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, pp. 477-479.

⁹ „Die Berkeley-Humesche Lehre, welche die erscheinenden Körper auf Bündel von "Ideen" reduziert, wird der Tatsache nicht gerecht, daß, wenn auch die Elementarideen dieser Bündel psychisch realisierbar sind, doch die Bündel selbst, die intendierten Komplexionen der Elemente in keinem menschlichen Bewußtsein je als komplexe Ideen reell gegenwärtig waren und es je sein werden“. *Hua XIX.1*, p. 370. Me sirvo de la traducción inédita de Miguel García-Baró de algunos pasajes de las *Investigaciones lógicas* conforme a la primera edición de la obra.

objetivas.”¹⁰ Precisamente, el análisis fenomenológico, al postular la posibilidad de una existencia no trascendente de los estados mentales o *vivencias*, a saber, en los términos de la inmanencia ingrediente de la conciencia o *vivenciar* fenomenológico,¹¹ lograría escapar al riesgo de fenomenalismo.

Volviendo al ejemplo de la percepción, se trata de distinguir precisamente entre el aparecer trascendente del objeto y el aparecer inmanente o *vivencial* de las sensaciones subjetivas. A este respecto, podría argumentarse que se trata de una diferencia entre objetos de la percepción: mientras que las cosas físicas, por su propia constitución, se captan por medio de la percepción externa o percepción sensible, las vivencias o estados mentales se captarían por medio de la percepción interna o autopercepción.¹² Para decirlo brevemente: las cosas serían acontecimientos que ocurren en el mundo real o *fenómenos físicos*; las vivencias, en cambio, en la medida en que tienen lugar en la conciencia, quedarían comprendidas bajo la denominación de *fenómenos psíquicos*. Lo cierto es que esta es una clasificación insuficiente pues no atiende al problema de fondo, a saber, ¿cuál es el concepto de aparecer o fenómeno (*Erscheinung*)¹³ implicado en cada caso?¹⁴ Si no se aclara este concepto, el riesgo de fenomenalismo es latente.

Al respecto, señala Husserl:

Es fenomenológicamente falsa la afirmación de que la diferencia entre el contenido consciente en la percepción y el objeto exterior percibido *en ella* (mentado perceptivamente) sea una mera diferencia de punto de vista, que consista en considerar *un mismo fenómeno* una vez en conexión subjetiva, en la conexión de los fenómenos referidos al yo, y la otra vez en conexión objetiva, en la conexión de las cosas mismas.¹⁵

¹⁰ „Es ist das fundamentale Gebrechen der phänomenalistischen Theorien, daß sie zwischen der Erscheinung, als intentionalem Erlebnis, und dem erscheinenden Gegenstand (dem Subjekt der objektiven Prädikate) nicht unterscheiden und daher die erlebte Empfindungskomplexion mit der Komplexion gegenständlicher Merkmale identifizieren.“ Hua XIX/I, p. 371. La traducción es de García-Baró.

¹¹ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, p. 479.

¹² *Ibid.*, pp. 763-764.

¹³ Gaos y Morente utilizan indistintamente los términos “fenómeno” y “aparecer” para traducir el verbo alemán *erscheinen* y sus variantes.

¹⁴ Otro problema con esta clasificación consiste en que los límites entre ambos tipos de fenómenos no siempre son claros. El caso paradigmático de este equivoco es el concepto de sensación (*Empfindung*), que se puede interpretar unas veces como fenómeno psíquico (sensación subjetiva de color) o como fenómeno físico (color como propiedad sensible del objeto). De hecho, la elección de Husserl de hablar de vivencias en lugar de fenómenos psíquicos está motivada en gran medida por la disputa en torno al estatuto inmanente de las sensaciones. Para Husserl, a diferencia de Brentano y otros autores modernos, es claro que “a la esfera de las vivencias en general pertenecen también todos los contenidos sensibles, las sensaciones”. *Ibid.*, p. 775.

¹⁵ *Ibid.*, p 478. Las cursivas son de Husserl.

El énfasis está puesto aquí naturalmente en la noción de fenómeno, pues a pesar de que en ciertos discursos se llega a reconocer la “diferencia de punto de vista” al momento de referirnos a vivencias o a cosas (piensese en la distinción aludida entre percepción interna y externa), se sigue empleando un concepto ambiguo o no aclarado de fenómeno. Así lo destaca Husserl en seguida:

No será señalado nunca con bastante rigor el equívoco que permite llamar *fenómeno*, no sólo a *la vivencia en que consiste el aparecer del objeto* (por ejemplo, la vivencia concreta de la percepción en que el objeto mismo nos está supuestamente presente), sino también *al objeto aparente como tal*.¹⁶

Si no se trata de una diferencia de puntos de vista, ¿en qué consiste la solución de Husserl al problema del fenomenalismo? Precisamente en disolver la ambigüedad del término fenómeno a partir de proponer una nueva consideración de la fenomenicidad de los fenómenos, según la cual el *vivenciar (erleben)* fenomenológico sería la precondition de estos. En el mismo pasaje que venimos comentando, a renglón seguido, declara Husserl lo siguiente:

El engaño de este equívoco desaparece tan pronto como nos damos cuenta fenomenológicamente de lo que se encuentra realmente del objeto aparente (*erscheinenden Objekt*) como tal en la vivencia del fenómeno (*Erlebnis der Erscheinung*). El fenómeno de la cosa (la vivencia) no es la cosa aparente (*die Dingerscheinung (das Erlebnis) ist nicht das erscheinende Ding*), la cosa que “se halla frente” a nosotros supuestamente en su propio ser. Como pertenecientes a la conexión de la conciencia, vivenciamos los fenómenos; como pertenecientes al mundo fenoménico, se nos ofrecen aparentes las cosas. Los fenómenos mismos no aparecen; son vivenciados (*Als dem Bewußtseinszusammenhang zugehörig, erleben wir die Erscheinungen, als der phänomenalen Welt zugehörig, erscheinen uns die Dinge. Die Erscheinungen selbst erscheinen nicht, sie werden erlebt*).¹⁷

Tenemos así que el equívoco del fenomenalismo queda refutado en el momento en que se advierte una noción más originaria de fenómeno asociada al concepto de *vivencia*. En adelante, Husserl identificará el concepto de *vivenciar* con la dimensión originaria del

¹⁶ *Ibid.* Las cursivas son de Husserl.

¹⁷ *Ibid.* (Hua XIX.1, p. 359-360). Gaos y Morente traducen el verbo *Erleben* por “vivir”. A fin de mantener a la vista la raíz común con el término *vivencia (Erlebnis)*, traduzco en todos los casos *Erleben* por *vivenciar*.

aparecer, la cual es irreductible al “mundo fenoménico”. Más aún: el *vivenciar* se concibe como dato primigenio, *fenómeno de fenómenos*, en la medida en que implica un sentido no transitivo o autorreferencial de fenómeno. De ahí la última frase: “los fenómenos mismos no aparecen; son vivenciados”, en donde el verbo *aparecer* (*erscheinen*) queda restringido al carácter aparente (*erscheinende*) de las cosas mundanas, esto es, su condición transitiva de aparecer respecto a otra instancia, mientras que el *vivenciar* apunta al sentido no transitivo en que los fenómenos se muestran por sí mismos —nótese que en este último caso se trata del mismo verbo, *erscheinen*, pero en su forma sustantivada: *Erscheinungen*. La prioridad del *vivenciar* consiste precisamente en ser la instancia respecto de la cual las cosas aparecen.¹⁸

Pero ¿cómo debemos interpretar este sentido autorreferencial de las vivencias que se anuncia en la última aclaración de Husserl? En este punto conviene retomar la definición husserliana del *vivenciar fenomenológico* —o, conforme a la primera edición, *vivenciar en sentido interno* (*Erleben in dem innerlichen Sinne*). En el §3 de la Quinta Investigación Lógica, Husserl lo plantea en los siguientes términos:

Vivenciar los procesos externos quiere decir tener ciertos actos de percibir, de saber (como quiera que se determinen), etc., dirigidos a esos procesos. Este tener ofrece a su vez un ejemplo del vivenciar en sentido fenomenológico, que es un vivenciar totalmente distinto del anterior. Este tener no dice sino que ciertos contenidos son componentes en una unidad de conciencia, en la corriente fenomenológicamente unitaria de la conciencia, de múltiples partes, y cada una de estas partes se llama «vivenciada». En este sentido, *lo que vive* (*erlebt*) el yo o la conciencia es justamente su vivencia. No hay ninguna diferencia entre el contenido vivenciado o consciente y la vivencia misma.¹⁹

Para Husserl, el vivenciar según la concepción popular o “vivenciar de procesos externos” es una forma ilegítima de interpretar el ser de la vivencia, su aparecer originario. Esto debido a que precisamente entiende la *vivencia* como algo que “aparece” en el mundo,

¹⁸ En este punto, nuestra interpretación coincide con la de Miguel García-Baró, quien en su libro *Teoría fenomenológica de la verdad* (Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2008, p. 81) señala: “Un fenómeno, originalmente, es algo que se ofrece o presenta o da. Un *Phänomen*, como escribe Husserl en la Investigación Quinta, *se vive pero no aparece*. Un *Phänomen* es aquello que, gracias a que es vivido, permite la aparición de los fenómenos en el sentido original (y usual). Por tanto, el *Phänomen* (llamémoslo desde ahora el *fenómeno fenomenológico*) es la condición de posibilidad del aparecer o, mejor dicho, el *hacer aparecer* o, si se quiere, el aparecer del aparecer, la fenomenicidad de los fenómenos (no fenomenológico sino simplemente, digamos, *fenoménicos*)”. Las cursivas son del autor.

¹⁹ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, p. 479.

al modo de las cosas físicas, esto es, en sentido trascendente, y en donde el *vivenciar* implica una relación transitiva entre las *vivencias* y un sujeto que puede disponer en todo momento de ellas —de ahí que se hable de un “tener” (*haben*). Pero esto implica de algún modo falsear el ser de la vivencia, reduciéndolas al estatuto de hecho de experiencia o fenómeno objetivo. En este punto Husserl es radical: “Ser vivido no es ser objetivo” (*Erlebtsein ist nicht Gegenständlichkeit*).²⁰ La vivencia no es un “qué”, un objeto de aprehensión; en cuanto contenido “vivenciado”, la vivencia se agota en el acto o proceso vivencial que la hace posible; es idéntica a él.

Husserl contrapone al vivenciar de sentido común el vivenciar fenomenológico, el cual se basa en el principio de inmanencia o de no transitividad de las vivencias. Ya hemos visto que, desde la perspectiva fenomenológica, no se puede afirmar que las vivencias como tal aparezcan, pues el “aparecer” queda restringido a las cosas mundanas cuya constitución es transitiva. Vimos también que a las vivencias o fenómenos inmanentes les corresponde, en cambio, el modo de ser de “ser vivenciadas” (*sie werden erlebt*). ¿En qué consiste este *vivenciar* las vivencias? Precisamente en la dinámica de automanifestación en función de la cual la vida se hace presente a sí misma de modo inmediato e indiferenciado, y respecto a la cual el concepto de fenómeno adquiere un sentido radical: “fenómeno” es la vivencia misma considerada desde el punto de vista de su rendimiento subjetivo, inmanente, que es el originario y fenomenológicamente relevante. Pero este no es más que otro modo de hablar de la conciencia interna, concepto que será central en los análisis del tiempo. Sobre este asunto volveremos en el capítulo 3.

2.2. Vivencia como contenido. Límites de la consideración mereológica de la vivencia

En lo que hasta ahora hemos caracterizado como el carácter preaperceptivo de la vivencia en relación con la idea del vivenciar fenomenológico, nos hemos movido en el marco del primer concepto de conciencia que Husserl propone en la Quinta Investigación Lógica. Según este concepto, la conciencia o yo fenomenológico consiste en una estructura unitaria y compleja compuesta de múltiples partes o vivencias, las cuales se hallan estrechamente vinculadas

²⁰ *Ibid.*, p. 702 (Hua XIX/1, p. 669).

conforme a leyes de esencia.²¹ Se habla, así, de la conciencia como una “compleción de contenidos” o “compleción de vivencias” (*Erlebniskomplexion*), expresión que remite a una lógica de copertenencia entre la conciencia (todo) y sus contenidos (partes) o implicación mereológica.²²

El análisis ingrediente de la conciencia, al tomar por objeto los contenidos psíquicos o vivencias en tanto componente inseparable de la compleción de vivencias, promete dar cuenta de la conciencia en toda su diversidad y amplitud. Dicho de otro modo: la conciencia, o compleción de vivencias, se piensa como idéntica a sus contenidos o vivencias. De ahí que Husserl señale: “toda la variedad de la conciencia reside en el contenido. El contenido es, en este caso una vivencia que constituye realmente (*reell*) la conciencia; la conciencia misma es la compleción de las vivencias.”²³ Esto supone, por un lado, que la conciencia no es un mero cúmulo de vivencias inconexas sino un todo perfectamente articulado; por otro lado, que las vivencias o contenidos (*Inhalten*) no pueden existir por separado de la trama de conciencia de la cual forman parte. En otras palabras, es en función de su pertenencia a una compleción de vivencias que cada vivencia singular obtiene su determinación ontológica específica.

La consideración mereológica de la conciencia se relaciona, a su vez, con dos maneras de concebir el estudio de la conciencia. Por un lado, y concediendo razón a los psicólogos

²¹ En palabras de Husserl, “en la naturaleza de los contenidos y en las leyes a que están sometidos, se basan ciertas formas de enlace. Estas corren en múltiple modo de un contenido a otro, de una compleción de contenidos a otra, hasta que finalmente se constituye una totalidad unitaria de contenidos, que no es otra cosa que el mismo yo fenomenológicamente reducido. Los contenidos de la conciencia, como los contenidos en general, tienen sus modos legalmente determinados de unirse, de fundirse en unidades más amplias; y en tanto llegan a ser y son unidad, se ha constituido ya el yo fenomenológico o la unidad de la conciencia, sin que sea necesario además para ello un principio propio, el yo, sujeto de todos los contenidos y unificador de todos ellos una vez más” (Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, pp. 480-81). Sobre el papel del yo en la unidad de la conciencia y, en general, sobre el significado del yo en relación con la noción de vivencia, volveremos en el apartado 2.3.

²² Como han señalado algunos interpretes de Husserl (Serrano de Haro, *Fenomenología trascendental y ontología*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1990; Delamare, “The Rationalization of Consciousness: A Mereological Reconstruction of Husserl’s *Fifth Logical Investigation*”, en *Bulletin d’analyse phénoménologique*, XVII, 4, 2021, pp. 1-30), esta manera de caracterizar la conciencia supone la aplicación consciente por parte de Husserl de ciertos elementos de la teoría de los todos y las partes o mereología desarrollada en la Tercera Investigación Lógica. Desde el punto de vista de la mereología es posible explicar cómo surge algo así como una “compleción de contenidos” o “compleción de vivencias”, la cual responde al principio ontológico según el cual “cualquier todo, real o ideal, se articula como una compleción de contenidos ingredientes” (Serrano de Haro, *Fenomenología trascendental y ontología*, p. 210). Es también a partir de la explicación mereológica que se plantea la diferencia entre partes concretas y abstractas, la cual sirve a Husserl para explicar las relaciones de fundación o dependencia mutua que tienen lugar entre distintos tipos de vivencias (Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, p. 505).

