

Armando Roa

Conciencia fenomenológica y conciencia psicológica

SE NOS HA PROPUESTO como problema delimitar lo que Husserl llama conciencia fenomenológica y conciencia psicológica, partiendo del conocido hecho de que una y otra, según él mismo afirma, se muestran en resumen como corrientes de vivencias intencionales dadas para un yo. En ambas una vivencia privilegiada, el yo, asiste al ininterrumpido flujo de las demás vivencias, clasificadas desde hace tiempo por la psicología tradicional como percepciones, fantasías, recuerdos, voliciones, etc., pero mientras la conciencia psicológica es apenas una parte del mundo natural, codo a codo con otras partes como el mundo animal y el mundo físico y por tanto el conocimiento de ella en principio, sólo es aplicable a ella misma, el conocimiento de la conciencia fenomenológica tiene el súbito alcance de proporcionar un fundamento a todo otro conocimiento. La fenomenología, o sea la ciencia de la conciencia fenomenológica, se convierte así en la primera de las ciencias. Justo por la radical diferencia en el alcance del conocimiento de ambos tipos de conciencia y por la extrema semejanza de su apariencia es que merece toda cautela la búsqueda de sus campos recíprocos, más aún si se espera precisarlos a través de la intuición directa, y no de vagas fórmulas conceptuales.

Que este parecido entre una y otra forma de conciencia arrastra a veces a la convicción falsa de que la única obra de Husserl fue, en buenas cuentas, poner en palabras nuevas lo ya alcanzado por la psicología descriptiva, y en consecuencia hacer pretensiosas las ambiciones de la fenomenología, le era claro el propio Husserl aún en la tardía época de las *Meditaciones Cartesianas*. Allí escribe: "Acaso se diga que seguir esta dirección, no es otra cosa que llevar a cabo una *descripción psicológica* sobre la base de la pura experiencia interior, de la experiencia de la propia vida de conciencia, en que la pureza de semejante descripción requiere, naturalmente, dejar todo lo psicofísico al margen de nuestras consideraciones. Sin embargo, una *pura psicología descriptiva de la conciencia no es lo mismo que la fenomenología trascendental*, en el sentido en que hemos definido ésta por la reducción fenomenológico-trascendental, por muy únicamente que el auténtico sentido metódico de la primera se haya hecho patente gracias a la nueva fenomenología. Una psicología pura de la conciencia es sin duda una *paralela exacta* a la fenomenología trascendental de la conciencia, pero no obstante hay que distinguir con todo rigor entre ambas, mientras que su confusión carac-

teriza al *psicologismo trascendental*, que hace imposible una auténtica filosofía. Trátase aquí de uno de esos matices aparentemente insignificantes que deciden resueltamente entre los aciertos y los errores en filosofía. Hay que tener presente de continuo que la investigación fenomenológico-trascendental toda, está ligada al mantenimiento inquebrantable de la reducción trascendental, que no puede confundirse con la limitación a la mera vida psíquica que por vía de abstracción se impone la investigación antropológica. Por consiguiente, el sentido de la investigación psicológica de la conciencia y el de la fenomenológico-trascendental son radicalmente distintos, aun cuando pueden coincidir los contenidos que describir por uno y otro lado. En un caso nos la habemos con datos del mundo que se da por supuesto como real, es decir, datos tomados como contenidos psíquicos del ser humano; en el otro caso no hay nada de esto, ni siquiera tratándose de los datos paralelos, del mismo contenido, pues en la actitud fenomenológica el mundo entero no está en vigor como realidad, sino sólo como fenómeno de realidad”¹.

Si se atiende con cuidado, se ve que la diferencia entre ambas conciencias no está en el material mismo que las llena, pues la percepción de una casa o la imaginación de un centauro, se dan tanto para el yo fenomenológico como para el yo psicológico, sino en lo que ambas buscan; en el caso de la fenomenología, el yo se aplica a la descripción de la vivencia perceptiva casa o la vivencia imaginativa centauro, sólo porque su *presencia* le proporciona el goce de un conocimiento de certidumbre absoluta, como que en verdad las está mirando cara a cara, y lo que ese yo busca, en la actitud fenomenológica, es aquello que por dado en experiencia íntima directa, en una experiencia insobornable, pone por sí mismo la certeza de su naturaleza y su existencia. El fenomenólogo selecciona de entre lo puesto ante su vista, aquello de cuya naturaleza y existencia, por ser evidentes, no quepa la menor duda; lo demás lo deja entre paréntesis. En cambio, el yo psicológico aplicado a aquellas vivencias puestas en el ejemplo —la de la casa y el centauro— pone el interés, no en descubrir un tipo de conocimiento absolutamente indubitable, sino en mostrar las diversas maneras en que se dan los llamados fenómenos psíquicos, el modo cómo se influyen, y su semejanza y diferencia con fenómenos de otras regiones de la realidad, como la del mundo físico. El psicólogo se interesa en todo el ámbito de lo psíquico en cuanto es una región de la realidad natural con la cual simplemente se encuentra, como

