

# Inconsciente y fenomenología en Husserl

**Benito Arbaizar Gil.** Dr. en Filosofía, Dpto. de Filosofía y Antropología,  
Universidad de Santiago de Compostela

Recibido 20/04/2022

## Resumen

En el presente artículo se trata de ofrecer una visión global de la concepción husserliana del inconsciente. A tal fin se va mostrando como los análisis estáticos, genéticos y generativos van desvelando diversos estratos que actúan de espaldas a la conciencia despierta. La inatención acompaña esencialmente intención, así como la ausencia es inseparable de la presencia. Lejos de ser transparente a sí, la conciencia deviene desde un fondo inconsciente y, lejos de ser unitaria, es inseparable de una *Ich-Spaltung* que habilita el canal de parto a partir del cual deviene la vivencia.

**Palabras clave:** inconsciente, *Ich-Spaltung*, presencia, ausencia, tiempo.

## Abstract

### Unconscious and Phenomenology in Husserl

This article tries to offer a global vision of the Husserlian conception of the unconscious. To this end, it is shown how the static, genetic and generative analyzes reveal various strata that act with their backs to the awake consciousness. Inattention essentially accompanies intention, just as absence is inseparable from presence. Far from being transparent to itself, consciousness comes from an unconscious background and, far from being unitary, it is inseparable from an *Ich-Spaltung* that enables the birth canal from which experience comes.

**Key words:** Unconscious, *Ich-Spaltung*, Presence, Absence, Time.



## Inconsciente y fenomenología en Husserl

**Benito Arbaizar Gil.** Dr. en Filosofía, Dpto. de Filosofía y Antropología,  
Universidad de Santiago de Compostela

Recibido 20/04/2022

### § Introducción

Abordar el tema del *inconsciente* tiene la dificultad inicial que conlleva el término en sí mismo. El propio Jung (1978: 84-85) señalaba que «el inconsciente no es una entidad sino meramente un término [...] que —al igual que la cosa en sí de Kant— no es, en principio, sino “un concepto fronterizo meramente negativo”». Un joven Adorno (1973: 305) denunció que la concepción del inconsciente está afectada por «contradicciones como hipóstasis de conceptos límite del conocimiento con las que las doctrinas del inconsciente sobrepasan arbitrariamente los límites de la experiencia posible», contradicciones «que deberían bastar para refutar totalmente estas doctrinas»; entre tales contradicciones destacaba las «resultantes de la suposición de un inconsciente que, por una parte, ha de ser un hecho inmanente a la conciencia y, por otra, absolutamente trascendente a la conciencia, independiente de la conciencia e incluso constituirla» (*ib.*).

Merleau-Ponty (1969: 57), por su parte, observaba que «con toda razón se le reprocha a Freud el hecho de haber introducido con el nombre de inconsciente un segundo sujeto pensante cuyas producciones serían simplemente recibidas por el primero». Lacan (1966: 183), a su vez, manifestó su esperanza de que pronto nos pudiésemos deshacer de dicho término «para designar lo que se manifiesta en la conciencia.».

La fenomenología (que ha sido, como el propio psicoanálisis, objeto de no pocas revisiones) se ocupa, precisamente, de lo que se manifiesta en la conciencia. Lo que se tratará de mostrar en el presente artículo es cómo la fenomenología husserliana, en su intento de precisar el ser de la conciencia, acaba comprendiendo ese *ser* como algo inseparable de un *devenir* consciente que hunde sus raíces en un inconsciente fenomenológico.

Comenzaremos nuestro recorrido mostrando cómo la asimetría *adecuación/mención* anticipa en las *Investigaciones lógicas* la *intencionalidad de horizonte* y evidencia el vínculo entre lo *intencional* y lo *inatencional*. Seguiremos exponiendo, en los apartados dos y tres, cómo los análisis del tiempo someten el sujeto a una des-sustancialización radical revelando la existencia de una *estructura temporo-formal* de carácter pre-reflexivo y la existencia de un *inconsciente asociativo* que precursa la articulación de contenidos. Los apartados cuatro y cinco abordan el modo en el que el concepto husserliano de pulsión, las relaciones entre inconsciente y fantasía, y el desarrollo de la fenomenología genética y generativa se elaboran en el contexto de un diálogo creativo con Leibniz y Kant. Con ese recorrido se trata de integrar las distintas facetas del inconsciente que van apareciendo en la obra de Husserl en una comprensión global.