²³ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, p. 504.

experimentales de la época, en el § 7 de la Quinta Investigación Lógica Husserl plantea que es posible investigar “genéticamente” las formas de enlace que dan lugar a la conciencia o yo, en cuyo caso se trataría de explicar “cómo nacen y mueren” las vivencias, así como “las formas y leyes causales de su formación y transformación”. En otras palabras, el análisis genético de la conciencia consistiría en averiguar “cómo los elementos psíquicos se reúnen para formar un yo y cómo, luego, se desarrollan y descomponen”.²⁴ Lo cierto es que, al plantearlo así, se está pensando el todo de la conciencia en continuidad con el todo extensivo de la realidad física;²⁵ en consecuencia, se asume que las vivencias tienen el mismo estatuto ontológico que las cosas, a saber, el de ser realidades físicas causalmente determinadas. Esto supone naturalizar la conciencia, asunto sobre el cual, como sabemos, Husserl será muy crítico en trabajos posteriores.²⁶

¿Cabe suponer entonces que el Husserl de *Investigaciones lógicas* se aproxima a un tratamiento realista de la conciencia, al sugerir que es posible partir de una ontología común para referirnos a vivencias y realidades físicas? Una posible respuesta consiste en señalar que la diferencia fundamental entre el estudio psicológico y fenomenológico de la conciencia consiste básicamente en una cuestión de método. En efecto, a diferencia del estudio genético de la conciencia, la aproximación “descriptiva” o fenomenológica tiene por objetivo investigar eidéticamente las vivencias, esto es, ateniéndose a sus “especies esenciales y formas de complejidad”; además, debe efectuarlo desde una perspectiva puramente inmanente, esto es, con independencia de la posible existencia empírico-real de las vivencias.²⁷ Estamos en la antesala del método fenomenológico, el cual será la gran innovación filosófica de Husserl frente a la psicología descriptiva de su maestro Brentano.²⁸

²⁴ Hua XIX/1, p. 370. La traducción es de García-Baró.

²⁵ Agustín Serrano de Haro, *Fenomenología trascendental y ontología*, pp. 239-40.

²⁶ La crítica a la naturalización de la conciencia se encuentra desarrollada sobre todo en *La filosofía como ciencia estricta* (Nova, Buenos Aires, 1973, pp. 49ss).

²⁷ Como advierte Burt Hopkins, es propio de la concepción fenomenológica de la vivencia el que esta no pueda abordarse por vía empírica. En palabras de Hopkins: “Husserl usa el término ‘vivencia’ (*Erlebnis*) para designar el tipo especial de ‘experiencia’ que abarca el tema en cuestión inicialmente revelado por el método fenomenológico. *Pertenece a la naturaleza específica de la vivencia que sea completamente inaccesible al método empírico y de hecho ininteligible para su epistemología.*” *Intentionality in Husserl and Heidegger. The Problem of the Original Method and Phenomenon of Phenomenology*, Springer, Dordrecht, 1993, p. 270. Las cursivas son mías.

²⁸ Para Dermot Moran, en las *Investigaciones lógicas* ya está operando el método fenomenológico, si bien Husserl no lo desarrolla explícitamente hasta 1907 con las lecciones que llevan por título *La idea de la fenomenología*. Esto significa que la distancia metodológica que separa a la fenomenología husserliana de la

Con todo, conviene problematizar el alcance de la concepción mereológica de la vivencia en el marco de las *Investigaciones lógicas*, puesto que, incluso si aceptamos la vía metódica como una posible salida al problema de la cosificación de las vivencias, sigue en pie la interrogante sobre el potencial explicativo de identificar la vivencia con el concepto de contenido. Y es que, como argumenta Konrad Cramer en su clásico ensayo *Erlebnis* de 1974,²⁹ la definición mereológica de vivencia como contenido, si bien es sólida a un nivel teórico o conceptual, no nos dice demasiado sobre el ser de la vivencia en cuanto tal. Para Cramer, lo que se echa en falta en la fenomenología temprana de Husserl es precisamente una *teoría del ser-vivencia* (*Theorie des Erlebtseins*), la cual debería partir de la siguiente constatación: “una vivencia no es vivencia en tanto contenido de conciencia, sino que ese contenido de conciencia es contenido en tanto vivencia”.³⁰

A este respecto, se podría cuestionar, por ejemplo, en qué medida las vivencias son efectivamente momentos discretos como quiere la concepción mereológica de la conciencia, esto es, hechos individuales que podemos representarnos con independencia de la realidad total y compleja que es la conciencia. Siguiendo a Landgrebe, al hablar de la vivencia en estos términos estamos asumiendo una interpretación típica de la psicología, según la cual es posible segmentar el curso de una vida en unidades atómicas con contornos espacio-temporales más o menos fijos, con lo cual la investigación psicológica se orienta básicamente a ofrecer un registro de dichas vivencias o estados subjetivos, presuponiendo su carácter individual.³¹

psicología brentaniana es patente desde un inicio. Moran, “Husserl’s critique of Brentano in the *Logical Investigations*”, en *Manuscrito. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XXIII, Núm. 2, 2000, pp.163-205.

²⁹ „Erlebnis. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie”, en Gadamer, H.-G. (ed.), *Stuttgarter Hegel-Tage*, Bonn, 1974, pp. 537-603.

³⁰ „Ein Erlebnis ist also nicht *qua* Inhalt des Bewusstseins Erlebnis, sondern jener Inhalt des Bewusstseins ist *qua* Erlebnis Inhalt“. *Ibid.*, p. 544.

³¹ “Siempre que la psicología habla de vivencias, se refiere a aquellos estados definibles mediante los cuales nos encontramos determinados. [...] *se trata de momentos de nuestro curso de vida que pueden delimitarse, fecharse y localizarse de una determinada manera*, que así nos comprendemos en un sentido en los discursos sobre el vivenciar, de tal modo que encontramos el ser de nosotros mismos interpretable en momentos que pueden delimitarse de una determinada manera. Nuestro ser se explicita en ellos mediante determinaciones que se pueden destacar individualmente” („Überall, wo in der Psychologie von Erlebnissen die Rede ist, sind damit solche bestimmt umgrenzbaren Zustände gemeint, durch die wir uns selbst bestimmt finden. [...] *es sich um bestimmt abgrenzbare, bestimmt datierbare und lokalisierbare Momente unseres Lebensverlaufes* handelt, dass wir uns also in den Reden von Erleben nach der einen Richtung in der Weise selbst verstehen, dass wir das Sein unser selbst in bestimmt abgrenzbare Momente auslegbar finden. Unser Sein ist in ihnen expliziert nach einzeln für sich herauszuhebenden Bestimmungen.“). Ludwig Landgrebe, *Der Begriff des Erlebens. Ein Beitrag zur*

Para Landgrebe, la concepción psicológica de la vivencia es reduccionista debido a que pierde de vista que el horizonte último de las vivencias no es la conciencia sino la totalidad de la vida (*Ganzen des Lebens*). Y es que, desde el punto de vista existencial o de “nuestra autocomprensión cotidiana” (*unseres alltöglich-natürlichen Selbstverständnisses*), no basta con tematizar las vivencias en términos de componentes de una estructura de conciencia abstracta; en cambio, se vuelve imprescindible dar cuenta de las vivencias en su concreción vivencial, esto es, de acuerdo a la posición que ocupan con respecto a la totalidad de nuestra vida o “conexión vivencial” (Dilthey), en un sentido ya no solamente psicológico-estructural sino más cercano a la pregunta existencial por el ser humano como totalidad. Para referirse a esta segunda acepción del término *Erlebnis*, Langrebe propone hablar de un *concepto existencial de vivencia*:

Nuestra autocomprensión natural-cotidiana trata de poner cada momento individual de nuestra vida en relación con su totalidad. En el hablar cotidiano del vivenciar, no sólo se expresa una interpretación de nuestro ser según momentos que pueden captarse individualmente, sino al mismo tiempo un examen de nuestro ser como totalidad, con la relación de sus momentos individuales con este todo. A este concepto de vivenciar, que expresa la dirección de nuestra autocomprensión hacia la totalidad de nuestro ser, hacia la totalidad de nuestra existencia, lo llamamos *concepto existencial de vivencia*, en contraste con el concepto psicológico.³²

Según el concepto existencial de vivencia, no debemos perder de vista el carácter situado y existencialmente —por no decir *vivencialmente*— relevante que conlleva hablar de *vivencia*, puesto que sólo de este modo es posible esgrimir un concepto de vivencia que se ajuste a nuestros intereses y disposiciones más elementales y, en último término, a la configuración holística de nuestro ser. La cuestión estriba en poder remontar desde la

Kritik unseres Selbstverständnisses und zum Problem der seelischen Ganzheit, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2010, pp. 20-21. Las cursivas son del autor.

³² „Unser alltöglich-natürliches Selbstverständnis sucht jeden einzelnen Moment unseres Lebens zu seinem Ganzen in eine Beziehung zu bringen. In den alltöglichen Momenten von Erleben kommt nicht nur eine Auslegung unseres Seins nach einzeln für sich erfassbaren Momenten um Ausdruck, sondern zugleich eine Auseinandersetzung mit unserem Sein im Ganzen, mit dem Verhältnis seiner einzelnen Momente zu diesem Ganzen. Wir nennen diesen Begriff von Erleben, in dem die Richtung unseres Selbstverständnisses auf das Ganze unseres Seins, auf das Ganze unserer Existenz zu Ausdruck kommt, in Unterschied vom psychologischen den *existenziellen Erlebnisbegriff*.“ *Ibid.*, pp. 22-23.

psicología de los datos mentales —o, en este caso, desde la mereología fenomenológica— a una teoría existencial de la vivencia.³³

Ahora bien, la mereología, aunque juega un papel determinante en el contexto de las *Investigaciones lógicas*, no es la última palabra de Husserl en relación con el concepto de conciencia. Con mayor relevancia, y con esto volvemos al problema de la definición originaria de la vivencia, la conciencia parece estar definida en función de su carácter temporal, esto es, al modo de *flujo temporal* o *corriente de vivencias*. Según la doctrina del tiempo en la primera edición de las *Investigaciones lógicas*,³⁴ la conciencia tiene la forma del tiempo inmanente, cuyo correlato serían ya no las vivencias en sentido psicológico, es decir, como contenidos psíquicos o estados mentales privados, sino vivencias determinadas temporalmente o *vivencias temporales*. La peculiaridad de las vivencias caracterizadas como *temporales* estriba en que son “unidades de variación”, es decir, que su unidad no es algo que podamos presuponer, sino el resultado de un proceso unitario y complejo denominado *conciencia interna del tiempo* —o *conciencia subjetiva del tiempo*, si nos atenemos a la primera edición de la obra. Se trata de un tipo de unidad que ya no se basa en la relación parte-todo, sino que corresponde a la organización dinámica de la conciencia según la cual el todo se recrea a cada instante, conforme a leyes de la inmanencia temporal. De ahí que, a partir de la segunda edición de la obra, Husserl se refiera a la conciencia en términos de *corriente de vivencias*.

En qué medida este planteamiento permite responder a la pregunta existencial por la totalidad de la vida, es asunto para otra investigación. Con todo, no hay duda que hablar de vivencia en términos de fenómenos temporales representa un cambio de perspectiva importante. En adelante, Husserl va a radicalizar esta idea, llegando incluso a identificar el concepto de vida con el concepto de tiempo. Lo cual nos indica que debemos buscar la definición originaria de vivencia en los análisis del tiempo inmanente.

³³ *Ibid.*, pp. 33.

³⁴ Me baso sobre todo en la doctrina de la conciencia del tiempo conforme a la primera edición de la obra, la cual está expuesta en un rincón del parágrafo 6 de la Quinta Investigación Lógica. Cf. Hua XIX/1, p. 369.

2.3. Vivencia y yo: entre la teoría no egológica de la conciencia y el *minimal self*

Otro elemento a considerar en relación con el primer concepto de conciencia que propone Husserl en la Quinta Investigación Lógica es la cuestión del yo puro. Como es sabido, el filósofo morava rechaza la teoría del yo puro de Natorp, básicamente por considerar que se trata de un mero postulado teórico que carece de evidencia fenomenológica. En palabras de nuestro autor: “no logro encontrar de ninguna manera ese yo primitivo, centro necesario de referencia”.³⁵

Frente a la teoría del yo puro, el argumento de Husserl es que el yo no es más que un objeto empírico entre otros, del cual tenemos noticia por medio de la percepción externa. “El yo en el sentido habitual es un objeto empírico; lo es el yo propio como lo es el extraño; y lo es todo yo como cualquier cosa física, una casa o un árbol, etc”.³⁶ Tesis que se complementa con aquella otra que señala que el yo no ocupa un lugar privilegiado ni determinante en relación con la unidad de la conciencia, siendo, por el contrario, idéntico a esta. “El yo no es nada peculiar que se cierne sobre las múltiples vivencias, sino que es sencillamente idéntico a la unidad sintética propia de estas”.³⁷

Por otro lado, la crítica a la teoría del yo puro de Natorp se relaciona con una concepción distinta de la vivencia o contenido. Husserl rechaza la idea de Natorp de que los contenidos de conciencia se definen en función de la referencia al yo,³⁸ puesto que esto implicaría, como el propio filósofo neokantiano lo llega a reconocer, hacer de los contenidos objetos trascendentes al yo.³⁹ Todo lo contrario de la postura de Husserl, la cual, como hemos visto, enfatiza el carácter inmanente de las vivencias.

³⁵ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, p. 485.

³⁶ *Ibid.*, p. 480.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Según las palabras de Natorp reseñadas por Husserl: “llamamos contenido a todo lo que está referido en la conciencia a un yo —cualquiera que sea, por lo demás, su naturaleza—. Esta referencia es manifiestamente una y la misma para todos los contenidos, por muy cambiantes que sean. Ella es propiamente la que constituye lo común y específico de la conciencia” (*Ibid.*, p. 484).

³⁹ “El yo, como *centro subjetivo de referencia* para todos los contenidos de que tengo conciencia, se halla frente a estos contenidos de un modo que no puede compararse con ningún otro... Ser yo no significa ser objeto, sino ser, frente a todo objeto, aquello para lo que algo es objeto.. Lo mismo cabe decir de la referencia al yo. *Algo es consciente*: significa que es objeto para un yo: este ser objeto no tolera que se le haga a su vez objeto” (*Ibid.*, p. 485). Nótese el énfasis en el carácter de “hallarse frente” (*gegenüber stehen*) o ser objeto (*Gegenstandsein*) asociado a la idea de contenido.

Sobre el rechazo a la teoría del yo puro en *IL* se ha señalado que implica la defensa de una “teoría no egológica de la conciencia”,⁴⁰ en el sentido de que precisamente las vivencias no se tematizan a partir de su aparecer frente a un yo, como propone Natorp, sino en función de su mero aparecer o mostrarse, el cual es previo e irreductible a toda atribución subjetiva. En palabras de Zahavi: “de acuerdo con Husserl, no hay un polo egoico idéntico puro al que todas las vivencias se refieren y comparten, y que condiciona su unidad. Por el contrario, las vivencias no son estados ni propiedades de nadie, sino hechos mentales que simplemente suceden”.⁴¹ En un sentido similar, Patocka habla del descubrimiento del “campo del mostrarse” en *IL*, el cual pone el énfasis en las estructuras de la conciencia; estructuras que, por principio, son irreductibles a toda instancia subjetiva o yoica. “Cuando [Husserl] habla de ‘vivencias’ y de su ‘carácter intencional’, escribe Patocka, no alude en el fondo a nada subjetivo en el sentido de lo yoico; en esta época ni siquiera reconoce un ego ‘puro’. Alude en realidad a estructuras en la esfera del aparecer, a estructuras, pues, que en cierto sentido son de nuevo ‘objetivas’, sólo que se refiere a ellas con una terminología tomada en gran parte de Brentano”.⁴²

Desde esta perspectiva, quedaría estipulado que las vivencias se agotan en su aparecer, en un sentido fundamentalmente preegológico, y en donde la automanifestación de la vida de conciencia o vivenciar fenomenológico es, en todo caso, el referente último en relación con el aparecer de las vivencias.