¹ *Meditaciones Cartesianas*. Trad. José Gaos. Fondo de Cultura Económica, México, págs. 59 y 60.

el físico se encuentra con la suya, y el acento lo pone en abarcarla y describirla del mejor modo posible. El fenomenólogo si bien, pone ahí su interés, no es por ser una zona de realidad natural tan valiosa como cualquier otra y con la cual de hecho se topa, sino por ser la única que después de haber reflexionado, se le aparece como capaz de proporcionarle material para un tipo de conocimiento de evidencia apodíctica, que puede a su vez servir de fundamento y modelo a otros conocimientos. El psicólogo pretende dominar una región de la realidad natural, realidad con la cual se encuentra todos los días el hombre ingenuo, el fenomenólogo busca una verdad que dé seguridad de no ser una pura verdad pragmática y por tanto intranquilizante para el hombre. “Si decimos del yo que experimenta y vive de cualquier otro modo natural “el” mundo, que está “interesado” por el mundo, la actitud fenomenológicamente modificada, y constantemente mantenida en esta modificación, consiste en que se lleva a cabo una *escisión del yo*, en que sobre el yo ingenuamente interesado se instala el yo fenomenológico como “espectador desinteresado”. Que esto tiene lugar, es ello mismo accesible por medio de una nueva reflexión, que como trascendental requiere una vez más adoptar precisamente esta actitud de espectador “desinteresado”, con el único interés que le queda, el de ver y describir adecuadamente”¹.

Es el “interés” o “desinterés” en el manejo a base de conocimientos provisorios o definitivos de la realidad, lo que marca los próximos pasos del que asume la actitud fenomenológica o cualquier otra y Husserl subraya justamente estas diferencias de *interés* como fundamentales en los puntos de partida.

Interesado justamente en esto de buscar realidades de cuya existencia no se pueda dudar y sirvan por tanto de base a un conocimiento sobre algo ciertamente existente, y no de existencia meramente probable, da Husserl el paso de su *reducción fenomenológica*. Reducción fenomenológica es como se sabe, dejar al margen o poner entre paréntesis, sin enjuiciar la efectividad o no de su existencia, todo aquello cuya existencia no sea experimentada como una presencia inmediata por el yo, pues así como el yo no puede dudar de la existencia de sí mismo, como fue mostrado por Descartes en su venerable fórmula: *cogito ergo sum*, ni tampoco de la existencia de sus vivencias que desfilan perceptiblemente ante él, puede en cambio dudar de la existencia en la realidad, de los contenidos mostrados por muchas de esas vivencias, pues de su existencia en el mundo de la realidad natural ya no tiene experiencia direc-

¹ *Meditaciones Cartesianas*, pág. 64.

ta. Porque a este respecto si cabe duda sobre la existencia de una cosa mostrada por una percepción —desde luego hay percepciones alucinatoria—, de lo que no cabe duda es de que en ese instante se está experimentando una vivencia perceptiva, que nada pierde de su calidad de vivencia, sea real o alucinado, lo señalado por ella, así como en la fantasía, la vivencia de fantaseo experimentada por el yo es absolutamente indubitable, pese a que los objetos mostrados por la vivencia son notoriamente irreales. El fenomenólogo deja al margen mientras tanto algo valioso para el psicólogo como es el saber, p. ej., cuáles son las diferencias entre una percepción real en cuanto real y la pseudopercepción de una alucinación. El fenomenólogo también podrá volver más tarde sobre ésto pero cuando haya encontrado antes evidencias previas sobre las cuales fundamentarse.