## § 1. El inconsciente y intencionalidad de horizonte

En las *Investigaciones lógicas* señala Husserl que una percepción *adecuada* sería aquella en la que se da una identidad entre el contenido de sensación y el objeto percibido. Por el contrario, una percepción *inadecuada* viene marcada por la diferencia contenido/objeto (Hua XIX: 769-70)<sup>1</sup>. Es así que, por ejemplo, habría en la inmediatez de un dolor una correspondencia completa entre contenidos inmanentes (*reellen*) e intencionales; mas si el objeto percibido fuese algo más que el dolor sentido, si se tratase, por ejemplo, de remitir el dolor a una localización física, entonces se pondría en juego una interpretación y aparecería la posibilidad del error, con lo cual dejaríamos de movernos dentro del círculo asegurado de las percepciones adecuadas (Hua XIX: 770-71). De este modo, sólo cuando la «intención perceptiva se dirige exclusivamente a un contenido presente», sólo cuando no transgrede lo inmediatamente dado, es adecuada. Por el contrario, en la percepción inadecuada la «intención no encuentra su cumplimiento en el objeto presente.» (Hua XIX: 769).

El problema es que dicha transgresión es inseparable del modo en el que la evidencia se articula en Husserl. Esta última no se limita a ser un mero ver sensible sino que se prolonga como un ver eidético que aprehende lo ideal en lo individual en

---

<sup>1</sup> Las obras de Husserl se citan con la abreviatura *Hua*, el volumen correspondiente de la serie *Husserliana* y la página (o, en su caso, la sección).

un anudamiento intuición-mención (Hua XVIII: 193-94) vinculado a un exceso (una suerte de *plus-valía* fenomenológica) en virtud del cual la *intención* sobrepasa la *intuición* (*über-sich-hinaus-meinen*) (Hua I: 84), de ahí que la vivencia «además de su contenido propio real [*reellen*], puede y debe tener un contenido ideal, intencional.» (Hua XIX: 21).

Cuando Husserl se refiere a la realidad externa, emplea los adjetivos *real* o *wirklich*. Cuando emplea el adjetivo *reell*, hay un deliberado propósito de destacar la inmanencia (*reell*) del ingrediente y separarla tanto de la supuesta trascendencia de un mundo extramental (*real*), como de la trascendencia inmanente del objeto, ya que el «objeto que se aparece, tal y como se aparece, es trascendente a su aparición como fenómeno.» (Hua XIX: 134). De ahí que Husserl diga que «la objetividad misma no es nada; ella es, en términos generales, trascendente al acto» (Hua XIX: 427) y «cuando una vivencia se refiere a un objeto [...] ese objeto no es vivido [...] sino percibido, nombrado, etcétera.» (Hua XIX: 362).

Teniendo en cuenta el carácter impletivo de toda vivencia intencional, «una determinación de la intención es la “indeterminación”», esto es, «la propiedad de exigir un complemento no plenamente determinado» (Hua XIX: 573). Las propiedades que caen dentro del campo perceptivo aluden continuamente a propiedades complementarias, «constan de componentes que pueden entenderse todos desde estos dos puntos de vista, intención y cumplimiento (real o posible).» (Hua XIX: 572-73). Se trata de un circuito intencional en donde «están conectados el carácter especial de la intención y el carácter especial de la conciencia impletiva [*erfüllenden*]» (Hua XIX: 584). No obstante, si bien la percepción es pretensión de cumplimiento, las más de las veces «se queda en la pretensión. El objeto no es dado realmente, no es dado plena y totalmente» (Hua XIX: 589).

Cuando en la *Sexta investigación*, el vínculo percepción-objeto se ensancha para proyectarse, más allá del concepto *estrecho* (*sehr engen Begriff*) (Hua XIX: 666) o *temporal-sensible* de percepción de un objeto real, hasta el concepto *ampliado* o *categorial-suprasensible* de percepción de un objeto ideal (Hua XIX: 666-67 y 672-75), Husserl no hace más que amplificar, elevándola a una nueva dimensión fenomenológica, la dualidad que ya se encuentra dentro de la percepción simple de un solo golpe (Hua

XIX: 676), pues, dentro de esta última, hay ya una diferencia entre lo dado y lo comentado.