Por otro lado, hemos señalado que, en el planteamiento original de Husserl, el yo no tiene ninguna influencia en el modo en que las vivencias se entrelazan entre sí para dar lugar a una determinada unidad de conciencia, o al menos no una que podamos describir fenomenológicamente. “La relación en la que pensamos que están las vivencias con una conciencia que las vive, un individuo psíquico o yo, no remite a *ningún dato fenomenológico peculiar*”.⁴³ ¿A qué viene a cuento, entonces, la identificación que hace el fenomenólogo entre conciencia y yo, la cual corresponde a la primera definición de conciencia (*IL* V, §§ 2-

⁴⁰ Dan Zahavi, “The Three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen*”, en *Husserl Studies*, 18, 2002, pp. 52-55. Cf. también del mismo autor *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, The MIT Press, London, 2005, pp. 31ss.

⁴¹ “...de acuerdo con Husserl, no hay un polo de ego idéntico al que todas las vivencias se refieren y comparte, y que condiciona su unidad. Por el contrario, las vivencias no son estados o propiedades de nadie, sino sucesos mentales que simplemente ocurren”. Zahavi, “The Three Concepts...”, p. 52.

⁴² Jan Patocka, *El movimiento de la existencia humana*, Encuentro, Madrid, 2004, p. 102.

⁴³ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, p. 480.

4) que estamos tratando? Una posible respuesta, en el marco de la primera edición de la obra, es que el yo, en tanto realidad empírica, es el punto de encuentro de la dimensión física y psíquica de la conciencia. Específicamente, desde el punto de vista físico, el yo, o más precisamente, el cuerpo del yo, constituye el sustrato físico en el que se funda la complejidad de las vivencias.⁴⁴ Precisamente la psicología de orientación genética tomaría como punto de partida esta imbricación estrecha entre el cuerpo del yo empírico y la conciencia. Desde esta perspectiva, el yo o la conciencia encarnada se concibe como el producto de relaciones causales entre vivencias (por tanto, comprendidas también éstas en sentido empírico), siendo el yo precisamente la expresión del aspecto cósmico o real de la conciencia. Así lo reconoce Husserl cuando señala: “para nosotros, el yo no es sino la ‘unidad de la conciencia’, el ‘haz’ de las vivencias o, mejor aún, la unidad continua y cósmica que se constituye en las vivencias que pertenecen a un ‘yo’ porque está exigida según ley por la peculiaridad específica y causal de estas vivencias”.⁴⁵

En cambio, desde el punto de vista psíquico, se trata de atenernos a las relaciones psíquicas que tienen lugar entre contenidos o vivencias, para lo cual es preciso poner entre paréntesis la dimensión corporal del yo así como el yo empírico en general, limitándonos a “el yo puramente psíquico”.⁴⁶ Precisamente, en este deslinde metodológico de la dimensión empírica de la conciencia, se encuentra el motivo de la desconexión de la actividad del yo de la esfera originaria de las vivencias. Es también debido a esta distinción entre el aspecto físico y el aspecto psíquico de la conciencia que se comprende la no originalidad del yo, es decir, su carácter derivado, pues, en tanto realidad empírica, es secundario respecto de la dimensión primera o estructural de la conciencia.

Hasta ahora hemos visto que, por una parte, Husserl rechaza cualquier injerencia del yo puro en relación con la dinámica vivencial, mientras que, por otra parte, identifica la

⁴⁴ Como señala Serrano de Haro, “la complejidad de la conciencia corresponde a la de un estrato fundado”. Y es que “para el análisis psicológico-descriptivo el carácter de todo relativo íntegro no recae en la conciencia, sino en el ‘yo empírico’ o ‘yo fenoménico’. Expresado más sencillamente, recae en la ‘persona empírica’, en el hombre”. Específicamente, “La base fundante de este todo relativo íntegro proporcionala, como la de cualquier todo fundado, un sustrato físico: ‘el cuerpo del yo que, como cosa física, aparece igual que cualquier otra’. En esta cosa física se funda ‘un cuerpo vivo’, y, sobre el cuerpo vivo, cobra realidad el ‘yo psíquico’ o ‘yo espiritual’. El curso de las vivencias intencionales, el yo fenomenológico, es entonces, de acuerdo con las *IL*, la vertiente manifiesta a la intuición y descripción, la vertiente accesible a la experiencia inmediata, de este yo psíquico” (*Fenomenología trascendental y ontología*, pp. 240-41).

⁴⁵ Hua XIX/1, p. 390. Traducción inédita de M. García-Baró conforme a la primera edición.

⁴⁶ Hua XIX/1, p. 364.

unidad de la conciencia con la idea de yo (entendiendo en este último caso al yo como la dimensión empírica de la conciencia). En ambos casos, estamos ante lo que podríamos denominar una teoría no egológica de las vivencias, en el sentido de que el yo ocupa un lugar más bien secundario en relación con la esfera de las vivencias, no es un elemento estructural de estas. La pregunta que surge enseguida es: ¿esto significa que, para el Husserl de *IL*, las vivencias son, por definición, una especie de entidades anónimas, impersonales, asubjetivas? ¿Cómo conciliar esto con las múltiples alusiones de Husserl en *IL* a expresiones como “vivencias del yo” (*Icherlebnisse*), “vivencias subjetivas” (*subjektive Erlebnisse*) o “vivencias propias” (*eigener Erlebnisse*), lo cual parece sugerir una cierta impronta subjetiva a la base de estas?

En efecto, en su dimensión más básica, las vivencias parecen tener una constitución fundamentalmente preegológica, en el sentido de que su unificación tiene lugar en un registro pasivo, es decir, previo a la entrada en escena del yo. Esto resulta cierto si nos restringimos a la esfera de las vivencias como esfera primordial del aparecer, tal como han destacado autores como Zahavi y Patocka. Ahora bien, desde el punto de vista del problema de la intersubjetividad, no parece factible prescindir del estrato egológico. Como el propio Husserl advierte muy pronto, y este parece haber sido uno de los motivos principales que lo llevaron replantear su posición inicial respecto al yo puro,⁴⁷ la cuestión de la dimensión egológica de las vivencias se vuelve crucial cuando intentamos explicar el problema de las relaciones intersubjetivas. Esto básicamente debido a que, si las vivencias son anónimas, no hay modo de distinguir entre vivencias propias y ajenas.

Para autores como Dan Zahavi, quien sigue muy de cerca los planteamientos de Husserl, entre otros fenomenólogos, las vivencias son impensables sin la dimensión subjetiva o perspectiva en primera persona. “Las vivencias deben siempre ser dadas desde una perspectiva en primera persona, de otro modo ellas no serían vivencias”.⁴⁸ Esta tesis se relaciona con la teoría del *minimal self* según la cual el sí mismo o *self* es un elemento

⁴⁷ El antecedente de este cambio de posición se suele ubicar en las lecciones denominadas *Problemas fundamentales de la fenomenología* de 1910 (Hua XIII). Cf. László Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Springer, Dordrecht, 2007, pp. 142-151; Dan Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, pp. 45-46. Estos autores se remontan, a su vez, al estudio pionero de Eduard Marbach titulado *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls* (Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974).

⁴⁸ Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, p. 125.

constitutivo de toda vivencia, toda vez que, si algo caracteriza a las vivencias frente a otro tipo de fenómenos es su carácter autoreferencial o subjetivo, es decir, el hecho de que no son vivencias en abstracto sino vivencias de un sujeto en particular. En este sentido, las vivencias se caracterizan por su carácter de autodonación, en donde el “auto” no refiere a una instancia superior sino que está implícito en la dinámica vivencial misma. En palabras de Zahavi: “el sí mismo no es algo que se opone al flujo de conciencia, sino que, más bien, yace inmerso en la vida de conciencia, es una parte integral de su estructura”.⁴⁹

Ya hemos señalado que en *IL* predomina la teoría no egológica de la conciencia. ¿Hay alguna excepción que permita conciliar de algún modo esta postura con la teoría del *minimal self* en el contexto de las *IL*? La clave se encuentra, a nuestro juicio, en el empleo husserliano del término “vivencias propias” (*eigener Erlebnisse*). En un primer sentido, que coincide con la denominación de vivencia en sentido popular, el fenomenólogo introduce esta expresión para referirse a la experiencia inmediata que tiene el yo de sus propios contenidos o vivencias. Se habla entonces de una cierta “referencia empírica” dirigida a las “vivencias propias”.⁵⁰ En un sentido similar, en la Primera Investigación Lógica, Husserl se refiere a la dimensión subjetiva o vivencial primera en que tiene lugar la notificación de la existencia de vivencias, a saber, la conciencia individual que “vive” o es consciente de manera inmediata de sus propios contenidos. Este uso del término “vivencias propias” será empleado también en sentido fenomenológico, a partir del concepto de percepción interna, el cual Husserl caracteriza precisamente como “percepción de vivencias propias”.⁵¹ Pues bien, me parece que en este uso del término “propio” se anticipa aquello que en *Meditaciones cartesianas* Husserl caracteriza precisamente como la “esfera de lo propio” (*Eigenheitsphäre*),⁵² la cual es compatible con la dación en primera persona que propone Zahavi y que es condición de la experiencia intersubjetiva.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, p. 485.

⁵¹ *Ibid.*, p. 481.

⁵² Cf. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, Tecnos, Madrid, 2009, pp. 125-132.

2.4. Vivencia y percepción interna. Sobre el carácter preaperceptivo de las vivencias

Según el segundo concepto de conciencia propuesto por Husserl al comienzo de la Quinta Investigación Lógica, ésta consiste en la “percatación interna de las vivencias psíquicas propias” (*inneres Gewährwerden von eigenen psychischen Erlebnissen*),⁵³ o simplemente percepción interna. Husserl introduce el concepto de percepción interna, el cual retoma de su maestro Brentano, aunque dotándolo de un nuevo significado, para caracterizar el modo en que tenemos noticia en primera instancia y de manera inmediata de nuestra vida de conciencia. De este modo, el filósofo moravo recupera uno de los motivos centrales de la psicología moderna, a saber, el estudio de aquello que Patočka denomina “las posibilidades de la aprehensión de nuestra vida espiritual interior”, también caracterizado como “hecho de la autoobservación”.⁵⁴

Al decir de Husserl en el § 5 de la Quinta Investigación Lógica, la percepción interna es un tipo especial de percepción que “acompaña” (*begleiten*) a las vivencias, la cual tiene además la propiedad de estar “referida a ellas como sus objetos (*auf sie als ihre Gegenstände bezogen*), ya en general, ya en ciertas clases de casos”.⁵⁵ Lo anterior remite a la posición de Brentano en la *Psicología* según la cual la percepción interna no es un segundo acto que se añada a la vivencia de origen, lo cual implicaría un argumento circular; por el contrario, la percepción interna constituye un rasgo característico de toda vivencia, en función de la cual ésta se concibe como vivida o consciente, supuesto su carácter inmanente. De este modo, señala Husserl refiriéndose a la posición de Brentano, “el curso de las vivencias internas es a la vez, pues, un curso continuo de percepciones internas, pero que son una sola cosa, de un modo particularmente íntimo, con las respectivas vivencias psíquicas”.⁵⁶ Ahora bien, para Husserl esto último resulta particularmente cuestionable, pues no hay modo de demostrar

⁵³ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, p. 475 (Hua XIX/1, p. 356).

⁵⁴ En palabras de Patočka: “No es posible percatarse de qué manera se llega a recoger la vivencia. Con todo, *la observación de uno mismo es un hecho*. Podemos tener diferentes intuiciones de esa vivencia en sí, diferentes intuiciones de la autoaprehensión consciente y autocontemplativa. De lo que aquí se trata es de los resultados de la autoobservación, o sea, de una intuición contemplativa del conocimiento de las vivencias que ya hemos tenido”. *Introducción a la fenomenología*, Herder, Barcelona, 2005, p. 30. Las cursivas son mías.

⁵⁵ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, p. 481.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 768.

fenomenológicamente la acción continúa de la percepción interna en los términos de Brentano.⁵⁷

Conviene, por tanto, revisar cuál es la posición de Husserl respecto al problema de la percepción interna. Se trata de un asunto de primera importancia en relación con la caracterización husserliana de la conciencia a la altura de 1901, pues como el mismo Husserl reconoce al comienzo del § 6 de la Quinta Investigación Lógica, el de percepción interna es el concepto de conciencia “más originario” (*der ursprünglicher*), el “anterior en sí” (*der an sich früher*), en el sentido de que la percepción interna es condición de posibilidad de la inmanencia fenomenológica. Atender al concepto de percepción interna también nos permitirá profundizar en la concepción husserliana de la vivencia, esta vez desde el punto de vista de la aprehensión intuitiva que la trae a la presencia.

Según la definición propuesta por Husserl, la percepción interna debe entenderse, ante todo, como percepción adecuada, esto es, darse evidente de las vivencias ante la conciencia.⁵⁸ Evocando el gesto cartesiano del recurso a la evidencia del *ego cogito*, Husserl considera que la percepción interna puede aportarnos el mismo tipo de evidencia apodíctica que propone Descartes, a condición de que radicalicemos el principio de inmanencia al punto de despojar a la conciencia y las vivencias de todo residuo de realidad empírica. Esta operación reductiva, como sabemos, se apoya en la *epojé fenomenológica*, al menos a partir de 1907.⁵⁹ Pero, en el contexto de *Investigaciones lógicas*, tiene más bien el sentido de reinterpretar al *yo empírico* en términos de *ego cogito*; correlativamente, a las *vivencias* como *cogitationes*.

Para que sea posible la identificación entre percepción interna y percepción adecuada, Husserl señala que es preciso tomar distancia de la manera de entender la percepción interna a partir de su contraposición a la percepción externa, concepción grabada con un sinnúmero de malentendidos y que ha dominado la psicología y la teoría del conocimiento de la época, e inclusive permea la definición que da Brentano de esta.⁶⁰ Y es que, si bien en dicha tradición se propone una clasificación general de los objetos (cosas físicas, para el caso de la percepción externa; operaciones mentales, para el caso de la interna) y el tipo de orientación correspondiente a cada tipo de percepción (trascendente a la conciencia, para el caso de la

⁵⁷ *Ibid.*, p. 482.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 481-82.

⁵⁹ Cf. Husserl, *La idea de la fenomenología*, FCE, México, 2015.

⁶⁰ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, pp. 763-64.

percepción externa; inmanente, para el caso de la interna), resulta una delimitación errónea e infundada en la medida en que parte de una definición no aclarada de fenómeno, como ya hemos visto en el apartado 2.1; pero también es necesario clarificar el concepto mismo de percepción, como advierte Husserl en el famoso Apéndice a las *Investigaciones lógicas*.

Con el fin de evitar los equívocos derivados de postular una separación abstracta entre percepción interna y percepción externa, Husserl distingue entre percepción (*Wahrnehmung*) y apercepción (*Apperzeption*), restringiendo el concepto de percepción a la percepción interna.⁶¹ De ahí que señale: “La percepción interna significa el simple vivir conscientemente (*das schlicht-bewußte Erleben*) los actos psíquicos, los cuales son tomados en él como lo que son y no como lo que son *aprehendidos, apercibidos (was sie aufgefaßt, apperzipiert werden)*”. En cambio, “la percepción externa es apercepción” (*Äußere Wahrnehmung ist Apperzeption*),⁶² esto es, darse trascendente de la cosa a partir de la ejecución de un acto de aprehensión objetivante.