El punto de partida de Husserl, como el de Descartes, es la búsqueda de una realidad de cuya existencia no pueda dudarse; esa verdad, como se sabe, no se da nunca en el conocimiento natural directo; así el alucinado entregado a su conocimiento ingenuo cree verdadera la existencia en el mundo real, de lo que percibe, el que duerme se cree despierto mientras sueña, de tal modo que si soñáramos perpetuamente ignoraríamos nuestra condición de durmientes y si no mejoráramos de la psicosis seguiríamos creyendo con firmeza en la existencia real de lo meramente alucinado; sólo la reflexión sobre lo que conocemos y no su puro conocimiento directo, nos permite afirmar que, aun cuando todo lo aparentemente real sea alucinatorio, y, nuestro supuesto estado de vigilia, el simple soñar de un durmiente, hay algo de lo cual no cabe duda y es que alucinemos o soñemos, existimos, pues la nada pura ni alucina ni sueña.

Así la activa reflexión sobre los datos proporcionados por nuestro conocimiento directo lleva al primer conocimiento absolutamente cierto; o en otras palabras, mientras reflexionamos sobre la veracidad de los conocimientos mostrados a través de nuestras vivencias surge de suyo con evidencia apodíctica, la realidad en sí de nuestra propia existencia. Husserl adivina aquí un espléndido camino: si nos mantenemos autorreflexionando y no abandonamos precipitadamente el campo como lo hizo Descartes, a lo mejor pueden mostrarse de la misma manera otras evidencias. Serán de evidencia apodíctica si la autorreflexión las autopercibe tan directamente como percibe su propia existencia; la reducción fenomenológica colocará entre paréntesis lo que no cumpla dicho requisito. Ahora es de la naturaleza de la certeza sobre la existencia propia surgida en la autorreflexión, que dicha existencia se vea, no como existencia

anónima sino como existencia personal, con los caracteres de un *cogito*, de un yo pensante; por eso la fórmula cartesiana: *cogito ergo sum*, es usada de preferencia por Husserl de un modo que apunta a implicaciones nada inocentes: *ego cogito ergo sum*.

Acabamos de decir que la autorreflexión exige un material de vivencias sobre el cual reflexionar: Husserl afirma que la vivencia es previa a la conciencia pues se puede vivenciar algo sin tener conciencia de que se le está vivenciando —aunque en seguida agregue de modo aparentemente contradictorio, que la vivencia es conciencia de algo, o sea, que ya presupone la conciencia; pero esto se aclara si consideramos que en un caso se trata de una conciencia directa, inadvertida, visible únicamente, como las substancias fosforescentes cuando se dirige sobre ella la luz de la autorreflexión, en el otro en cambio es la luz misma, la conciencia peculiar de esa instancia privilegiada que llamamos yo, capaz de ser puesta en marcha desde él, tanto para autoiluminarse como para iluminar las demás vivencias.

La conciencia autorreflexiva, conciencia que se muestra a sí misma, pone así como verdad evidente la propia existencia vivida como yo personal, y la existencia de otras vivencias (perceptivas, imaginativas, judicativas, afectivas, volitivas) reflexionando sobre las cuales se obtuvo justo la autopercepción del yo. Todavía cada vez que abandonado el hombre a la más cómoda actitud natural pierde ese yo fenomenológico-trascendental, le es preciso rescatarlo autorreflexionando, de en medio de ese cúmulo de vivencias. La reflexión sabe que la verdad apodíctica sobre la existencia del yo está condicionada a la existencia de esas vivencias; es porque cabe la duda, la afirmación, la negación, sobre las diversas vivencias perceptivas, judicativas, afectivas, etc., que es posible decir a la manera del *cogito* cartesiano: mientras afirmo, dudo o niego, pienso y si pienso existo.

De este modo afirma la conciencia fenomenológica con evidencia apodíctica tanto la existencia del yo como la de las otras vivencias, enfrentadas con él a la manera de un río continuo, sin que jamás, mientras hay conciencia, se produzca un auténtico vacío, un hueco entre vivencia y vivencia.

“Podemos definir un “yo” en vigilia, dice Husserl, como un yo que dentro de la corriente de sus vivencias, practica continuamente la conciencia en la forma específica del *cogito*; lo que no quiere decir, natu-

ralmente que dé, ni pueda dar a esas vivencias constantemente, o en general, una expresión predicativa”¹.

Agrega: “*Por vivencias en el sentido más amplio* entendemos todo aquello con que nos encontramos en la corriente de las vivencias; así pues, no sólo las vivencias intencionales, las cogitaciones actuales y potenciales tomadas en su plena conversión, sino cuanto ingrediente encontremos en esta corriente y sus partes concretas”².