Esa diferencia abre la puerta a lo que podría ser interpretado como una primera presencia de lo *inconsciente* en lo *inatencional*, esto es, en el trasfondo atemático comentado inatentamente en mi acto de atención. Ese *inconsciente inatencional* no viene marcado, como el freudiano, por un hiato represivo que vele su accesibilidad; se trata, al contrario, de un inconsciente que garantiza el acceso perceptivo al objeto y que viene caracterizado por una *inatención* que puede mudar en *atención*. El inconsciente inatencional es aquello atemático que puede volverse tema, esto es, se trata de contenidos accesibles a la conciencia, aunque no tematizados *ahora* por ella. Al inherir la presencia en el campo de posibilidades abierto por la mención, el objeto intencional adquiere la dinamicidad de lo que puede pasar a un primer plano o retroceder a un segundo plano alejado de nuestro interés (Hua XIX: 420).

Por un lado, la *atención* aparece como aquella función propia del acto intencional (Hua XIX: 423) que hace posible que haya contenidos de conciencia, ya que «si algo no puede ser objeto de atención, no puede ser tema de conciencia.» (Hua XIX: 424). Por otro lado, toda identificación temático-categorial de una percepción se asienta sobre una identificación atemática en la que «se produce como una unidad *simple*, como una *fusión inmediata de las intenciones parciales, sin adición de nuevas intenciones del acto.*» (Hua, XIX: 677). Lo *intencional* y lo *inatencional* se entrecruzan y la continuidad de la percepción del objeto es una intención simple que tiene lugar cada vez que identificamos atemáticamente la casa o la calle por la que caminamos, aunque vayan apareciendo, fragmentaria y sucesivamente, sus diversos aspectos. Esa identificación pre-categorial es lo que permite que, *a partir* de la vivencia de la *parte*, sea aprehendido el objeto; siendo dicha integración, a su vez, el *a partir* de la predicación.

La intuición categorial surge, pues, como una amplificación fenomenológica de la dualidad *forma-trasfondo*, que es una dualidad *explícito-implícito* que ya se da en la percepción simple. Las partes de la cosa, sean o no explícitas, están dadas implícitamente y pueden ser puestas de relieve en actos que establecen relaciones categoriales entre el todo y las partes. Y lo mismo sucede con las relaciones extrínsecas, de las cuales proceden la mayoría de las predicaciones del tipo *ser más* o *estar a la derecha de*, relaciones que pueden comprenderse dentro de las que mantienen entre sí

las partes de un todo (Hua XVIII: § 48). Estos actos fundantes dejan el objeto *inalterado*, que «está presente como el mismo que antes, pero *en un modo nuevo*.» (Hua XIX: 686). Vemos así cómo, sobre el círculo *intuición-mención*, se circunscribe, como su despliegue, el círculo *intuición sensible-categorial*.

En la medida en que para las *Investigaciones* la vivencia vive en un juego de co-presencias y trasfondos, ya podemos ver cómo despunta allí la temática de la intencionalidad de horizonte. Husserl subrayará en *Ideas I* que toda «mirada del yo» tiene «su horizonte de vivencias no miradas» (Hua III: 185), de modo que la atención opera poniendo de relieve, trayendo a la luz, lo que permanecía desatentamente en un oscuro trasfondo. Tal y como se nos dice en *Experiencia y juicio*, a toda percepción de objeto le corresponde:

[...] un horizonte, vacío y abierto, de explicitaciones [*Explikationen*] por activar (en el «yo puedo», «yo puedo ir», «ver más de cerca», «darle la vuelta», etcétera), anticipadas naturalmente como «indeterminadas» y «vacías». Todo integrarse en una explicitación [*Explikation*] real le da a ésta el carácter intencional de una [*Horizontintention*] intención horizontal (como anticipación vacía) colmada y realizada; la realiza en etapas determinadas. [EuU: 40]

Es por ello que el análisis intencional necesariamente ha de sobrepasar las vivencias aisladas para poder explicitar sus horizontes correlativos. El objeto no es una entidad cerrada sino un proceso fenomenológicamente abierto. La unidad de la corriente de vivencias no es una vivencia, sino «una Idea en sentido kantiano» (Hua III: 186-87) y es por ello que:

No hay ninguna percepción de la cosa que sea definitivamente cerrada, siempre queda espacio para nuevas percepciones que determinen con más precisión lo indeterminado y llenen lo no-lleno todavía. [...] Aprehendemos así, ante todo la idea no llena de la cosa, y de esta cosa individual, como algo que está dado «hasta donde alcanza» justamente la intuición coherente, pero que sigue siendo determinable *in infinitum*. El «etcétera» es una nota intelectualmente evidente y absolutamente ineludible del nóema cosa. [Hua III: 367]

El horizonte hace que lo explícito eche raíz en lo implícito. Sin esa asimetría entre lo explícito y lo implícito no habría vida perceptiva, ya que si cada percepción fuese una percepción esencial sería una percepción final, sería el alfa y omega de la vivencia y

sepultaría el decurso fenomenológico. Por el contrario, el «aumento continuo del cumplimiento tiene lugar en la continuidad de los actos intuitivos (o en las series de cumplimiento) que representan el objeto con una plasticidad cada vez más amplia» (Hua XIX: 615). La propia intencionalidad es, pues, una «vivencia de transición» recorrida por «una intención teleológica de cumplimiento en un acto intuitivo» (Hua, XIX: 566).

El conocimiento se alumbra dentro de un vínculo entre intuición significativa e intuitiva que correlaciona vacío e intuición. En virtud de dicha correlación el vacío ensancha una holgura de indeterminación que hace posible los sucesivos cumplimientos intuitivos. En dicha correlación hay una fisura entre *querer* y *poder*, una bilateralidad y una bidireccionalidad que empuja el curso de la vida intencional. Por un lado, «en cuanto la intención tiende a su objeto, se dirige anhelante [*begehrend*] hacia él» (Hua XIX: 605). Por otro lado, encontramos que «las intenciones signitivas están en sí vacías y necesitadas de plenitud» (Hua XIX: 607). La vivencia intuitiva es el fluyente lugar de desembocadura de un anhelo impletivo que está inscrito en la direccionalidad misma de la intención en tanto que búsqueda de plenitud (*Fülle*) o satisfacción (*Erfühlung*) (Hua XIX: 614), mas se trata de un anhelo condenado a un fracaso que abre el curso de una renovación incesante del insatisfecho impulso impletivo. Dada la asimetría entre *intención e intuición*: «Toda vida es un continuo afán, toda satisfacción es transitoria.» (Ms. A VI 26: 42a; cita tomada de Mensch, 2001: 37).

En el curso del camino fenomenológico, que va explicitando lo que en la experiencia inicial va implícito, la percepción es inseparable de la pre-tensión o expectativa que busca el desahogo de una plena realización (*Erfüllung*) del objeto en la intuición. Dado que dicha plenificación es imposible, la conciencia mora en una satisfacción estructuralmente pospuesta por la fisura vivencia/objeto. La conciencia siempre *quiere* más de lo que *tiene* y es por ello que «el *cogitatum qua cogitatum* no es representable jamás como algo dado de un modo acabado» (Hua I: 82) y se halla impelido a ser «en todo momento más (mentado con un plus) que lo que en cada momento se halla como mentado explícitamente» (Hua I: 84). El carácter presentante-apresentante de toda percepción, hace que en todo objeto haya que distinguir «entre lo realmente percibido en él y el excedente que no está estrictamente percibido pero que precisamente coexiste en esa percepción.» (Hua I: 151).



La intencionalidad viene marcada por un *excedente* objetivo y el correlativo *plus* de un ansia que la moviliza y sobrepasa. El sujeto desearía una vivencia plena del objeto, pero este último orienta y esquiva tal vivencia, pues es, simultáneamente, su *quicio* y *desquicio*, es aquello que encaja la vivencia en el sentido y lo que la desplaza por no encajar en la satisfacción. Impulsada hacia una satisfacción siempre diferida y escindida por la diferencia *Erwartung-Erfüllung* (expectativa-realización) la percepción es en sí misma contradictoria, atravesada por una «antítesis» (Hua XIX: 572). En el proceder fenomenológico, asistimos a una continua cesión de un fundamento que, en su abrir el espacio de dación, cierra las posibilidades de cumplimentación: «Todo “fundamento” alcanzado remite de hecho de nuevo a otros fundamentos, todo horizonte abierto despierta nuevos horizontes» (Hua VI: 173), «mi vida misma [...] es una idea-límite que yace en la eterna lejanía, que a su vez encierra una infinidad de figuras-límite y de infinitos puntos lejanos.» (Hua VIII: 162).