En qué medida lo anterior podría interpretarse como un ajuste de cuentas con la teoría de la conciencia interna de Brentano, es fácil advertirlo: por un lado, Husserl recupera y radicaliza el concepto de conciencia interna, convirtiéndolo en el paradigma de la captación de las vivencias en el horizonte de la temporalidad inmanente, con las reservas ya señaladas; por otro lado, Husserl critica a Brentano el hecho de que emplea un concepto acrítico de percepción —como “apercepción” más que como conciencia preaperceptiva o “simple vivir consciente”—, lo que supone perder de vista la dimensión fundamental del *vivenciar* fenomenológico, de naturaleza no transitiva, que es el auténtico sentido que cabe atribuir a la inmanencia de la conciencia y las vivencias.

Ahora bien, ¿cómo debemos entender la caracterización husserliana de la vivencia asociada a la percepción interna, entendiendo esta última como una cierta aprehensión intuitiva de carácter inmediato y no objetivante? Y más importante aún, ¿qué nos dice el concepto de percepción interna sobre la naturaleza misma de la vivencia?

Podría argumentarse, por ejemplo, que la consideración husserliana de la percepción interna implica ante todo un planteamiento metodológico en función del cual a toda vivencia,

⁶¹ En la primera edición de *IL* Husserl distingue, en cambio, entre percepción (*Wahrnehmung*) e interpretación (*Interpretation*), lo cual hace más claro el énfasis en el carácter intuitivo e inmediato de la percepción frente al carácter derivado de la captación objetivante asociada a la percepción externa.

⁶² *Ibid.*, pp. 770.

en tanto “estado disposicional” del sujeto, le corresponde un determinado juicio introspectivo, esto es, una determinada consideración subjetiva de segundo grado a partir de la cual aquello que “vive” el sujeto, sus *vivencias*, se presupone como un acervo de posiciones teóricas epistemológicamente redituables. Es lo que propone Christian Beyer cuando señala lo siguiente:

Pienso aquí en una variedad *disposicional* de las teorías superiores de la representación, según la cual un estado mental es una *vivencia* precisamente cuando el sujeto, a causa de este estado, estaría dispuesto al juicio (no inferencial) de que él mismo se encuentra precisamente en este estado, siempre que (ya) poseyera el concepto de tal estado.⁶³

Se trata de una interpretación, que, si bien resulta justa en términos epistemológicos (y no cabe duda que hay un interés epistemológico profundo a la base de los planteamientos de las *Investigaciones lógicas*), no responde a la pregunta por la naturaleza de la vivencia en cuanto tal, que es lo que aquí nos interesa.

Sería más apropiado afirmar, con Liangkang Ni, que la percepción interna, también denominada *protoconciencia* o *autoconciencia*, “no significa otra cosa que *el no objetivante tener consciente los actos mismos durante su ejecución*”.⁶⁴ Con lo cual la vivencia queda caracterizada, incluso previo a la puesta en marcha de la reflexión o juicio introspectivo, a partir de su aparecer mismo en el horizonte de la conciencia interna del tiempo. Y la percepción interna, por su parte, consistiría en la dinámica de la autoconciencia vista desde la perspectiva del sujeto *vivenciente* o dimensión de automanifestación de las vivencias. Así lo considera De Warren cuando señala que “la percepción interna describe, si bien ‘ingenuamente’, la *subjetividad de la experiencia*, a saber, ese ‘a quien’ todos los fenómenos —incluso de nosotros mismos— aparecen”.⁶⁵

⁶³ Christian Beyer, “Husserls Konzeption des Bewußtseins“, en Cramer, Beyer (eds.), *Edmund Husserl 1859-2009. Beiträge aus Anlass der 150. Wiederkehr des Geburtstages des Philosophen*, Berlin, De Gruyter, 2011, p. 44. Las cursivas son de Beyer. Dan Zahavi ha denunciado las paradojas inherentes a las teorías metarepresentacionales de la conciencia como la que propone Beyer (Cf. *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Northwestern University Press, Evanston, 1999).

⁶⁴ „Das hier genannte ‚innere Wahrnehmen‘, das Husserl auch als ‚Urbewußtsein‘ oder ‚inneres Bewußtsein‘ oder ‚Selbstbewußtsein‘ bezeichnet, meint nicht anderes als *das ungegenständliche Bewußthaben des Aktes bei seinem Vollzug*.“ Liangkang Ni, „Urbewußtsein und Reflexion bei Husserl“, *Husserl Studies* 15, 1998, p. 78. Las cursivas son del autor.

⁶⁵ “...inner perception describes, however ‘naïvely’, the *subjectivity of experience*, namely, that ‘to whom’ all appearances —even of ourselves— appear”. Nicolas De Warren, “The Rediscovery of Immanence: Remarks

Cabe sugerir entonces que el concepto de percepción interna no debe interpretarse como un mero criterio epistemológico de verificación, siendo, por el contrario, la condición del aparecer inmanente de las vivencias. Esto supone un vínculo estrecho entre el darse preaperceptivo de las vivencias y la percepción interna, el cual sólo cobra sentido, como sabemos, en el contexto de la temporalidad inmanente, específicamente, en relación con el concepto de *conciencia interna del tiempo* o *conciencia absoluta*. De ahí que Husserl señale en las *Lecciones*: “vivencia significa dato (donación) de la conciencia interna, percepto íntimo”.⁶⁶

En efecto, en los análisis del tiempo inmanente entra en consideración otro concepto de percepción interna, el cual se refiere a la autocaptación de las vivencias por parte de la conciencia interna. En este sentido, la vivencia se define como el correlato de la conciencia interna, es decir, su percepto, a condición de que se comprenda aquí el *percibir* no como un acto transitivo, al modo de la percepción externa, sino como el proceso mismo de autoconstitución del flujo temporal. Se trata de un concepto de percepción interna que, en la medida en que se basa en el principio de inmanencia temporal o de la no transitividad de las vivencias, evita el regreso al infinito. En palabras de Husserl:

La vivencia presente, actual, duradera, es ya, como podemos advertir mediante un giro de la mirada, una “unidad de la conciencia interna”, de la conciencia del tiempo, y esta última es justamente conciencia perceptiva. “Percibir” no es aquí otra cosa que la conciencia tempoconstituyente con sus fases de retenciones y protenciones fluyentes. Por detrás de este percibir no hay a su vez otro percibir, como si este mismo flujo fuese de nuevo una unidad en un flujo. Lo que llamamos vivencia, lo que llamamos acto de juicio, de alegría, de percepción externa, y también acto de dirigir la mirada a un acto —que sí es una mención ponente—, son todos ellos unidades de la conciencia interna del tiempo; son, pues, perceptos.⁶⁷

Es importante advertir que, bajo la denominación de percepto íntimo, pasa a primer plano el problema de la definición de la vivencia. La vivencia es percepto íntimo en tanto *internamente percibida*. Esto quiere que la percepción, la conciencia, se definen como

on the Appendix to the *Logical Investigations*, en Daniel Dahlstrom (ed.), *Husserl's Logical Investigations*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2003, p. 156.

⁶⁶ Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002, p. 153.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 152.

internas en función del carácter inmanente y temporal de las vivencias que son su correlato, y no a la inversa.

De hecho, en algunos pasajes de las *Lecciones* Husserl sustituye el término de *percepción* por el de *sensación* (*Empfindung*) para referirse a la captación de las vivencias que lleva a cabo la conciencia interna.⁶⁸ Esto nos sugiere que, en cierto sentido, la percepción no es el criterio definitivo para caracterizar la dinámica vivencial; en cambio, la sensación parece más adecuada para definir la vivencia, pues remite a una lógica autoreferencial en donde el sentir y lo sentido se identifican.

Comoquiera que sea, no cabe duda que la inmanencia temporal es un elemento central en la concepción husserliana de las vivencias. En el siguiente capítulo vamos a profundizar en la caracterización temporal de las vivencias, así como en el papel central de la de percepción, y especialmente de la percepción temporal, en relación con el problema de la definición de la vivencia.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 128-129, 151.

Capítulo 3. El concepto de vivencia en los primeros análisis sobre la conciencia interna del tiempo

Como hemos visto en el capítulo anterior, Husserl se sirve del concepto de vivencia en *Investigaciones lógicas* como otra expresión para referirnos a aquello que Brentano denomina “fenómeno psíquico”, es decir, la vida de conciencia en su aparecer originario. Como rasgos característicos de toda vivencia destaca, por un lado, su modo de aparecer inmanente, el cual debe distinguirse del aparecer de las cosas en el mundo, de carácter trascendente; en relación con esta distinción se plantea, por otro lado, que la percepción interna, y no la apercepción asociada a la captación de objetos empíricos o percepción externa, constituye la vía de acceso a las vivencias. Hemos visto además que el concepto fenomenológico de vivencia da lugar a una teoría de la autoconciencia no constructiva, esto es, una teoría en la cual no se prejuzga teóricamente sobre el modo en que tenemos noticia en primera instancia de nuestras propias vivencias, ni sobre el ser de las vivencias mismas, sino que, por el contrario, se postula la inmediatez del vivenciar como un hecho primordial.

Con todo, las *Investigaciones lógicas* no son la última palabra en relación con la teoría husserliana de la vivencia. A partir de 1905, en un periodo que se extiende hasta alrededor de 1917 (Hua X), Husserl elabora de forma sistemática la fenomenología del tiempo, lo cual tiene una repercusión directa en su comprensión de la conciencia y la vivencia. Y es que, a raíz de los análisis del tiempo, la conciencia pasa a ser pensada como una estructura dinámica; las vivencias, por su parte, pasan a ser concebidas como datos inmanentes constituidos temporalmente. De ahí que Husserl señale: “Toda la fenomenología que yo tenía a la vista en *Investigaciones lógicas* era una fenomenología de las vivencias en el sentido de datos de la conciencia interna”.¹

En este capítulo me propongo analizar el modo en que Husserl tematiza el concepto de vivencia en el contexto de los primeros análisis sobre la conciencia interna del tiempo. Me interesa mostrar la continuidad con el planteamiento de las *Investigaciones lógicas* pero, sobre todo, las novedades que introduce el nuevo planteamiento en relación con la

¹ Husserl, *Lecciones*, p. 152.

problemática de la vivencia. Se verá entonces que el concepto fenomenológico de vivencia no se agota en la denominación de “contenido” característica del discurso psicológico; en cambio, al ponerse en relación con fenómenos temporales, su significado cambia, refiriéndose más bien a algo dinámico y cambiante. En consecuencia, permite expresar con mayor fidelidad el modo de ser de nuestra vida de conciencia.

3.1. Vivencia como fenómeno temporal

Los análisis sobre la conciencia interna del tiempo son esenciales para comprender la concepción husserliana de la vivencia. Aunque el tema de la temporalidad inmanente ya aparece en escritos de la época de *Investigaciones lógicas*, e incluso anteriores, es hasta las *Lecciones* de 1905 que Husserl lo desarrolla en toda su complejidad.² Se trata de un tema fundamental para la fenomenología husserliana, debido a que a partir de él se aborda no sólo la descripción de la experiencia de objetos temporales, sino también la reflexión sobre el modo de ser de la conciencia misma. Precisamente, en relación con esta última vertiente de los análisis sobre la temporalidad inmanente, cobra interés el concepto de vivencia, por tratarse de la instancia en la cual se concreta la actividad de la conciencia interna del tiempo. En este sentido, la vivencia se identifica con la denominación de *fenómeno temporal inmanente*.

En la Introducción a las *Lecciones*, Husserl plantea como condición para acceder al ámbito de la temporalidad inmanente la desconexión del tiempo objetivo.³ Esta operación consiste básicamente en excluir del análisis cualquier residuo de tiempo objetivo, es decir, el tiempo que existe realmente, más allá del sujeto, del cual se encargan las ciencias empíricas. Gracias a esta desconexión el análisis fenomenológico puede enfocarse en el estudio del

² La fenomenología del tiempo de Husserl se desarrolla en varias etapas. Los primeros análisis, que son los que aquí nos interesan, se remontan a 1893 y llegan hasta 1917, y están contenidos en el volumen X de Husserliana (hay otros desarrollos menores en volúmenes como Hua XXIII, Hua XXIV). Por lo que se refiere al texto conocido como *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (apartado A de Hua X), consiste en la versión preparada por Edith Stein de un libro homónimo publicado en 1928 a partir de los manuscritos del filósofo alemán. Se trata de un volumen compuesto por textos de diferentes épocas, modificados y ordenados libremente por la editora, si bien el núcleo fundamental de dicho libro corresponde a un manuscrito, o una sección de un manuscrito, de 1904/5 sobre teoría del conocimiento. En este manuscrito se encontraría “el primer gran intento de formulación sistemática del tema [de la conciencia del tiempo]”. Luis Niel, “Los laberintos de la conciencia interna del tiempo”, en Serrano de Haro (ed.), *Guía Comares de Husserl*, Comares, Granada, 2021, p. 123. De ahí la importancia de remitirnos a las *Lecciones* de 1905 como momento inaugural de la reflexión sobre el tiempo.

³ Husserl, *Lecciones*, pp. 26-30.

tiempo tal como es vivido por la conciencia, también llamado tiempo inmanente o subjetivo. “Asumimos... un tiempo que existe pero que no es el tiempo del mundo de la experiencia, sino el *tiempo inmanente* del curso de la conciencia”.⁴ Cabe aclarar que esta desconexión no implica que la fenomenología renuncie a explicar el tiempo objetivo, o más bien, a dar cuenta de la relación de las vivencias con el tiempo objetivo y de la posición que ocupan éstas en él. Se trata, en cambio, de un recurso metodológico que permite aislar la temporalidad inmanente como un ámbito de estudio independiente.

Con el ascenso de la temporalidad inmanente pasa a primer plano también la cuestión de las vivencias.⁵ *Vivencia* se emplea en este contexto como otro modo de referirnos a los fenómenos del tiempo inmanente, a condición de asumirlos en su índole propia, es decir, con independencia del tiempo objetivo. En palabras de Husserl: “nos interesan las *vivencias* de tiempo. El que ellas mismas estén determinadas objetivamente en el tiempo, el que *formen parte del mundo de cosas y de sujetos psíquicos* y tengan en él su lugar, *su eficacia causal*, su ser y su nacimiento empíricos, nada de esto nos incumbe, de ello nada sabemos”.⁶ Esta afirmación de Husserl nos sugiere que el análisis fenomenológico del tiempo inmanente puede entenderse también como estudio de las vivencias de tiempo. La particularidad de este enfoque está en que, a diferencia de investigaciones psicológicas o de otra índole, se asume a las vivencias en su carácter inmanente, el cual consiste en prescindir de toda conexión con la realidad empírica, y especialmente de la conexión con el tiempo objetivo.⁷

⁴ *Ibid.*, p. 26. Las cursivas son de Husserl.

⁵ En su estudio *Husserl and the Promise of Time*, Nicolas De Warren identifica en los análisis fenomenológicos del tiempo un cierto predominio de la vivencia como vía de acceso a lo trascendental, la cual se remontaría a la influencia de Brentano. “La vía brentaniana (es decir, mediante la psicología intencional) abre la subjetividad como un campo de experiencias o daciones. Subjetividad es aquí concebida como la *concreción de la experiencia*, o ‘vivencia’.” De Warren, *Husserl and the promise of time. Subjectivity in Transcendental Phenomenology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 29. Incluso señala que la vía brentaniana es la más significativa (otras vías posibles son la kantiana o idealista y la cartesiana o egológica), pues tiene que ver con los problemas últimos de la fenomenología como es la relación entre subjetividad trascendental y temporalidad. *Ibid.*, p. 30.

⁶ Husserl, *Lecciones*, p. 31. Las cursivas son de Husserl.