En suma, el yo y el resto de las vivencias caben dentro de la conciencia fenomenológica en cuanto muestran su realidad con ostensible evidencia apodíctica; lógicamente se trata de una evidencia subjetivo-trascendental, pues al yo le es también evidente que dichas vivencias sólo se muestran a él, careciendo como carece de evidencia fenomenológico-trascendental de la existencia de otros yo para los cuales tales vivencias sean igualmente evidentes. A este respecto dice Husserl: “Ciertamente en el sentido de la reducción trascendental está implícita la imposibilidad de que ésta ponga al comienzo como existente otra cosa que el ego y lo incluido en él, con un horizonte, además de indeterminada posibilidad de determinación. Ciertamente, esta ciencia empieza como una pura egología, y como una ciencia condenada al parecer al solipsismo, bien que a un solipsismo trascendental. No se ve por ahora, en efecto, cómo en la actitud de la reducción hayan de poder ponerse como existentes otros ego —no en cuanto meros fenómenos del mundo, sino en cuanto ego transcendentales—, para entrar como temas igualmente justificados en una egología fenomenológica.

Como filósofos que iniciamos nuestra actividad, no podemos dejarnos intimidar por semejantes reparos. Acaso la reducción al ego trascendental sólo traiga consigo la apariencia de una ciencia definitivamente solipsista, mientras que su desarrollo consecuente conforme a su propio sentido, conduzca a una fenomenología de la intersubjetividad trascendental, y por medio de ella, desenvolviéndose a toda una filosofía trascendental. De hecho se verá que un solipsismo trascendental sólo es un grado filosófico inferior, y en cuanto tal tiene que ser definido, al fin metódico de poder hacer entrar en juego del modo justo los problemas de la intersubjetividad trascendental como una subjetividad fundada de grado superior. Pero sobre este punto no cabe decir nada preciso en el momento actual de nuestras meditaciones, lo mismo que en gene-

¹ *Meditaciones Cartesianas*, pág. 81.

² *Idem*, pág. 87.

ral, las anticipaciones hechas, únicamente al desarrollarlas pueden revelar su plena significación”¹.

Lógicamente como pura subjetividad trascendental, apuntando apenas a una posible intersubjetividad, se diferencia claramente la conciencia fenomenológica de la psicológica descriptiva, aun tomada ésta en el sentido de una psicología fenomenológica paralela a la fenomenología, pues para la conciencia psicológica es clara no sólo la existencia de otros yo, sino las diversas modalidades de su influjo intersubjetivo; estos modos se describen en la conciencia psicológica normal y patológica. Pero sería un grave traspie confundir la intersubjetividad psicológica con la intersubjetividad fenomenológico-trascendental, que exigiría para ser tal, el ver el yo del otro en su función de yo igualmente condicionante de su propio conocimiento y no condicionado, ni en su existencia, ni en el modo de conocer que se le atribuye, por modos de conocer del propio yo a cuya vista estaría en ese momento; todo esto con evidencia apodíctica, como es la exigencia para toda sabiduría fenomenológica. En palabras más sencillas, mi yo debería convertirse en el otro yo sin dejar de ser el mismo. En el caso de los otros yo psicológicos basta con atribuirles características iguales a las propias, sencillamente porque no hay motivos claros para no atribuirlos, pero sin necesidad de que eso sea de evidencia apodíctica capaz de fundar conocimientos absolutos. Así desde el punto de vista de la ciencia fenomenológica, sólo es dado el ego trascendental y como polo de referencia constante e idéntico de una infinita variedad de vivencias adecuadas o inadecuadamente mostradas a él. El ego a diferencia de las mudables vivencias que le acompañan “no se aprehende meramente, dice Husserl, como vida que corre, sino como un yo que vive esto y aquello, que vive en éste y aquél *cogito* como siendo el mismo yo”²; es además el sustrato de habitualidades, o sea de propiedades duraderas nuevas adquiridas en virtud de la ley de la “génesis trascendental” “con cada acto de un nuevo sentido objetivo irradiado por él”³; o sea, el yo se enriquece con las determinaciones tomadas frente a sus vivencias, y esto a cada rato, cuando dice, p. ej.: yo afirmo o niego tal cosa de tal otra.

Por eso, en cuanto pone en marcha la autorreflexividad, y gana propiedades nuevas a través de sus actos, y persiste siempre idéntico y presente en medio del anónimo flujo de las vivencias, no es en sí mismo

¹ *Meditaciones Cartesianas*, págs. 56 y 57.

² *Meditaciones Cartesianas*, págs. 118 y 119.