Nos desplazamos en pos de la plenitud, pero nos emplazamos «en el estilo de verdades relativas, temporales, y a lo largo de un proceso histórico infinito.» (Hua V: 139). El campo intencional en el que la conciencia se sitúa no sólo es *conciencia de*, sino *carencia de*, sed de realización de una expectativa adelantada y reiteradamente diferida. Deambulamos entre la carencia de la conciencia (esto es, la carencia de una conciencia que repose en la plenitud de la intuición) y la conciencia de la carencia, puesto que siempre se abre ante nosotros un horizonte de posibilidades que demanda un cumplimiento intuitivo tan estructuralmente necesario como imposible.

Richir, como antes Garelli (Mesnil, 2016: 171-74), subraya que la analítica husserliana de la percepción «lejos de reducirse a un *eidos* o a una red de *eidè* [...] es llevada por un sentido que, al hacerse sin pausa e indefinidamente en el curso incesante de sus “esquicios”, no se reduce a concepto o significación» (Richir, 1992: 71). Si bien Husserl pretendía que con la eidética «se limita [*begrenzt sich*] la contingencia del fenómeno al referir toda facticidad a una *necesidad* y a una *universalidad esencial*» (Hua III: 12), lo que a la postre revelan sus análisis es el carácter permanentemente provisional y diferido de un *eidos* siempre teleológicamente pospuesto.

El análisis fenomenológico a partir de escorzos o esquicios aboca a la imposibilidad de un cumplimiento eidético adecuado. El *eidos* se revela en una rebelión constante a ser fijado y en una inobjetable intencionalidad de horizonte que abre siempre lo que

la significación buscaba cerrar. Esa inagotabilidad intuitiva del eidos delata, para Richir (2000: 21), el carácter inobjetivable de los fenómenos de mundo y, con ello, la irreductibilidad de la apertura teleológica del sentido (*Sinn*) a la clausura eidética del significado (*Bedeutung*). El fenomenólogo no se emplazaría ante un sentido hecho o constituido sino en un sentido *haciéndose*.

Lo que en Husserl se pone de manifiesto, y cada vez más a medida que avanza su obra, es lo que Richir (1991: 14) denomina «la dimensión fenomenológica de la experiencia humana como dimensión “allende” de la indeterminabilidad radical, aunque indefinidamente determinable.» En un contexto semejante, como indica Ladrière (1976: 190), la fundamentación «ya no puede significar la puesta en evidencia de una instancia última de sustentación, sino el esfuerzo por seguir las indicaciones de las huellas que se dibujan [...] en el espacio que se abre por encima del abismo.»

## § 2. El inconsciente y la forma del tiempo

Hasta aquí se ha querido destacar la presencia de lo que cabría denominar, ya desde las *Investigaciones*, una *Ichspaltung* fenomenológica en virtud del cual lo *intencional* es inseparable de lo *inatencional*, y el *ser* del yo es inseparable de la escisión entre el *querer* (infinitamente abierto, que ansía una plenificación total) y el *poder* (finitamente limitado a la efectucción parcial). Lo que con ello se revela es la existencia de una *partición* original entre lo «inconsciente-desconocido» y lo «consciente-conocido» *a partir y a través* de la cual fluye la vida fenomenológica. Lo des-conocido es estructuralmente con-llevado por lo conocido. La senda fenomenológica, tal y como dirá Husserl más tarde en *Experiencia y juicio*, se hace posible a la luz del «horizonte vacío de una incognoscibilidad conocida [*bekannten Unbekannheit*]» (EuU: 41).

Esa *Ichspaltung* se hace particularmente alargada cuando Husserl se adentra en lo que, tanto en *Investigaciones* como en *Ideas I*, se había dejado de lado y que va a ser la *via regia* de adentramiento en el inconsciente fenomenológico: el *tiempo*. Ya en la primera de estas obras se apuntaba a la diferencia entre una perspectiva *estática* y otra *dinámica*, puesto que, en «la relación dinámica, los miembros de la relación y el acto cognoscitivo que los relaciona, están separados temporalmente, se despliegan en una figura temporal. La perspectiva estática nos ofrece un resultado permanente de este

proceso temporal.» (Hua XIX: 567). La perspectiva estática, dominante en *Investigaciones* y en *Ideas I*, sería el resultado de un dinamismo que remite a una génesis temporal. No obstante, Husserl manifestaba, en las lecciones de 1904-05, que