⁷ Husserl caracteriza el estudio empírico de las vivencias de tiempo del siguiente modo: “En consideración *objetiva* puede tener toda vivencia, igual que todo ser real o todo momento entitativo real, su lugar en el tiempo objetivo uno y único; también lo tendrá, pues, la propia vivencia de percepción del tiempo y de representación del tiempo. Hay a quien puede interesar determinar el tiempo objetivo de una vivencia, incluido el de una vivencia que constituye tiempo. Puede incluso ser una investigación de interés el fijar cómo se relaciona el tiempo que una conciencia pone como objetivo, con el tiempo objetivo real: si las estimaciones de los intervalos temporales corresponden a los intervalos de tiempo objetivamente reales, o si divergen de ellos, y cuánto. Pero éstas no son tareas de la fenomenología”. *Ibid.*, p. 26.

Estamos de nuevo, si bien con otros términos, ante la crítica al concepto psicológico de vivencia visto en el apartado 2.1. Al respecto conviene notar que en esta ocasión la defensa que hace Husserl del concepto fenomenológico de vivencia no sólo implica su carácter inmanente, como habíamos visto antes, sino que aparece vinculado estrechamente con la cuestión de la temporalidad. Este vínculo estrecho entre inmanencia y temporalidad será decisivo para la configuración del concepto fenomenológico de pasividad, y con ello, la posibilidad de explicar la conciencia y las vivencias en términos dinámicos. Es lo que Elizabeth Behnke denomina el “punto de vista funcional”.⁸ Para los fines de este estudio interesa tan sólo subrayar la idea de la inmanencia temporal a la base del concepto de vivencia.

Pero, ¿qué implica que la vivencia quede circunscrita al horizonte del tiempo inmanente? En una primera instancia, que se identifica con el concepto mereológico de vivencia (Cf. apartado 2.1), la inmanencia designa el hecho de que las vivencias forman parte de un todo de conciencia dado. Como aclara Serrano de Haro, “el término ‘inmanencia’ vale en primera instancia como un indicador general de la pertenencia efectiva, de la inclusión real. Sirve para designar la existencia de una determinada parte, o de una pluralidad de partes, en el seno del todo en que ellas residen”.⁹ Este uso del concepto de inmanencia, de carácter ontológico y en extremo homogeneizante, se complejiza al considerar la dimensión temporal de la conciencia. Y es que, con el arribo del problema de la temporalidad inmanente, se vuelve cuestionable el presupuesto de que las vivencias coexisten armónicamente al interior de la conciencia o de la corriente de vivencias bajo una lógica abstracta de partes-todo, prescindiendo de tematizar su dimensión temporal.¹⁰ En cambio, asumir el problema de la temporalidad de las vivencias nos lleva a considerar los diferentes elementos implicados en el devenir temporal de la vivencia, su constante transfiguración. Como explica Serrano de Haro:

⁸ Cf. Behnke, “La vida operativa”.

⁹ Serrano de Haro, *Paseo filosófico en Madrid*, p. 137.

¹⁰ Atender al carácter temporal de las vivencias constituye por sí mismo un avance respecto al planteamiento de *IL*. Y es que, como señala Rudolf Bernet („Einleitung”, en Edmund Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1983-1917)*, Meiner, Hamburg, 1985, pp. XX-XXI), en las *IL* Husserl opera con el “presupuesto idealizante” según el cual la temporalidad de las vivencias se reduce a “la simultaneidad de momentos de presente actuales”. De este modo, continúa Bernet, “los diferentes actos que son llevados a formar una unidad sintética, así como el acto fundador de unidad de la síntesis, se mueven en una esfera de la simultaneidad que despierta la apariencia de que estos actos son daciones fenomenológicamente atemporales”.

Una vivencia no es sólo un suceso intransferible, sino un suceso ocurriéndome en vivo al transfigurarse la secuencia temporal en la que existe; no es un mero episodio parcial, un dato ingrediente en mi existir consciente, sino un dato que, para llegar a serlo, ha de desplegar ‘a sabiendas’ su temporalidad, ha de estar dándoseme. El existir de la vivencia en un momento de la vida, y con ello su inserción intransferible en el flujo global, requiere de las impresiones que determinan el latido de la actualidad; y esta determinación, que da forma temporal, va por principio de la mano del atestiguamiento o alumbramiento de lo que llena el ahora vivo. Así[...] toda vivencia adquiere existencia al mismo tiempo —nunca mejor dicho— que se hace consciente impresionando los ahora sucesivos y distendiéndose por el presente vivo de las colas retencionales y protencionales.¹¹

La cita anterior ofrece una caracterización general del concepto fenomenológico de vivencia en perspectiva temporal. Destaca el tránsito del carácter abstracto de la vivencia como mero dato ingrediente, a su concreción en el nexo de actualidad constituido por los términos de impresión y ahora vivo. Asimismo, su correspondiente desplazamiento hacia el pasado y su proyección al futuro representado por los términos de *retención* y *protención*, respectivamente. En definitiva, el esquema retención-impresión-protención es la descripción fenomenológica más básica del devenir temporal de la vivencia.

Pero además, la condición temporal de la vivencia se revela en su carácter de dación originaria en el marco de la conciencia interna del tiempo. Esto significa, a juicio de Serrano de Haro, que la vivencia es originariamente *vivida*, es decir, acontece o es dada de forma consciente, previo a toda consideración reflexiva y a toda objetivación. “Vivir es hacer la experiencia adecuada de mi vida en curso, y cada vivencia es por ello fenómeno cumplido, autocumplido; es un aparecer-siendo, un darse-dándoseme”.¹² Toda vivencia ciertamente se estructura en actos de distinto grado de complejidad, desde las experiencias sensibles más elementales hasta los juicios matemáticos, en función de su articulación a partir de componentes vivenciales y objetuales diversos. Pero, al mismo tiempo, y esta es acaso la definición más justa de lo que significa la palabra *Erlebnis* en el contexto de la fenomenología husserliana, toda vivencia acontece como fenómeno cumplido o autoconsciente en el marco de la conciencia interna del tiempo. “Ser vivencia es autoaparecer a la conciencia interna del tiempo”.¹³ Esto sugiere que, en el contexto de los análisis del tiempo inmanente, el aparecer

¹¹ Serrano de Haro, *Paseo filosófico en Madrid*, pp. 138-139.

¹² *Ibid.*, p. 139.

¹³ *Ibid.*

de la vivencia (su aparecer específico, de carácter no transitivo o autoevidente) viene a coincidir con su disposición temporal (inmanente).

En resumen, al introducir la cuestión de la temporalidad en el estudio de la conciencia y las vivencias, el concepto de inmanencia se ve enriquecido. De designar una estructura abstracta, la inmanencia pasa a fungir como la explicación de la dinámica vivencial misma, su condición de devenir temporal y autoaparecer. Se advierte así cómo, en los análisis de la conciencia interna del tiempo, “la condición inmanente deja de ser una caracterización ontológico-general, parangonable con otras totalidades individuales, para pasar a designar en exclusiva la esencia de la vida consciente”.¹⁴

3.2. Aspectos de la temporalidad vivencial

La definición de las vivencias como fenómenos temporales implica, entre otras cosas, que la temporalidad no es un añadido externo a ellas ni algo que podamos dar por supuesto.¹⁵ Por el contrario, el análisis fenomenológico debe llevarnos a descubrir la temporalidad que es constitutiva de la vivencia y que la dota de un carácter de originariedad particular.

Para dar cuenta de la temporalidad de la vivencia en el contexto de la primera fenomenología del tiempo, Husserl recurre a diferentes términos y esquemas explicativos, los cuales van cambiando dependiendo de la época en que fueron redactados los textos que estamos considerando. Así, por ejemplo, no es el mismo uso del concepto de vivencia que encontramos en los textos anteriores a 1909 (época en que se tiende a identificar la vivencia con el polo subjetivo de la correlación o *tiempo subjetivo*), que el que encontramos en textos posteriores a 1909 (en donde *vivencia* se utiliza para referirnos tanto a los fenómenos temporales en su función constituyente de objetos temporales como a estos mismos fenómenos considerados desde el punto de vista del flujo absoluto, es decir, al modo de daciones originarias).¹⁶ Aunque ninguno de estos acercamientos es definitivo (incluso en la

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ En la primera edición de las *Investigaciones lógicas*, Husserl suele referirse a las vivencias como “vivencias presentes” (*präsenen Erlebnisse*). Cf., por ejemplo, Hua XIX.1, pp. 363, 365, 386. Pero, como hemos señalado antes (Cf. *infra*, nota 10), no hay en las *Investigaciones lógicas* un acercamiento al problema de la temporalidad de las vivencias, por lo cual podemos considerar que se trata de una mera indicación de que la vivencia debe guardar alguna relación con el presente más que el resultado de un análisis fenomenológico sobre el modo en que efectivamente la vivencia se inserta en el momento actual de la vida.

¹⁶ Es decir, el segundo y tercer nivel según el esquema propuesto por Husserl en el § 34 de las *Lecciones*.

fenomenología madura del tiempo (*Hua XXXIII, Hua Mat VIII*) el tratamiento de la temporalidad de las vivencias es distinto), nos da una idea del modo en que Husserl entendía la vivencia en los años posteriores a la publicación de las *Investigaciones lógicas*, concepción vinculada directamente con la pregunta por la temporalidad vivencial.

Una primera cuestión que hay que aclarar se refiere al carácter decursivo de la vivencia, es decir, al hecho de que la vivencia no sólo es condición de los objetos temporales, sino que ella misma, por su propia constitución, también transcurre en el tiempo o dura. “Es desde luego evidente que la percepción de un objeto temporal tiene ella misma temporalidad, que la percepción de la duración presupone ella misma duración de la percepción, y que la percepción de cualquier figura temporal tiene ella misma su figura temporal”.¹⁷ Se trata de una evidencia que, sin embargo, no había sido advertida o suficientemente aclarada por los pensadores anteriores. En particular, Husserl critica a autores como Brentano el hecho de que no aclaran el modo en que la vivencia transcurre en el tiempo; en cambio, se asume simplemente que la vivencia es un acto puntual y unitario, desde el cual es posible poner en relación dos o más momentos o fases temporales distintos para dar lugar al fenómeno de la sucesión. Es lo que Husserl denomina, siguiendo a William Stern, el *dogma de la momentaneidad*.¹⁸ Frente a ello, el análisis fenomenológico debe ser capaz de dar cuenta del modo en que efectivamente la vivencia se inserta en el tiempo.

Para explicar el carácter decursivo de la vivencia, Husserl toma como punto de partida el análisis de la percepción de objetos temporales (por ejemplo, la percepción de una melodía). Este análisis muestra que la percepción es en realidad un continuo, el cual se puede descomponer en “cortes transversales” (*Querschnitte*), y a cada uno de estos cortes le corresponde una serie de aprehensiones que se van sucediendo conforme al decurso del objeto. Es la síntesis de estas distintas aprehensiones la que hace posible la captación del objeto temporal como un todo.¹⁹ En otras palabras, la percepción temporal es un continuo unitario de aprehensiones individuales, cada una de las cuales corresponde a un punto temporal o fase por la que transcurre el objeto en su devenir temporal. En general, el análisis fenomenológico de la percepción agrupa las aprehensiones de tiempo en tres tipos: la *impresión*, por un lado, que es la percepción del ahora propiamente dicha, y sus respectivas

¹⁷ Husserl, *Lecciones*, p. 45.

¹⁸ *Ibid.*, p. 43.

¹⁹ *Hua X*, p. 231.

modificaciones temporales, por otro: la *retención* o aprehensión del momento recién pasado, y la *protención* o anticipación del momento futuro inminente.

Entre impresiones y modificaciones temporales existe la distancia correspondiente a su ubicación en la serie continua de aprehensiones, la cual, considerada en sí misma, plantea una primera distinción importante entre estos modos temporales. No obstante, comparten el hecho de que, a su modo, cada uno de estos modos decursivos es ya de suyo una intuición originaria de tiempo, es decir, la condensación del tiempo vivido en un momento individual efectivamente dado.

Ahora bien, y esta es la segunda cuestión a aclarar en relación con la temporalidad vivencial, toda vivencia guarda una relación esencial con el ahora vivo. Para Husserl, toda vivencia en sentido propio expresa un momento de la vida de conciencia presente o actual y, como tal, se identifica con la idea de *lo originario*. Esto se advierte sobre todo en el concepto de impresión. Por impresión hay que entender aquí el modo de aparecer que es propio de toda vivencia o contenido bajo la forma temporal de un ahora no modificado. En este sentido, la impresión es un momento vivencial que es anterior e incluso primario, si lo contrastamos con las modificaciones temporales que fundan los otros momentos temporales, de carácter secundario o derivado respecto del punto de ahora. “La impresión en el sentido más restringido, en oposición a la presentificación, debe concebirse como conciencia primaria que no tiene ya tras de sí ninguna otra conciencia en que ella fuese consciente. La presentificación, incluso la inmanente más primitiva, ya es, por el contrario, conciencia secundaria; presupone la conciencia primaria en que es impresionalmente consciente”.²⁰ Tenemos así indicada una diferencia fundamental: la impresión, en tanto conciencia primaria, es una forma de conciencia fundacional en la medida en que no tiene tras de sí otra conciencia que la haga posible y, en cambio, es condición de las presentificaciones; por su parte, la presentificación o conciencia secundaria depende de la impresión, y en esta medida es un estrato fundado. Esta diferencia también se puede expresar atendiendo al par de términos *Gegenwärtigung/Vergegenwärtigung*: la impresión es *Gegenwärtigung*, es decir, presencia originaria o conciencia presente, debido a su carácter de dación inmediata, no modificada; la presentificación (*Vergegenwärtigung*), como su nombre lo indica, es un tipo conciencia que se

²⁰ Husserl, *Lecciones*, p. 109. En adelante, adopto la palabra *presentificación* como traducción del término alemán *Vergegenwärtigung*.

caracteriza por ser una modificación temporal del presente vivencial que adopta la forma de lo no presente.²¹

No obstante, en otro orden de reflexiones, Husserl considera que toda vivencia, no sólo las impresiones sino incluso las modificaciones temporales asociadas a ellas, son una forma de conciencia presente. Así lo reconoce el filósofo moravo cuando, al reflexionar sobre la constitución pasiva de las vivencias, señala que: “Toda vivencia constituida o es impresión o es reproducción, y, como reproducción, es un *presentificar* o no lo es. En todo caso la vivencia es en sí misma un presente (inmanente) (*ein (immanent) Gegenwärtiges*)”²² En efecto, toda vivencia, al estar inserta en un flujo de conciencia y con independencia de su rendimiento temporal propio, representa una forma de actualidad vivencial o “presente inmanente” —no en el sentido del ahora del tiempo objetivo sino en relación con la temporalidad inmanente de la conciencia. El medio a partir del cual se da esta presencia originaria de las vivencias es la impresionalidad. “Todo presentificar está a su vez presente él mismo por medio de una conciencia impresional”. Por lo cual Husserl llega a la conclusión de que “en cierto sentido, todas las vivencias son conscientes por medio de impresiones o están impresas”.²³

Para comprender el sentido de estas afirmaciones es necesario remontarnos, aunque sea brevemente, a las consecuencias de la crítica y posterior superación del esquema aprehensión/contenido llevada a cabo por Husserl alrededor de 1909. En sus primeros escritos sobre el tiempo (1905-1909), el filósofo moravo pretende explicar la conciencia del tiempo a partir de la percepción de un objeto temporal, esta última entendida como el resultado de la “animación” de ciertos *contenidos sensibles* por parte de ciertas *aprehensiones* o *caracteres de acto*. Es decir: la percepción de un objeto temporal (por ejemplo, una melodía) tiene lugar cuando un contenido (una secuencia de sonidos dada) es constituido temporalmente por una serie de aprehensiones (continuidad formada por la percepción de un contenido en el modo del ahora más la captación del momento anterior en el recuerdo primario). En este contexto, dicho sea de paso, *vivencia* se refiere tanto a las

²¹ Como aclara Pedro Alves: “Si algo caracteriza la presentificación es justamente ese hecho de que ella no se dirige hacia lo que es constituido como realidad presente, sino precisamente a lo que es *dado* como no-presente, el hecho de que se ‘transporta’ hasta él o de tenerlo ‘ahora’ como ‘presencia’ de un pasado (o también de un llegar-a-ser)”. *Fenomenología del tiempo y de la percepción*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, p. 176.