³ *Idem*, pág. 119.

una vivencia, sino algo referido constantemente a la corriente de vivencias.

Pero si las vivencias son correlativas al yo y en esa medida tan evidentes como él, no todo lo mostrado por cualquier vivencia tiene el mismo grado de evidencia. Pongamos un ejemplo, tengo la vivencia perceptiva de esta mesa y reflexiono sobre ello: en la reflexión se me hace clara la distinción entre el hecho mismo de estar percibiendo la mesa, como acto concreto de percibir, de cuya existencia no duda, y la mesa como cosa concreta del mundo natural vista a través de la percepción, pero de cuya existencia real ya no cabe absoluta certeza, pues bien pudiese ser una pura mesa alucinada. En esta vivencia perceptiva la evidencia apodítica se ha detenido a medio camino. Si reflexionamos más, nos damos cuenta que han quedado fuera los ingredientes de la percepción heterogéneos a lo habitualmente experimentado por el yo como propiamente vivencial, y que es esa cualidad homogénea, indefinible, en todo caso claramente reconocible, propia de todas las vivencias genéricamente hablando. Se comprende que la madera, los clavos, la pintura de la mesa, no puedan integrar un conjunto homogéneo con lo que la percepción es por su otra cara, en cuanto vivencia de un yo; justamente porque la mesa misma existente “afuera” no puede estar dentro de la conciencia, pues es heterogénea con ésta y no hay evidencia de cómo pueda hacerse el contacto entre realidades pertenecientes a órdenes heterogéneos del ser, es que desde el punto de vista fenomenológico, en que sólo es aceptable lo experimentado en la intuición directa, debemos contentarnos con suponer, que si la mesa en sí no integra la percepción y pese a ésto parece estarlo, puesto que la estamos percibiendo, lo que verdaderamente integra nuestra vivencia perceptiva no es la mesa misma con su madera y sus clavos, sino ingredientes de nuestra vivencia perceptiva, la cual en virtud de leyes desconocidas son capaces de matizar y escorzar la mesa; es como si dijésemos figuradamente: ante la presencia de la mesa real, nuestro acto perceptivo desenvuelve “idealmente” matices y escorzos que son la réplica, tal vez exacta, no lo sabemos, de las auténticas propiedades de la mesa. Este contenido mesa de la percepción, núcleo noemático de dicha vivencia, si bien puede no ser la mesa concreta existente afuera, aquella en que nos apoyamos para comer y escribir, tampoco es una simple imagen, un retrato de ella, como haría pensar la idea de los matices y escorzos. La fenomenología se abstiene de teorizar más allá de lo evidente a la mirada directa; desde tal punto de vista su posición frente a la percepción es clara: cuando se percibe una mesa todos tenemos la evidencia de mirar la mesa misma y no una imagen de ella (como

es el caso en el mero recuerdo); de otro lado también es evidente que la mesa existente en el mundo natural, no está con su existencia misma, dentro de la conciencia; de cómo se concilian ambas evidencias sería motivo de una teoría explicativa, lo que es ajeno al espíritu de la fenomenología o de nuevas investigaciones fenomenológicas a realizarse más adelante.

Es esta heterogeneidad del mundo real natural con la estructura mostrada por las vivencias, lo que obliga en la reducción fenomenológica a colocarlo entre paréntesis, junto con todos los juicios, opiniones y valoraciones que pudiesen apoyarse en él. Desde el momento en que no hay evidencia de su existencia sino sólo de las vivencias perceptivas, judicativas o valorativas, a través de las cuales pretende mostrarse, él debe quedar fuera de la experiencia fenomenológica de la conciencia trascendental. Junto con él, queda fuera nuestro propio cuerpo que también se muestra, entre otros modos, a través de una vivencia perceptiva y pertenece por tanto al modo de darse a través de matices y escorzos, de todas las cosas del mundo natural.

La radical descorporalización de la conciencia fenomenológica la separa abiertamente de la conciencia psicológica, que al contrario aparece siempre como alma encarnada en un cuerpo, en medio de otros cuerpos y del mundo físico entero. Para el psicólogo el objetivo de su investigación se orienta más hacia el ingrediente heterogéneo que al homogéneo de una vivencia, más también al punto de término que al punto de comienzo de ella; en la vivencia de la mesa él estaría más interesado en los diversos modos perceptivos de darse de la mesa misma, en el hecho curioso de que un objeto idéntico dé tantas vistas distintas de sí mismo; el fenomenólogo que pone entre paréntesis la existencia de la mesa y por tanto se limita a describir los diversos modos de darse en sí de la vivencia misma, no necesita como el psicólogo explicar el ajuste de la vivencia a una supuesta realidad existente en el mundo exterior que le proporcionaría su contenido.