[...] los problemas de una fenomenología de la intuición originaria del tiempo han permanecido, por así decir, bajo un silencio de muerte. No pude superar las extraordinarias dificultades que aquí residen, quizás las mayores de toda la fenomenología, y como no quería comprometerme de antemano, preferí callarme por completo. [Hua XXXVIII: 4]

También reconocía Husserl en *Ideas I* haber «excluido expresamente esta protosíntesis de la conciencia primitiva del tiempo (que no hay que concebir como una síntesis activa y discreta)» (Hua III: 273) y advertía que el

[...] «absoluto» trascendental, ese preparado que debemos a las reducciones, no es en verdad lo último [...] y que tiene su prístina fuente en un absoluto último y verdadero. Afortunadamente, no tomamos en consideración el enigma de la conciencia del tiempo en nuestros análisis preparatorios. [Hua III: 182]

Tal y como el propio Husserl indica en *La idea de fenomenología*, escrita entre las *Investigaciones* e *Ideas I*, «los actos de conocimiento, más ampliamente, los actos intelectuales en general, no son singularidades inconexas que vienen y van sin nexo en el río de la conciencia.» (Hua II: 75) Lo que revelarán los análisis de la conciencia interna del tiempo es hasta qué punto los actos de la conciencia penden de una interconexión en la que se funden ser y devenir, que tales actos «vienen y van» en un nexo presencia-ausencia sin el cual no es posible comprender la propia movilidad centrífuga de la intención.

De los objetos con los que nos las habemos en el mundo percibimos meramente *Abschattungen*. La *Abschattung* husserliana se traduce habitualmente como ‘escorzo’ o ‘adumbración’, traducción esta última más próxima al significado de la palabra alemana como ‘sombreado’. Adumbración remite, como observa Richir (2000: 51), «al latín *adumbratio*, que traduce el griego *skiagraphia*, literalmente pintura de sombras». En la medida en que el objeto desborda la percepción, este no podría ser abordado sin la posibilidad de rescatar de la oscuridad del olvido los esquicios que se desvanecen en el tiempo. Si la conciencia estuviese atrapada en la fijeza puntual del ahora, si no

podiese integrar los sucesivos ahora en una continuidad, el objeto se volatilizaría. Siendo toda vivencia de carácter temporal, la temporalidad «no designa sólo algo universalmente inherente a cada vivencia aislada, sino una forma necesaria de unión entre unas vivencias y otras» (Hua, III: 182).

Husserl nos dice que la «aprehensión del ahora es como el núcleo de una cola de cometa de retenciones referidas a los puntos de ahora previos» (Hua X: 30). Mudando incesantemente la conciencia en modo decursivo, cada ahora cae de manera uniforme en la hondura del pasado ante la llegada de cada nuevo ahora. De tal modo, obtiene la conciencia la impresión original de lo que es y la retiene como lo que ha sido. A cada impresión se adhiere la retención en tanto que *recuerdo primario* (en un proceso *pasivo* que fundamenta la posibilidad del *recuerdo secundario* como proceso *activo* de rememoración de un suceso). La conciencia *impresional*, referida a la percepción actual, pasa sin solución de continuidad a conciencia *retencional*, que remite al *ahora inactual* de un *ya no* (Hua X: § 11 y § 13). Al tiempo que cada presente se va adentrando en el pasado hasta su desaparición, del punto-fuente-creador mana, de forma igualmente originaria (Hua X: § 23 y § 26), la expectativa del nuevo ahora.

Hilvanar *hyle* presupone la continuidad de un hilo de conciencia en una autoaprehensión formal (desligada de todo contenido) que no puede ser aprehensión objetivante. Es así que, fundamentando el proceso *activo* de rememoración o *recuerdo secundario* de un *suceso*, se halla el *recuerdo primario*, que adhiere *pasivamente* a cada *impresión* la *retención*. De este modo, se produce el entrecruzamiento de dos intencionalidades: una *intencionalidad longitudinal* (*Längsintentionalität*) y una *intencionalidad transversal* (*Querintentionalität*). Por un lado, la intencionalidad transversal constituye el tiempo objetivo estando a la expectativa de nuevos contenidos futuros y rememorando (recuerdo secundario) contenidos pasados. Por otro lado, la intencionalidad longitudinal, constituye la temporalidad fenomenológica en la propia conciencia ordenando retentiva (recuerdo primario) y protensivamente las fases del flujo del ahora. (Hua X: § 39). «Percibir no es aquí otra cosa que la conciencia tempoconstituyente con sus fases de retenciones y protensiones fluyentes.» (Hua X: 127).