²² Husserl, *Lecciones*, p. 108.

²³ *Ibíd.*

aprehensiones como a los contenidos, en la medida en que ambos caen en el rubro de las daciones del tiempo subjetivo o inmanente.²⁴

Lo cierto es que, con el avance de sus investigaciones, Husserl se percatará de que incluso previamente y con independencia de la ejecución de un acto perceptivo, toda vivencia ya ha sido constituida temporalmente. En palabras de Luis Niel: “Husserl se da cuenta de que la vida de nuestra conciencia y sus actos (perceptivo, imaginativo, categorial, etc.) se presentan siempre sobre la base de una sensibilidad fluyente *ya constituida* en un sentido temporal básico, en tanto unidad temporal de la conciencia, aun cuando no ejecutemos ningún acto”.²⁵ ¿En qué consiste dicha sensibilidad originaria? ¿Cuál es su papel en la constitución temporal de las vivencias?

Una primera clave interpretativa la encontramos en la distinción que hace Husserl al comienzo del texto de las *Lecciones* en la versión de 1928 entre tiempo sentido (*empfundenes Zeitliches*) y tiempo percibido (*wahrgenommenes Zeitliches*).²⁶ Por tiempo percibido hay que entender aquí el tiempo que se constituye a partir de la ejecución de determinados actos perceptivos, los cuales se explican fenomenológicamente a partir del esquema aprehensión/contenido. Lo cierto es que este esquema, y el concepto mismo de tiempo percibido, resultan insuficientes para dar cuenta del tiempo sentido, que es el tiempo que se constituye al nivel de la sensación (*Empfindung*), con anterioridad e independencia a la ejecución de actos perceptivos.²⁷ Al profundizar en el concepto de tiempo sentido, Husserl llega a la idea del flujo absoluto, cuya característica principal es precisamente que discurre al margen del tiempo perceptivo y, como tal, es condición de todo tiempo, no sólo el tiempo objetivo sino también de la temporalidad vivencial misma.

En el concepto de flujo absoluto o conciencia absoluta, característico de la fenomenología del tiempo posterior a 1909, si bien hay antecedentes previos, convergen las cuestiones del presente inmanente, la impresionabilidad y la sensación originaria. Para referirse al modo en que la conciencia absoluta constituye temporalmente las vivencias, Husserl

²⁴ “Datos fenomenológicos son las aprehensiones de tiempo, las vivencias en que lo temporal en sentido objetivo aparece. Fenomenológicamente dados están, asimismo, los momentos de la vivencia que de manera especial fundan la aprehensión de tiempo como tal, o sea, los contenidos de aprehensión que acaso sean específicamente temporales (eso que el innatismo moderado llama lo originariamente temporal)”. *Ibid.*, 27.

²⁵ Niel, “Los laberintos...”, p. 126.

²⁶ Husserl, *Lecciones*, p. 29.

²⁷ Cf. Niel, *op. cit.*

ensaya la posibilidad de definir dicha actividad constitutiva en términos de sensación. “El sentir (*Das Empfinden*) lo consideramos como la conciencia originaria del tiempo; en ella se constituye la unidad inmanente color o sonido, la unidad inmanente deseo, agrado, etc.”²⁸ En este sentido, las vivencias o unidades inmanentes quedan caracterizadas como contenidos primarios, o más precisamente, sensaciones primarias, ya que son el correlato de un sentir originario. Al sugerir que la conciencia absoluta opera como una especie de sensación originaria, de carácter preaperceptivo, se comprende que las vivencias no son objetos que ella constituye al modo de entes que le hacen frente, lo que supondría postular una mediación entre la conciencia y las vivencias. Por el contrario, la conciencia absoluta constituye las vivencias vivencias de manera inmediata, no trascendente, en una relación donde el sentir y lo sentido se identifican. Como tal, la conciencia absoluta representa una forma primitiva de autoconciencia.²⁹

Unas líneas más abajo del pasaje que estamos comentando, el fenomenólogo aclara que por sensación debemos entender una forma de presencia originaria o “conciencia que hace presente” (*gegenwärtigendes Zeitbewußtsein*). “Sensación es la conciencia del tiempo que hace presente. También la presentificación es un sentir, ella es presente, se constituye como unidad en la conciencia del tiempo que hace presente”.³⁰ A partir de la cita anterior podemos inferir que en cierto sentido las sensaciones primarias o vivencias son siempre actuales, pues en ellas la relación con el ahora o presente vivencial es fundamental. Esto se relaciona naturalmente con las modalidades temporales de los actos perceptivos, en donde la impresión es la *conciencia que hace presente* en sentido propio. No obstante, en la medida en que aquí se trata de la conciencia absoluta como sensación originaria, queda sugerido también que el carácter de actualidad o presencia originaria que es propio de las vivencias se desprende de su condición temporal inmanente, siendo la conciencia absoluta la que funda

²⁸ Husserl, *Lecciones*, p. 128.

²⁹ Compárese con la siguiente explicación de Pierre Keller: “La teoría husserliana de la conciencia del tiempo surge de un esfuerzo por entender cómo los actos de conciencia están ellos mismos constituidos como vivencias (*Erlebnisse*). Para dar sentido a los actos de conciencia, Husserl piensa que debemos remontar las vivencias a sus orígenes en la forma más inmediata de vivencia. Husserl asume que la forma más inmediata de vivencia son las sensaciones. Estas sensaciones no representan un objeto que es lógicamente distinto del tener una cierta experiencia sensible. Las sensaciones tiene, sin embargo, intimidad consigo mismas [Sensations are, however, self-intimating]. Ser una impresión implica una conciencia inmediata de una vivencia cualitativa. En tanto vivencias (*Erlebnisse*), son concientes a la persona que las tiene y, como tal, implican una forma de autoconciencia”. *Husserl and Heidegger on Human Experience*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 59.

³⁰ Husserl, *Lecciones*, p. 128.

dicha actualidad vivencial. Se trata, con todo, en el caso del flujo absoluto, de un tiempo en sentido impropio, pues en este caso no cabe emplear las mismas categorías con las cuales nos referimos al tiempo del mundo. Como señala Niel: “[el] flujo absoluto no está en el tiempo ni puede estarlo, en tanto es un eterno presente”.³¹

Otra manera en que Husserl se refiere al vínculo entre sensación y presencia originaria en el contexto del flujo absoluto es mediante el concepto de “impresión originaria” o “protoimpresión” (*Urimpression*). Por impresión originaria debemos entender aquí el origen del flujo temporal mismo, en el sentido de que es el momento en que un contenido es dado o aparece por primera vez ante la conciencia, dando con ello inicio a la dinámica de la constitución temporal. Para Husserl, esta operación se debe a la producción de modificaciones temporales (a saber, y en primer lugar, las retenciones y las protenciones a las que nos hemos referido antes) a partir de un momento de origen o impresión dada. Así, el flujo temporal queda definido del siguiente modo: “El continuo constituyente de tiempo es un flujo de constante producción de modificaciones de modificaciones.”³² Y es precisamente la impresión originaria la que da origen a esa producción de modificaciones. “La impresión originaria es el comienzo absoluto de esta producción, la fuente originaria de la que todo lo demás se produce sin cesar”.³³ Por otro lado, Husserl considera que este momento de impresionalidad de ciertos contenidos en la conciencia ocurre en un momento de actualidad vivencial o ahora, y todas las vivencias, debido a su carácter de protoimpresiones en el marco de la conciencia absoluta, tienen la propiedad de guardar dicho ahora. En ello estriba su carácter de originariedad. “El momento de origen es entonces, bien protoimpresión, bien proto-recuerdo, proto-fantasia, etc., según se trate, bien de la fuente originaria para el correspondiente ahora del contenido constituido, bien de las producciones espontáneas de conciencia en que la identidad de este ahora se conserva en el pretérito”.³⁴

En resumen, términos como impresión, sensación, presencia no son más que otras expresiones que Husserl ensaya, en el marco de la conciencia absoluta, para referirse a la dimensión temporal de las vivencias, es decir, el modo en que estas son dadas o aparecen de manera originaria, en donde lo *originario* (o también podríamos decir: *lo vivencial*) se

³¹ Niel, “Los laberintos”, p. 128.

³² Husserl, *Lecciones*, p. 120.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 121.

identifica con el tiempo subjetivo o inmanente. En otras palabras, vivencia y tiempo inmanente son conceptos que se definen mutuamente; esta implicación se ve concretada en conceptos como impresión, sensación y ahora vivencial.³⁵

Cabe incluso abrir la cuestión sobre el sentido de lo sensible/impresional mismo. En una conocida nota del texto de las *Lecciones* de 1928,³⁶ Husserl aclara que por sensación (*Empfindung*) debemos entender aquí algo muy distinto de la idea de lo sensual (*sensuell*), término que remite, sin duda, a la tradición empirista. En efecto, aunque pudiera parecer que, al recurrir a conceptos como impresión o sensación, la fenomenología del tiempo de Husserl recae en el sensualismo, de hecho su programa fenomenológico lo desarrolla en abierta oposición a dicha tradición.³⁷ En este sentido, pensamos que el concepto de impresión debe considerarse en un sentido amplio, puesto que hace referencia a cualquier tipo de aparecer vivencial, sea este de carácter sensible o no. Sirva como ejemplo de este carácter ampliado de la impresión la siguiente afirmación que se encuentra en el § 45 de las *Lecciones*: “la conciencia judicativa de un estado de cosas matemático es impresión”.³⁸

La reflexión husserliana sobre el aparecer vivencial se remonta a 1909. En algunos textos de la época,³⁹ Husserl habla de “análisis fansiológico” (*phansiologische Analyse*) para referirse al aparecer específico de las vivencias en el contexto del flujo absoluto —el cual se denomina también, en consecuencia, como “tiempo fansiológico” (*phansiologischer Zeit*).⁴⁰

³⁵ Sirva de ejemplo para ilustrar la implicación de estos términos a la base de la concepción husserliana de la vivencia el siguiente pasaje: “Una conciencia actual es el sentir en el sentido más amplio de todas las *unidades* vivenciales de la protoconciencia constituyente. Estas unidades son las ‘vivencias’ inmanentes en el sentido habitual. En este sentir ellas son daciones actuales. Todo lo que se da como tal puede ser designado como *impresión*. Luego, tener una impresión significa tanto como *tener una vivencia*” („Ein aktuelles Bewußtsein ist das Empfinden im weitesten Sinn des alle *Erlebniseinheiten* konstituierenden Urbewußtseins. Diese Einheiten sind die immanenten ‚*Erlebnisse*‘ im gewöhnlichen Sinn. Sie sind in diesem Empfinden aktuelle Gegebenheiten. Alles so Gegebene als solches kann als *Impression* bezeichnet werden. Dann heißt eine Impression haben soviel wie *ein Erlebnis haben*“). Hua XXIII, p. 321.

³⁶ Husserl, *Lecciones*, p. 29.

³⁷ Por sensualismo entiende Husserl “el error de reducir... todas las vivencias a meros contenidos primarios”. *Ibid.*, p. 41. Lo cierto es que el fenomenólogo no niega en ningún momento la dimensión activa o ponente de las vivencias, la cual se identifica, desde *Investigaciones lógicas*, con el concepto de acto (Cf. *Ibid.*, p. 109). El énfasis en el concepto de contenido primario se explica a partir del programa de la constitución pasiva u originaria de las vivencias, la cual tiene como condición el estudio de la temporalidad inmanente.

³⁸ *Ibid.*, p. 115.

³⁹ Hua X, 277-78, 336. Véase también Hua XXIV, 262, Hua XXIII, 313, así como el anexo XI de *Ideas I* (pp. 576-581). En una línea similar, cuando en las *Lecciones* se refiere Husserl a la “*apparitio*” como “el núcleo idéntico a todos los actos intuitivos” (Hua X, 103). Cf. Hua XXIII, p. 229 ss.

⁴⁰ “En el flujo se encuentra lo absoluto al que todo análisis fenomenológico se remonta. Hablamos del *flujo temporal absoluto fansiológico* y decimos que en él se constituye todas las unidades” („[In dem] Fluß liegt das

Esto por contraste con el aparecer “óntico” que es propio de las cosas. En palabras de Husserl: “Si se designa el fenómeno en el sentido del acto mismo, como la *conciencia a la que algo aparece*, hablaremos de *Phansis*, y señalaremos con precisión todo análisis ingrediente de la conciencia como *análisis fansiológico*”.⁴¹ En este caso el término “phansis” no denota una falta de intuitividad —como sí pudiera sugerir, por ejemplo, el término fantasma. Como ya hemos visto, a las vivencias en cuanto impresiones les corresponde una cierta intuitividad originaria, en tanto forma no modalizada y actual del aparecer. En este sentido, el término de *phansis* remite precisamente a este autoaparecer temporal-inmanente de las vivencias, a su carácter presente (*gegenwärtiges*) e impresional.

En conclusión, creemos que el núcleo fenomenológico duro a la base de la noción de impresión se encuentra en la constatación de esta dimensión fansiológica de las vivencias, la cual se propone como alternativa al sensualismo. Por lo demás, el propio Husserl llega a igualar el “aparecer fásico” (*Erscheinungsphansis*) con el “aparecer impresional” (*Erscheinungsimpression*).⁴² Esto será importante, además, en relación con el tipo de operación que realiza la reducción fenomenológica, más allá de la constatación de la pura inmanencia de conciencia. La ampliación del concepto de aparecer, de por medio la reducción, llevará a la fenomenología a constituirse como un “análisis de sentido” (*Sinnesanalysen*).⁴³

Absolute, auf das alle phänomenologische Analyse zurückführt. Wir sprechen von dem *absoluten phansiologischen Zeitfluß* und sagen, daß sich ihm alle Einheiten konstituieren“). Hua X, 278.

⁴¹ “Bezeichnung des Phänomens im Sinne des Aktes selbst nötig ist, als des *Bewußtseins, dem etwas erscheint*, werden wir von *Phansis* sprechen, und jede reelle Analyse von Bewußtsein scharf pointieren als *phansiologische Analyse*“. Hua X, 336-337.

⁴² “El punto de ahora de la percepción corresponde a un aparecer fásico constituyente e impresional, y este es seguido por una serie constante de modificaciones, un ‘hundimiento’ conforme a la aparición constante de un nuevo ahora. Estas modificaciones son todas modificaciones del mismo contenido, sentido al comienzo como un aparecer impresional actual. De modo que ‘lo mismo’, la misma apariencia fásica, o sea impresional, se presenta siempre, y en este sentido puede decirse: “en todas partes el mismo aparecer” („Dem Jetztpunkt der Wahrnehmung entspricht eine konstituierende Erscheinungsphansis, eine impressionale, und daran schließt sich eine stetige Reihe von Modifikationen, ein „Herabsinken“, nämlich entsprechend dem stetigen Auftreten eines neuen Jetzt. Diese Modifikationen sind alle Modifikationen von demselben, dem zu Anfang in aktueller Erscheinungsimpression empfundenen Inhalt. Also „dasselbe“, dieselbe Erscheinungsphansis, und zwar impressionale, stellt sich immerfort dar, und in diesem Sinn kann man sagen: „überall dieselbe Erscheinung“). Hua XXIV, 262.