Típico problema psicológico es, p. ej., comprender o explicar, cómo un objeto visible colocado a cincuenta metros se ve de hecho del mismo tamaño que si está a 10 metros, cuando debería disminuir con el alejamiento; se sabe del empeño puesto por las diversas escuelas y las respuestas clásicas de la psicología de los elementos y de la psicología de la forma. Para el fenomenólogo en cambio el problema es descubrir la riqueza constitutiva de las vivencias en sí, no su ajuste mayor o menor a la realidad natural, y no porque la desestime, sino porque quiere encon-

trar conocimientos radicalmente evidentes, antes de avanzar en seguida sobre ella.

Pero las vivencias junto con mostrarse como pertenecientes a un yo, tienen siempre el carácter de ser conciencia de algo, no importa cuál sea el grado de evidencia o no evidencia respecto a la posible realidad existente de ese algo; así la percepción es conciencia de lo percibido, el juicio conciencia de lo juzgado, el amor conciencia de lo amado; este carácter privativo de cada vivencia, de ser conciencia de algo, de apuntar a algo que no es ella misma, es lo que se llama *intencionalidad*. Si no fuese por esta intencionalidad que les da sentido, las vivencias dejarían de ser tales, para convertirse, como dice Jaspers, en mera cadena ciega de acontecimientos.

La vivencia no puede darse sin estar apuntando a algo; esa intencionalidad puede ser directa o meramente participada, como es el caso de los sentimientos corporales de alegría o tristeza que participan a lo menos de la intencionalidad propia de la vivencia de nuestro cuerpo a la cual se integran. Pero el objeto intencional de la vivencia no se da de golpe como un todo, sino que en una explicitación progresiva de lo al principio simplemente presumido; la vivencia es “como la unidad sintética de una diversidad de variantes fenoménicas coherentes”; la vivencia de un árbol me lo muestra ahora en su colorido, en seguida en su follaje, después en la calidad de su madera, etc., pero se trata es claro del despliegue de la misma vivencia árbol: “la nota destacada —dice Husserl— es una unidad de variantes que se suceden”, y en otra parte, “un *cogito* cualquiera no es conciencia de su *cogitatum* en un vacío sin distinciones, sino en una *variedad descriptiva* de una estructura noético-noemática perfectamente determinada, esencialmente propia justo de este idéntico *cogitatum*”¹.

Así la vivencia no es una instantánea y pasiva forma de tomar conciencia intencional de algo, sino la síntesis de cambiantes modos de conciencia, en apariencia muy diversos entre sí. Tal despliegue en sucesión, pone de suyo al tiempo como un fundamento originario que hace posible toda vivencia e hilvana sus momentos; desde este ángulo la vivencia se muestra en un coherente despliegue sucesivo; el yo en medio de una vivencia en despliegue tiene la evidencia de que esa vivencia empezó a mostrarse hace un rato y terminará dentro de poco, pese a lo cual es presente mientras dura, como una y la misma; por tanto no vive el tiempo a la manera del tiempo de la física mera sucesión de instantaneida-

¹ *Meditaciones Cartesianas*, pág. 74.

des pérdidas en el pasado tan pronto surgen, sino como un presente espacioso, que retiene el pasado inmediato, y prefigura tensamente su porvenir próximo; tiempo lleno de retensiones y protensiones en que hay junto al presente un pasado todavía presente y un futuro ya presente, tiempo parecido al de San Agustín. Sólo se sabe el momento en que el pasado inmediato deja de estar retenido en el presente para convertirse definitivamente en puro pasado, a través de la intuición mostrativa de la vivencia misma. Cuando ésta acaba de desplegarse y al yo se le hace evidente que la vivencia en cuanto tal ya pasó, que es una vivencia terminada, se le hace también visible que la unidad desplegada de tiempo que la constituyó está definitivamente en el pasado y si bien la vivencia puede ser traída nuevamente a presencia en el acto del recuerdo, el tiempo que la abarcó en su primer despliegue, el tiempo originario, no volverá, el despliegue presente de un recuerdo se hará en un nuevo tiempo. El tiempo husserliano dado a base de unidades desplegadas, es diferente entonces de la *duración* bergsoniana cuyo acento apunta más bien a una renovada actividad creadora de algo en perpetua tensión hacia un horizonte imprevisto.