No obstante, por más que las dos intencionalidades se entrecrucen, no debemos confundirlas. Es por ello que deben distinguirse la *impresión* original, la *retención* y la

*protención*, de las fases del ahora-presente, ahora-pasado y ahora-futuro. El «ahora» como fase y el «Ahora» original se ubican en dimensiones diversas (Conde, 2012: 89). Tal y como nos dice Husserl:

Se trata de una unidad originaria o, más bien, de una forma de unidad originaria. El contenido es lo que puede cambiar [...] pero esta forma de unidad de la conciencia del tiempo constituyente es necesaria [...]. Aún faltan aquí las descripciones y los análisis últimos. La forma fija del presente vivo y lo que atraviesa esta forma de su flujo: una ausencia de tiempo de la forma en la que el tiempo se constituye. [Hua, XI: 391-92]

Es la simultaneidad longitudinal *impresión-retención-protención* lo que hace posible la sucesión transversal *presente, pasado, futuro*. Las modificaciones intencionales constitutivas del tiempo nos sitúan en origen ante una conciencia horizontal y descentrada cuyas dimensiones temporales no se articulan como *una-tras-otra* (*Nacheinander*), sino como brotando *una-de-otra* (*Auseinander*) en un surgir correferencial (Montavont, 1994: 123). En el *presente viviente* o *ahora viviente* de Husserl se *hace* presente una presencia que, como dice Zahavi (2003: 82), tiene una anchura. La conciencia es retención de lo que se aleja y protención de lo que se aproxima, de modo que no hay vivencia del punto-fuente al margen del *devenir*, del *ex-istir* fontalmente extendido: «es de la esencia de las vivencias el que tengan que existir extendidas de ese modo, el que una fase puntual nunca pueda existir por sí.» (Hua X: 47).

Los análisis husserlianos de la conciencia interna del tiempo ponen así de relieve que lo *in-tencional* emerge desde un origen pre-reflexivo de carácter *pro-re-tencional*. Toda actividad consciente presupone una infraestructura pasiva que la respalda, y se trata de una infraestructura que, por un lado, opera de espaldas a la conciencia atenta, pero, por otro lado, es el respaldo mismo de esa conciencia.

Esta claroscuridad constitutiva del fenómeno es la que pondrán de relieve fenomenólogos como Merleau-Ponty o Richir. Este último (1991: 14) no sólo destaca, al respecto, el carácter «irreductiblemente tornasolado, efímero, inestable y contingente» de lo dado, sino que vincula la misma ipseidad del sujeto a la apercepción trascendental kantiana (1992a: 268) en los términos de un arrebató (*emportement*) o impulso ciego en virtud del cual un parpadeante sí-mismo se re-pone incesantemente a su continuo desvanecerse; parpadeante ipseidad, por lo tanto, «siempre en vía de

constitución-deconstitución» (1992a: 267). No cabría apelar a un yo (un *alguien*) o un *eidos* (un *algo*) localizable en un ahora, pues el ahora no es un *punto* sino una cresta de ola que despunta en un continuo estar *a punto* de ser que nunca llega a ser, que nunca alcanza la orilla de la consumación y siempre prosigue desplazándose en el vacío del océano fenomenológico.

### § 3. El inconsciente y la materia del tiempo

Mientras que el análisis estático, dominante en *Investigaciones* y en *Ideas I*, buscaba estructuras invariables, los análisis de la conciencia interna del tiempo hacen implosionar la perspectiva estática, pues nos conducen a la paradoja de una intencionalidad que, si bien remite a una forma invariable de la variación, muestra también, en tanto que autoconstitución que entrecruza sujeto constituyente y constituido (Hua X: 83), un carácter esencialmente genético. No obstante, al centrarse las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* en la forma, tendrían un carácter más transicional que estrictamente genético (Steinbock, 2003: 291), ya que, en palabras del propio Husserl, «esa forma es ciertamente una abstracción y es por ello que, en su inicio y ejecución, el análisis de la intencionalidad de la conciencia del tiempo es un análisis abstractivo.» (Hua XI: 128).