⁴³ “Al hablar de fenomenología en mis *Investigaciones lógicas*, siempre pensé en actos, y entendí esta como la ciencia de los actos en consideración inmanente pura. Una ciencia de los actos nos conduce por sí misma no solo al análisis ingrediente, sino también intencional, y por tanto al análisis de sentido” („In meinen *Logische Untersuchungen* habe ich bei der Rede von Phänomenologie immer an die Akte gedacht und sie als Wissenschaft von den Akten in rein immanenter Betrachtung verstanden. Eine Wissenschaft von den Akten

3.3. Autoaparecer de la vivencia y flujo absoluto

Las lecciones de “Introducción a la lógica y la teoría del conocimiento” de 1906/7 (Hua XXIV)⁴⁴ representan un hito en la comprensión husserliana de la vivencia. En el capítulo 7 de dichas lecciones,⁴⁵ Husserl vuelve sobre cuestiones centrales relacionadas con la fenomenología de la vivencia como es el carácter preaperceptivo de la vivencia y la pregunta por el aparecer vivencial. Ciertamente, estas cuestiones se remontan a *Investigaciones lógicas*, sobre lo cual nos hemos ocupado ya en el capítulo anterior. La novedad del tratamiento de la vivencia en las lecciones de 1906/7 estriba en que en ellas se amplía y profundiza en dichas cuestiones y otras relacionadas, al hilo de la problemática de la temporalidad inmanente.

En el § 42 del capítulo 7 de las lecciones de 1906/7, capítulo dedicado a las “formas inferiores de objetivación”, Husserl se pregunta por el carácter preaperceptivo de las vivencias, es decir, el modo en que estas son conscientes previamente o con independencia de la percepción objetivante. “Nosotros no vemos las sensaciones, a ellas no está dirigido nuestro atender perceptivo, nuestro creer, nuestro objetivar aperceptivo. Y no obstante ellas son ‘conscientes’. ¿Qué significa aquí ‘ser consciente’, si no es ser percibido?”⁴⁶ La respuesta de Husserl a esta interrogante consiste en proponer el concepto del “mero vivenciar” (*bloß erleben*) o “vivenciar prefenomenal” (*präphänomenal erleben*) para referirse al modo en que toda vivencia, por su propia constitución, aparece o es dada previo

führt nun von selbst auf nicht nur reelle, sondern auch intentionale Analysen, also auf Sinnesanalysen“). Hua X, 337.

⁴⁴ Hasta donde tengo noticia, no existe actualmente un estudio dedicado a dichas lecciones. No obstante, como un acercamiento general al contenido de las lecciones de 1906/7 se puede consultar la introducción de Ulrich Melle al texto alemán („Einleitung des Herausgebers“, en Edmund Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/7*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1984, pp. XIII-LI), así como la introducción de Claire Ortiz Hill a la traducción inglesa del mismo (“Translator’s Introduction”, en Edmund Husserl, *Introduction to logic and Theory of Knowledge. Lectures 1906/7*, Springer, Dordrecht, 2008, pp. xi-xxix). En relación con la sección y el tema que aquí nos interesa se puede consultar Conde Soto, *Tiempo y conciencia en Edmund Husserl*, pp. 67-76; Kristina Montagová, „Erleben ohne Erblicken. Die vielfältigen Gestalten des Urbewussten bei Husserl“, en Dermot Moran, Hans Rainer Sepp (eds.), *Phenomenology 2010 vol. 4. Selected Essays From Northern Europe: Traditions, Transitions and Challenges*, Zeta Books, Bucharest, 2011, pp. 25-29.

⁴⁵ *Hua XXIV*, pp. 243-274. Véase también el apéndice tercero (*Ibid.*, pp. 405-417).

⁴⁶ „Die Empfindungen sehe wir nicht, auf sie ist unser wahrnehmendes Achten, Glauben unser apperzeptives Objektivieren nicht gerichtet. Und doch sind sie ‚bewußt‘. Was heißt das hier ‚bewußt‘, wenn nicht wahrgenommen“. Hua XXIV, p. 243.

a la ejecución de cualquier percepción objetivante. “Denominamos el ser de la ‘mera’ vivencia o vivencia preferenomenal a aquella existencia de conciencia, aquel ser que sólo tras la consideración reflexiva y el análisis, después de que acaba de ser, se transforma en una dación y con ello es constatado. La totalidad de la percepción ingenua y todos los componentes en ella como el material de sensación, el atender, el apereibir son vivenciados, es decir, meramente vivenciados”.⁴⁷ Esto significa que, en sentido propio, la vivencia y sus componentes (el material de sensación, el carácter de aprehensión, el atender) son meramente vivenciados y no percibidos. Para que la vivencia se destaque de este fondo preaperceptivo y se constituya en objeto de análisis fenomenológico, es necesario llevar a cabo una percepción reflexiva sobre ella. En otras palabras, toda vivencia es consciente preferenomenalmente, y la reflexión es el acto de percepción que permite convertirla en objeto. El concepto de vivenciar preferenomenal se refiere precisamente al modo de ser de la vivencia con anterioridad a la reflexión, su manera de estar presente en la conciencia como algo que simplemente ella vive.⁴⁸

Este aparecer preferenomenal de la vivencia no es una abstracción fenomenológica; se corresponde con la idea de la temporalidad inmanente como dimensión originaria de las vivencias, de la cual tenemos un conocimiento eidético gracias al análisis fenomenológico de nuestra experiencia de lo temporal. “Llevamos a cabo entonces un análisis de esencias y constituimos así el *concepto de vivencia, el cual concierne a todo datum o dabile extendido en la temporalidad fenomenológica*, y constituimos así el concepto de mera vivencia como la protoconciencia en la cual el datum todavía no ha sido objetivado, pero sin embargo es, en la medida en que tiene, y debe tener con evidencia, su ser preferenomenal.”⁴⁹ Así, el carácter preferenomenal de la vivencia comprende no sólo su condición preaperceptiva (el hecho de que no es el resultado de un acto perceptivo que la constituya al modo de un objeto

⁴⁷ „Jenes Bewußtseins Dasein, jenes Sein, das erst in der reflektiven Betrachtung und Analyse, nachdem es eben gewesen ist, in eine Gegebenheit zu verwandeln und damit zu konstatieren ist, nennen wir das Sein des ‚bloßen‘ oder präphänomenalen Erlebnisses Die ganze naive Wahrnehmung und in ihr alle Komponenten, wie das Empfindungsmaterial, das Aufmerken, das Apperzipieren, sind erlebt, und zwar bloß erlebt“. Hua XXIV, p. 244.

⁴⁸ Sobre la relación entre conciencia preferenomenal y reflexión, véase Liangkang Ni, „Urbewußtsein und Reflexion bei Husserl“, pp. 77-99.

⁴⁹ „Wir vollziehen nun eine Wesensanalyse und konstituieren so den *Begriff des Erlebnisses, der jedes in phänomenologischer Zeitlichkeit extendierte datum oder dabile betrifft*, und wir konstituieren den Begriff des bloßen Erlebnisses als des Urbewußtseins, in dem das *datum* noch nicht gegenständlich geworden, aber doch ist, in dem es sein vorphänomenales Sein hat und mit Evidenz haben muß“. Hua XXIV, p. 245. Las cursivas son de Husserl.

trascendente, sino que, por su propia constitución inmanente, aparece o es dada de manera originaria), sino además el rendimiento temporal que le es propio, en función del cual la vivencia es una unidad dotada de extensión temporal o que se extiende en el tiempo inmanente. La vivencia así entendida tiene como correlato la *protoconciencia*, la cual consiste en una forma de conciencia originaria y no objetivante.

Husserl opone el concepto de protoconciencia (también podríamos decir, *conciencia interna*) a la conciencia intencional o ponente.⁵⁰ La diferencia estriba en que la protoconciencia, a diferencia de esta última, no da lugar a un conocimiento perceptivo, es decir, un conocimiento basado en la captación objetivante de las vivencias. En cambio, la protoconciencia se limita a constatar la existencia prefenomenal de estas conforme a su constitución temporal-fluyente (de las vivencias).

A la altura de 1906/7, el concepto de mero vivenciar o protoconciencia se presenta como la descripción más apropiada de la constitución inmanente de las vivencias. Como explica Montagová,

[En las lecciones de 1906/7 Husserl] introduce un concepto de conciencia como el ‘mero’ vivenciar, el cual presenta las siguientes características: aunque mediante esta conciencia se puede hablar del vivenciar y lo vivenciado, sin embargo, por un lado, lo vivenciado no se vive objetivamente, sino que es conciente prefenomenalmente, *preobjetivamente*, esto es, proto-conciente; por otro lado, pertenece necesariamente a lo vivenciado una extensión ‘temporal’, *fluyente*, un cambio inmanente. Este vivenciar se mostrará como un ser absoluto, preobjetivo-prefenomenal y fluyente, a saber, como la inmanencia fundacional última. Esto significa: como *el modo y manera* en que se constituye concienzialmente toda fase vivencial subjetiva así como todo aparecer trascendente. Así es descrita aquí por Husserl *la funcionalidad* de los modos de conciencia originarios en el proceso dinámico de la vida de conciencia.⁵¹

⁵⁰ “Concepto estrecho de conciencia intencional: a saber, conciencia cognoscente. Concepto más estrecho: percibir, incluso conciencia ‘interna’ equivalente a darse cuenta” („Engerer Begriff von intentionalem Bewußtsein, Wissen, Gewußtsein. Engster Begriff: Wahrnehmung, eben gar, inneres‘ Bewußtsein gleich Innewerden“). Hua XXIV, p. 248, nota 1.

⁵¹ „Er führt einen Begriff des Bewusstseins als des ‚bloßen‘ Erlebens ein, das folgende Charakteristiken aufweist: Man kann bei diesem Bewusstsein zwar vom Erleben und Erlebten sprechen, das Erlebte ist jedoch zum einen nicht gegenständlich erlebt, sondern vorphänomenal, *vor-objektiviert* bewusst, d. h. ur-bewusst, zum anderen gehört zu ihm notwendig eine ‚zeitliche‘, *strömende* Extension, ein immanenter Wandel. Dieses Erleben wird als ein absolutes, vorgegenständliches-vorphänomenales und strömendes Sein erschaut, nämlich als die letzt-fundierende Immanenz; das heißt aber: als *die Art und Weise*, wie sich jede subjektive Erlebensphase sowie jede transzendente Erscheinung bewusstseinsmäßig konstituiert. Es wird hier also von Husserl *das Funktionieren* des ursprünglichen Bewusstseinsmodi im dynamischen Prozess des Bewusstseinslebens beschrieben“. Montagová, *op. cit.*, pp. 26-27. Las cursivas son de la autora.

La cita anterior ofrece una caracterización bastante completa del significado de lo protoconciente en las lecciones de 1906/7. Como hemos señalado, y en esto coincidimos con la interpretación de Montagová, la idea de lo protoconciente tiene que ver, por un lado, con el carácter prefenomenal y preobjetivante en que toda vivencia se manifiesta y, por otro lado, con la condición temporal-fluyente de la vivencia. Para Montagová, dichos elementos confluyen en la noción de inmanencia temporal, la cual corresponde, en definitiva, a la dinámica de la vida de conciencia misma desde el punto de vista de su actividad constituyente. El resultado de esta dinámica vivencial es justamente cada vivencia particular o “fase vivencial subjetiva”.

Conviene insistir en el protagonismo que adopta la idea de lo vivencial, en sus diversas variantes, en el contexto de la problemática de la protoconciencia. Una interpretación estándar de esta problemática, al hilo de los análisis husserlianos, consistiría en señalar que se trata simplemente de explicar el proceso de autoconstitución del flujo, es decir, el modo en que toda vivencia de algún modo ya está constituida temporalmente antes de tomar conciencia de ella reflexivamente, pues la precede un movimiento de autotemporalización denominado flujo absoluto. Con ello se evitaría, por un lado, postular un inconsciente mítico, y, por otro lado, el regreso al infinito que supone pensar la conciencia originaria de las vivencias como un acto aprehensor.⁵² Por nuestra parte, interesa subrayar la idea de que, en el contexto de esta problemática, el concepto de vivencia alcanza un grado de autorreflexividad que no estaba presente en análisis previos. Las consecuencias de este nuevo planteamiento serían las siguientes:

- 1) La vivencia se define por su ser prefenomenal. Esto supone que el aparecer vivencial no se ajusta a la evidencia perceptiva, en el sentido de que no se da como un objeto (es decir, como parte de un horizonte perceptivo) ni es conciente como algo trascendente a la conciencia que la vive. Por el contrario, la vivencia es en cierto sentido idéntica al movimiento del vivenciar que la hace posible.
- 2) La condición prefenomenal apunta también al modo de ser de la vivencia previo a la reflexión. Ciertamente, la reflexión es la que hace posible la constitución de la vivencia como objeto de análisis fenomenológico. Pero la vivencia antes de la reflexión no es una nada; por el contrario, tiene la estructura de lo que Husserl

⁵² Cf. Husserl, *Lecciones*, pp. 141-143.

denomina “ser prefenomenal”, que se refiere al modo en que ella está presente como algo meramente vivenciado.

- 3) Aunque no al modo de un objeto perceptivo, la vivencia prefenomenal es captada o percibida por parte de la protoconciencia o conciencia originaria. En otras palabras, la protoconciencia se refiere a la conciencia que se tiene de las vivencias desde el punto de vista de su existencia prefenomenal. Debido a que esta conciencia no tiene la forma de una conciencia trascendente, sino que se refiere a la referencia de la conciencia a sí misma, podemos decir que se trata de una forma de autoconciencia. Las vivencias, por tanto, serían por esencia autoconcientes.
- 4) El *vivenciar*, en su carácter prefenomenal o de “mero vivenciar”, expresa el desdoblamiento de la vida de conciencia que permite la constitución inmanente y temporal-fluyente de las vivencias. Como tal, es la condición ontológica de las vivencias.

El último punto nos arroja directamente a la fenomenología del tiempo desarrollada por Husserl a partir de 1909, la cual se centra en la descripción de la autoconstitución del flujo absoluto a partir de ciertas sensaciones temporales, prescindiendo del esquema aprehensión-contenido. Para dar cuenta de ello, sería necesario desarrollar la teoría de la protoimpresión y las modificaciones retencionales, teoría a la que nos hemos referido brevemente unas líneas arriba; asimismo, habría que profundizar en la teoría de la doble intencionalidad de la corriente de conciencia, según la cual, además de la *intencionalidad transversal*, que es aquella que se dirige al objeto temporal sentido, tendríamos una *intencionalidad longitudinal*, que es la intencionalidad del flujo mismo, tal que hace posible la constitución de las fases vivenciales.⁵³ Pero explicar esta teoría en todos sus detalles desborda los límites de esta investigación.