El tiempo aparece así como aquello que facilita los diversos modos de actividad del yo y el despliegue del objeto intencional de las vivencias y Husserl se pregunta con razón si no es él, el fundamento más originario de la conciencia fenomenológica, *la realidad primerísima*; la pregunta queda sin respuesta, pero apunta al hecho de que el tiempo es algo experimentable de punta a cabo a través de todo acto de conciencia y por tanto, no mera forma de darse para el sujeto cognoscente, de los hechos sensibles, como suponía Kant en su teoría del tiempo y espacio vacíos.

Vinculado al carácter de la temporalidad husserliana quizás esté el complejo modo de darse de la intencionalidad, la cual operando como una actualidad que muestra ciertos lados de las cosas y deja mientras tanto ocultos otros igualmente pujantes por aparecer, puede que contribuya al diseño de una forma tan peculiar del tiempo; pero afirmarlo sería justo salirse de la fenomenología, hacer algo que Husserl hubiese rechazado de partida, cae en una mera explicación. La experiencia fenomenológica sólo muestra una conciencia en despliegue dentro de un tiempo propio; proposiciones más audaces escapan al principio básico de la descripción directa y deben ponerse entre paréntesis.

Dentro de las vivencias concretas, la fenomenología ve como un hecho notorio la integración de dos series de capas claramente diferenciales: la de los *datos sensibles* (color, sensaciones táctiles, etc.) o *datos hy-*

léticos materiales, y la de la conciencia que los observa puestos allí de tal o cual manera, *capa noética*, psíquica en sí, dadora de la intencionalidad, otorgadora de sentido. “Encontramos semejantes datos concretos de las vivencias como componentes de vivencias concretas más amplias que en conjunto son intencionales, siéndolo de tal suerte que sobre esos elementos sensibles hay una capa, por decirlo así, “animadora”, que les *da sentido* (o que implica esencialmente darles sentido), capa mediante la cual se produce de lo *sensible*, que *en sí no tiene nada de intencionalidad*, justo la vivencia intencional concreta”¹; y más adelante “lo que forma con las materias vivencias intencionales y aporta lo específico de la intencionalidad, es exactamente lo mismo que da al término de conciencia su acepción específica, según la cual conciencia alude *eo ipso* a algo de lo que ella es conciencia. Mas como el hablar de elementos de conciencia y todas las demás expresiones semejantes, así como el hablar de elementos intencionales, resulta enteramente imposible, debido a sus múltiples equívocos que resaltarán claramente más adelante, introducimos el término de *elemento noético* o más concisamente de *noesis*”.

Lo originario de la conciencia es en buenas cuentas la función de dar sentido a los datos hyléticos materiales y en general, el de constituir desde aquellos datos objetividades dinámicas dentro de un cierto marco de estabilidad, objetividades expresivas, que serán el correlato adecuado de las diversas noesis; una objetividad de tal orden es dentro de nuestro viejo ejemplo, el percepto mesa, obtenido de la función de dar sentido (noesis) a los dispersos elementos hyléticos proporcionados por la sensibilidad (color, tamaño, dureza, forma, olor, etc.). Sobre el objeto constituido de tales vivencias perceptivas pueden darse después vivencias judicativas, valorativas, memorativas, racionales.

La “función” de constituir “*objetividades de la conciencia*”, de dar sentido, le parece primaria a Husserl: “Función” en este sentido (totalmente distinto frente al de la matemática) es algo de todo punto *sui generis* que se funda en la esencia pura de la noesis. Conciencia es justamente conciencia “de” algo; su esencia, su “sentido”, es entrañar, por decirlo así, la quintaesencia del “alma”, del “espíritu”, de la “razón”. Conciencia no es rótulo para “complejos psíquicos”, para “contenidos” fundidos, para “haces” o corrientes de “sensaciones”, que, de suyo sin sentido, no podrían originar “sentido” alguno comoquiera que se mezcla-

¹ *Ideas relativas a una fenomenología pura y una Filosofía Fenomenológica*, E. Husserl. Trad. José Gaos. Ed. Fondo Cul- tura Económica. México, 1949, pág. 203.

² *Ideas*, pág. 205.

sen, sino que es de un cabo a otro, “conciencia”, fuente de toda razón y sinrazón, de toda legitimidad e ilegitimidad, de toda verdadera realidad y ficción, de todo valor y contravalor, de toda hazaña y fechoría”¹.

El contenido noético de la vivencia tiene múltiples ingredientes: explicitar, en la expresión, referir, juntar, tomar posición en el creer, conjeturar, valorar, afirmar, negar, etc., los cuales lógicamente, aluden a los componentes no ingredientes de la vivencia, o en otras palabras, al objeto, del cual la vivencia es justamente vivencia o *conciencia de* al correlato natural de toda vivencia, a lo que Husserl designa “*contenido noemático*” o simplemente “*noema*”. El noema es producto de la función de dar sentido, de agrupar los datos dispersos en unidades (noesis), propia de la conciencia, al posarse sobre los elementos hyléticos en despliegue sobre el fondo originario de la temporalidad. El noema es así correlato espontáneo y necesario de la noesis, pero no un mero invento arbitrario; cada ingrediente de la noesis (afirmación, expresión, valoración) se ejerce sobre un determinado aspecto del noema —de otro modo sería sobre la nada pura y siempre como algo que el noema agrupa y muestra sin violencia, como respuesta evidente a la simple mirada, como un correlato espontáneo sin el cual tampoco habría noesis.

La diferencia entre capas hyléticas y noéticas y entre noesis y noema, mostrada por el discernimiento fenomenológico de la estructura de la conciencia, sumamente importante para la fenomenología pura, puede no tener alcance para el psicólogo descriptivo. Una percepción por ejemplo, será para éste un acto psíquico de conjunto en que no interesan los ingredientes noéticos o los núcleos noemáticos, sino las diversas maneras como puede ser descrito el objeto concreto en tales o cuales condiciones de lucidez, descanso, fatiga o agotamiento de la persona, y en tal o cual situación; le interesará saber también si la riqueza perceptiva varía cuando el objeto real se da aislado o en conjunto, en su presencia física o en un mero dibujo, cuantos objetos pueden percibirse simultáneamente, etc.

La diferencia entre el psicólogo descriptivo y el psicólogo experimental clásico, sólo estará a su vez en que el primero exige una descripción acabada del objeto antes de someterlo a percepción bajo condiciones especiales y quizás, a que con bastante fundamento espera de una buena descripción natural algo más, de lo que se obtendría a base exclusiva de experimentación. Respecto a los elementos de conciencia sustentadores de la percepción, el recuerdo, o el juicio, preocupan al psicólogo

¹ *Ideas*, pág. 207.

en cuanto la conciencia es para él uno de los constitutivos psíquicos a discernir y describir, pero no en cuanto constitutivo originario capaz de proporcionar a la verdad evidencia apodíctica. El describe la conciencia tal como se da a la visión natural directa, sin someterla al proceso previo autorreflexivo de diferenciar lo de evidencia apodíctica de lo que no lo es, porque si esto es valioso para una teoría de la verdad en sí, no le es para una ciencia psicológica. De interés psicológico para comprender un alma, es todo lo que sucede en ella, ya corresponda a una verdad eidética absoluta trascendental, ya ni siquiera se plantee como verdad sino como mero dato fáctico.

Desde este ángulo una reflexión del tipo exigido por la fenomenología puede incluso perturbar vivencias psicológicas convirtiéndolas en otras: una alegría o un dolor sobre los cuales fija el yo su mirada reflexiva directa, pierden espontaneidad y se muestran de otro modo a como eran sentidos previamente. En cambio, la reflexión fenomenológica sobre los constitutivos de la vivencia no los altera de ninguna manera, pues su interés versa sobre los ingredientes noéticos y los correlatos noemáticos, los cuales no dejan de ser tales, correspondan o no a la cosa existente real que parecen exhibir, pues dicha existencia no entra momentáneamente en cuenta, ya que gracias a la reducción fenomenológica está entre paréntesis.

La psicología fenomenológica se interesa por la descripción del incesante juego de correlaciones, agrupaciones y disyunciones de los diversos fenómenos psíquicos de un ser, que para ella, por esencia está inserto en el mundo trascendente de las demás personas y cosas. Ella busca la realidad psíquica tal como se muestra a la mirada prevenida de quien no sólo cree sino que cuenta con la existencia del mundo natural.

Si pese a todo, numerosas investigaciones de la fenomenología y de la psicología fenomenológica son coincidentes o recíprocamente aprovechables, es porque ambas inciden en el estudio del mismo yo, sólo que en un caso es un yo en despliegue en medio de su pura inmanencia y en el otro, un yo inmanente desplegado en medio de la trascendencia.