⁵³ “En la segunda intencionalidad [intencionalidad longitudinal] yo no persigo el flujo de los campos de tiempo, no persigo el flujo según la forma ‘ahora (original)-modificación retencional de distinto grado’ como serie unitaria de mundanza. En lugar de ello, mi atención se dirige a lo intenido en cada campo y en cada fase del campo como continuo lineal. Cada fase es una vivencia intencional. En la objetivación anterior las vivencias constituyentes eran los actos de la conciencia interna, cuyo objeto son precisamente los ‘fenómenos’ de la conciencia tempo-constituyente. Estos fenómenos son ellos mismos, pues, vivencias intencionales; su objeto son los puntos de tiempo y las duraciones, con su respectiva plenitud objetiva. Conforme fluye el flujo temporal absoluto, las fases intencionales se desplazan, pero de tal manera que en su mutua copertenencia constituyen unidades; desembocan unas en otras como fenómenos de algo uno y único que se escorza en los fenómenos fluyentes, de modo que tenemos objetos en el ‘cómo de su aparecer’ y en un ‘cómo’ siempre nuevo. La forma del cómo es la orientación: lo que es ahora, lo que acaba de pasar, lo por venir. Con relación a los objetos podemos entonces hablar de nuevo del flujo en que el ahora muda en pasado, etc. Y ello está necesariamente

prefigurado *a priori* por la estructura del flujo de vivencias como flujo de vivencias intencionales”. Husserl *Lecciones*, p. 140.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo he intentado desarrollar algunos de los temas y problemas que estarían a la base de la concepción husserliana de la vivencia. El estudio se ha centrado principalmente en la fenomenología temprana de Husserl, a saber, aquella que se sitúa entre las *Investigaciones lógicas* y la publicación del primer tomo de las *Ideas*. Como ya he indicado en la Introducción, la acotación a este periodo del pensamiento husserliano se debe, ante todo, a la convicción de que en los análisis de esta época se encuentra la parte sustantiva de la comprensión husserliana de la vivencia. Sobra decir que sería sumamente pertinente ampliar esta investigación integrando los desarrollos que encontramos en la fenomenología madura de Husserl.¹

Partiendo de la hipótesis de que el concepto fenomenológico de vivencia es un concepto operatorio en los términos de Eugen Fink, es decir, indeterminado en cuanto a su alcance temático pero relevante por su transversalidad a distintos ordenes de problemas, en este estudio he intentado aclarar cuál es el sentido y alcance de dicho concepto en la obra temprana de Husserl a partir de mostrar y desarrollar algunas de las problemáticas que, a mi juicio, son esenciales a la comprensión husserliana de la vivencia. Específicamente, como el título del trabajo lo indica, las cuestiones tratadas se pueden agrupar en dos grandes ejes temáticos: por un lado, abordo el asunto del aparecer vivencial que, como hemos visto, es de carácter esencialmente inmanente, con lo cual se distingue del aparecer de las cosas, de sentido más bien trascendente. En la medida en que el aparecer de la vivencia no depende de otra cosa para tener lugar sino que, en todo caso, se relaciona con el aparecer de la vida de conciencia misma, de carácter esencialmente autorreferencial, cabe caracterizarlo como una forma de autoaparecer. Hemos visto también que, en el contexto de los análisis del tiempo, Husserl identifica este aparecer vivencial con la idea de lo originario, también denominado impresión o sensación originaria. Inclusive el filósofo moravo llega a preguntarse por el concepto mismo de *fenómeno* o *aparecer* que cabe atribuir a la vivencia, dada su condición inmanente y temporal, llegando a proponer la idea de lo fisiológico como denominación

¹ Puede servir como punto de partida el trabajo de Dermot Moran “Dissecting Mental Experiences: Husserl’s Phenomenological Reflections on the *Erlebnis* in *Ideas*” (*Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 5, 2015, pp. 13-35).

adecuada de la fenomenicidad específica de la vivencia. Por otro lado, trato el asunto de la temporalidad vivencial, también denominada tiempo inmanente o subjetivo. En este caso se trata de especificar la temporalidad que está a la base de toda vivencia, la cual se concreta en las notas de carácter decursivo o fluyente, dimensión de presencia o actualidad vivencial, impresionalidad, existencia prefenomenal, etc. Al profundizar en estos aspectos de la vivencia, hemos visto que dicho concepto alcanza un cierto grado de concreción que no tenía en la caracterización inicial que encontramos en *Investigaciones lógicas*, de naturaleza más bien formal o morfológica. Se trata del hecho de que, a partir de los análisis del tiempo, la vivencia se piensa como una realidad esencialmente dinámica y cambiante, debido a su raigambre temporal. Además, su índole de realidad o aparecer no queda en abstracto, sino que se vincula desde ahora a la estructura del flujo absoluto.

No he pretendido en modo alguno agotar el problema, suponiendo que tal intento fuera posible. Se trata, en cambio, de una mera aproximación tentativa a un terreno prácticamente inexplorado, un ejercicio de meditación fenomenológica cuyo principal logro ha sido, o al menos así lo considera el autor, invitar a pensar el concepto de vivencia en su indefinición característica. En este sentido, cabe proponer este trabajo como unos *Prolegómenos a una teoría fenomenológica de la vivencia*. El paso siguiente sería precisamente la articulación y sistematización de los logros obtenidos en este estudio, con el fin de hacer explícito cómo las distintas cuestiones aquí analizadas configuran una idea particular y compleja de vivencia (desde Husserl e incluso más allá de él). Pienso, por ejemplo, en el *problema de la fenomenicidad de la vivencia*, a saber, la pregunta por el tipo de aparecer o fenomenicidad que es característica de toda vivencia y que en el apartado 3.2 señalamos como *phansis*; asimismo, sería de interés desarrollar una *ontología de la vivencia*, a la cual correspondería especificar el sentido de realidad y/o el modo de ser que corresponde con exclusividad —si cabe— a la vivencia, así como las relaciones que establece desde esta condición ontológica con otro tipo de entidades correlativas (la conciencia, el mundo, el tiempo, etc.). En este sentido, la fenomenología de la inmanencia radical de Michel Henry podría ser un buen punto de comparación. En esta fenomenología, de inspiración husserliana aunque no exenta de planteamientos originales, se explora precisamente la idea de vida desde sus connotaciones fenomeno-lógicas y ontológicas, y en donde la cuestión de la temporalidad se propone precisamente como la vía de acceso a la dimensión originaria del vivenciar. Por estos y otros

motivos me parece que los aportes de esta investigación coinciden en muchos puntos con la propuesta del fenomenólogo francés. Sería asunto de otra investigación analizar las convergencias y divergencias de las respectivas concepciones de la vida y la vivencia en Husserl y Henry.

Finalmente, cabe destacar que el vitalismo de Husserl es un terreno aún por explorar. Y es que, como hemos comentado en el capítulo 1, aunque la fenomenología husserliana no es propiamente una vertiente del vitalismo, sin duda comparte algunos motivos con esta tradición, sobre todo en su obra tardía.² A este respecto, habría que valorar, por ejemplo, en qué medida la idea de *lo vivencial* se recupera en nociones como *vida trascendental*, *mundo de la vida*, *presente viviente*, etc., las cuales anudan algunas de las preocupaciones centrales de la fenomenología madura de Husserl. En relación con el vitalismo de Husserl interesaría ante todo comprender en qué medida su concepto de vida, tomado en sentido amplio, permite, por una parte, dar cuenta de una comprensión concreta o existencial de lo que implica ser un sujeto trascendental y, por otro lado, su propuesta de fundamentación del mundo histórico a partir de la teleología de la vida. En este sentido, la posibilidad de hablar de una estructura teleológica a la base de las vivencias o *vida operativa*, lo que supone un concepto no sustancialista de conciencia, nos sugiere un acercamiento importante del Husserl tardío con los motivos fundamentales del vitalismo.

² Aquí me gustaría subrayar que, al menos como yo lo veo, el motivo del desencuentro inicial entre la fenomenología y el vitalismo no es precisamente sobre los temas y los métodos empleados en cada caso. Se trata, para el caso de Husserl, de la incompatibilidad con aquella reivindicación de lo irracional como *faktum* que es típica de todo romanticismo y, en consecuencia, de todo vitalismo. En cambio, en la fenomenología madura, Husserl encuentra en lo irracional un criterio complementario a lo racional (Cf. Hua XLII).

Bibliografía

Obras de Husserl

- Hua X. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Hg. von Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, The Hague, 1966 (*On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, translated by John Barnett Brough, Springer, Dordrecht, 1991 (Edmund Husserl Collected Works, volume IV); *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Trotta, Madrid, 2002)
- Hua XX/1. Logische Untersuchungen. Zweiter band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hg. von Ursula Panzer, Martinus Nijhoff, The Hague, 1984 (*Investigaciones lógicas 1*, traducción de Manuel García Morente y José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 2015; *Investigaciones lógicas 2*, traducción de Manuel García Morente y José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 2013)
- Hua XXIII. Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, Hg. Eduard Marbach, Martinus Nijhoff, The Hague, 1980
- Hua XXIV. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/7*, Hg. von Ulrich Melle, Martinus Nijhoff, The Hague, 1984 (*Introduction to Logic and Theory of Knowledge. Lectures 1906/7*, translated by Claire Ortiz Hill, Springer, Dordrecht, 2008 (Edmund Husserl Collected Works, volume XIII))
- La filosofía como ciencia estricta*, traducción de Elsa Tabernig, Nova, Buenos Aires, 1973
- Meditaciones Cartesianas*, traducción de Mario Presas, Tecnos, Madrid, 2009
- Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, traducción de Antonio Ziri6n, UNAM/FCE, M6xico, 2013
- La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, traducci6n de Miguel Garc6a-Bar6, FCE, M6xico, 2015

Otras fuentes consultadas

- Alves, Pedro, *Fenomenología del tiempo y de la percepción*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010
- Behnke, Elizabeth, “La vida operativa: The Transcendental Disclosure of Operatively Functioning Life”, *Acta Mexicana de Fenomenología*, Núm. 1, 2016, pp. 29-48
- Bernet, Rudolf, „Einleitung”, en Edmund Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1983-1917)*, Meiner, Hamburg, 1985
- Beyer, Christina, “Husserls Konzeption des Bewußtseins“, en Cramer, Beyer (eds.), *Edmund Husserl 1859-2009. Beiträge aus Anlass der 150. Wiederkehr des Geburtstages des Philosophen*, De Gruyter, Berlin, 2011, pp. 43-54
- Bollnow, Otto, *Die Lebensphilosophie*, Springer-Verlag, Berlin, 1958
- Brauner, Wolfgang, *Erlebnis und reflexion in den frühschriften von Husserl*, Ludwig-Maximilians-Universität, München, s/f (Magisterarbeit). Recuperado de: http://www.geistundkultur.de/mag_erlebnis.pdf
- Conde Soto, Francisco, *Tiempo y conciencia en Edmund Husserl*, USC, Santiago de Compostela, 2012
- Cramer, Konrad, „Erleben, Erlebnis”, en *Schwabe. Historisches Wörterbuch der Philosophie online*. Recuperado de: https://www.schwabeonline.ch/schwabe-xaveropp/elibrary/start.xav?start=%2F%2F*%5B%40attr_id%3D%27verw.erleben.erlebnis%27%20and%20%40outline_id%3D%27hwph_verw.erleben.erlebnis%27%5D
- _____, „„Erlebnis“. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie“, *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, hrsg. Hans-Georg Gadamer, Bonn, 1974, pp. 537-603 (Hegel-Studien, Beiheft 11)
- De Warren, Nicolas, “The Rediscovery of Immanence: Remarks on the Appendix to the *Logical Investigations*”, en Daniel, Dahlstrom (ed.), *Husserl’s Logical Investigations*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2003, pp. 147-166
- _____, *Husserl and the Promise of Time. Subjectivity in Transcendental Phenomenology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009

- Delamare, Alexis, “The Rationalization of Consciousness: A Mereological Reconstruction of Husserl’s *Fifth Logical Investigation*”, *Bulletin d’analyse phénoménologique*, XVII, 4, 2021, pp. 1-30
- Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, FCE, México, 1944
- Fink, Eugen, “Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl”, en VV. AA., *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, Paidós, Buenos Aires, 1968, pp. 192-205
- Fréchette, Guillaume, “The Origins of Phenomenology in Austro-German Philosophy. Brentano, Husserl”, en John Shand (ed.), *A Companion to Nineteenth-Century Philosophy*, Willey Blackwell, Oxford, 2019, pp. 418-453
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método I*, Sigueme, Salamanca, 1977
- García-Baró, Miguel, *Teoría fenomenológica de la verdad*, Universidad Pontifica de Comillas, Madrid, 2008
- Hopkins, Burt, *Intentionality in Husserl and Heidegger. The Problem of the Original Method and Phenomenon of Phenomenology*, Springer, Dordrecht, 1993
- Keller, Pierre, *Husserl and Heidegger on Human Experience*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999
- Landgrebe, Ludwig, *Der Begriff des Erlebens. Ein Beitrag zur Kritik unseres Selbstverständnisses und zum Problem der seelischen Ganzheit*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2010
- Melle, Ulrich, „Einleitung des Herausgebers“, en Edmund Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/7*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1984, pp. XIII-LI
- Montagová, Kristina, „Erleben ohne Erblicken. Die vielfältigen Gestalten des Urbewußten bei Husserl“, en Moran & Sepp (eds.), *Phenomenology 2010. vol. 4. Selected Essays from Northern Europe: Traditions, Transitions and Challenges*, Zeta Books, Bucharest, 2011, pp. 11-50
- Moran, Dermot, “Husserl’s critique of Brentano in the *Logical Investigations*”, en *Manuscrito. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XXIII, Núm. 2, 2000, pp.163-205

- _____, “Dissecting Mental Experiences: Husserl’s Phenomenological Reflections on the *Erlebnis* in *Ideas*”, *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 5, 2015, pp. 13-35
- Ni, Liangkang, „Urbewußtsein und Reflexion bei Husserl“, *Husserl Studies* 15, 1998, pp. 77-99
- Niel, Luis, “Los laberintos de la conciencia interna del tiempo”, en Agustín Serrano de Haro (ed.), *Guía Comares de Husserl*, Comares, Granada, 2021, pp. 121-139
- Ortiz Hill, Claire, “Translator’s Introduction”, en Edmund Husserl, *Introduction to logic and Theory of Knowledge. Lectures 1906/7*, Springer, Dordrecht, 2008, pp. xi-xxix
- Patočka, Jan, *El movimiento de la existencia humana*, Encuentro, Madrid, 2004
- _____, *Introducción a la fenomenología*, Herder, Barcelona, 2005
- Roesner, Martina, „Zwischen transzendentaler Genese und faktischer Existenz. Konfigurationen des Lebensbegriffs bei Natorp, Husserl und Kant“, *Husserl Studies*, 28, 2012, pp. 61-80
- Sauerland, Karol, *Diltheys Erlebnisbegriff. Entstehung, Glanzzeit und Verkümmern eines literaturhistorischen Begriffs*, De Gruyter, Berlin, 2018
- Schnädelbach, Herbert, *Filosofía en Alemania (1831-1933)*, Cátedra, Madrid, 1991
- Serrano de Haro, Agustín, *Fenomenología trascendental y ontología*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1990 (tesis doctoral)
- _____, *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, Trotta, Madrid, 2016
- Simmel, Georg, *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Península, Barcelona, 1988
- _____, *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, Terramar, Buenos Aires, 2004
- Staiti, Andrea, *Husserl’s Transcendental Phenomenology. Nature, Spirit and Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014
- _____, „Erlebnis“, en Hans-Helmut Gander (Hrsg.), *Husserl-Lexikon*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2009, pp. 96-98
- Tengelyi, Laszlo, *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Springer, Dordrecht, 2007 (Phaenomenologica 180)
- Zahavi, Dan, *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Northwestern University Press, Evanston, 1999

___, “The Three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen*”, *Husserl Studies*
18, 2002, pp. 51-64

___, *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, The MIT Press,
London, 2005

___, *Husserl’s Legacy. Phenomenology, Metaphysics, & Transcendental Philosophy*, Oxford
University Press, Oxford, 2017