En la medida en que toda intencionalidad está temporogenéticamente entretrejida con una dación hilético-pasiva que tiene lugar antes de que pase algo motivado por una conciencia activa, en esa medida es necesario tener en cuenta mecanismos asociativos que involucran, a mayores de la estructura formal de simultaneidad pro-re-tencional, las tres dimensiones sucesivas de presente, pasado y futuro, así como la articulación de unos datos hiléticos que ya se encuentran espacialmente relacionados (Richir, 1989: 17). Y Husserl nos dice que es desde el carácter original del presente viviente que «se puede descifrar el enigma de la asociación y a la vez el enigma de “lo inconsciente” y del “devenir consciente”» (Hua XI: 165).

En realidad, lo genético no hace sino desplegar lo implícito en lo estático, de ahí que Husserl afirmase: «Cada análisis [estático] es ya en sí mismo hasta cierto punto análisis genético.» (Hua XIV: 480). El análisis genético, a diferencia del estático, no se centra en la estructura sino en el modo en el que esta ha llegado a ser, por eso «toma en cuenta

también la *unidad inmanente de la temporalidad* de la vida, cuya “historia” transcurre en ella; de suerte que cada vivencia singular de la conciencia, que se presente temporalmente, tiene ella su propia “historia”, es decir, su *génesis temporal*.» (Hua XVII: 316)

El carácter *arqui-tectónico* (en el sentido geológico de la palabra) y *arqueo-lógico* del análisis genético desvela un ámbito en el que la conciencia es pasiva, pero no el sujeto, pues desde dicho ámbito se despliega una actividad sintética inconsciente que actúa sobre los datos hiléticos primarios. El análisis genético nos desvela los estratos de constitución pre-egológica del yo, sin los cuales no cabe dar cuenta del modo en el que se gesta el despertar de la conciencia. Se trata, pues, de «pasividad» tan sólo desde el punto de vista de una actividad centrada en el yo consciente, pues esa pasividad es *lo que actúa antes* de que el yo consciente o reflexivo tome la iniciativa.

Lo que nos afecta pasivamente desde el trasfondo pre-dado no es lo *desconocido* como vaciedad nula de sentido, lo *inconsciente* no es para Husserl lo meramente indeterminado, sino lo *pre-reflexivo pre-limitante*, esto es, aquello que abre, del modo más originario, los cauces por los que toda limitación o determinación habrá de tener lugar. Es por ello que las síntesis pasivas no remiten a una receptividad ciega sino a la actividad sintética de un inconsciente fenomenológico. Los análisis genéticos se internan así en territorios en donde se entrecruzan *conocido* y *des-conocido* en consonancia con un entrecruzamiento entre la intencionalidad de horizonte y la temporalidad, territorios en donde el «*desconocimiento* es siempre también un modo de *conocimiento*» (Husserl, EuU: 39).

En *Lógica formal y trascendental* hablaba Husserl de una intencionalidad que destacaba por su carácter «atemático, no revelado por cuanto funge como intencionalidad viva, sustraída a mi saber» (Hua XVII: 242). Abundando en el carácter fundamental y atemático de esta intencionalidad operativa, en el Manuscrito 10 n.º 49 se señala la necesidad de «diferenciar entre el ego temático y el anónimo» y de emplear una «mirada regresiva» para acceder a este último (Hua, Mat, VIII: 187), una mirada que permita «mostrar que la actividad presupone la afección» y que «la ontificación del yo presupone siempre un yo operante, que a su vez necesita la afección para operar.» (*ib.*)

Nos encontramos así con una intencionalidad operativa (*fungierende Intentionalität*) que desvela un *yo-operante-pasivo* en la base del *yo-activo*. En ese yo-pasivo tiene lugar al entrecruzamiento afección-acción, entrecruzamiento en virtud del cual la conciencia es estimularmente despertada de modo pre-óntico. Se trata de un primer destacar que «llama» la atención del yo y «crea un aumento en la fuerza a través del cual la afección parcial primero se vuelve explícita y después conduce finalmente a una atención atenta.» (*ib.*: 188).

Tenemos así una «doble cara» (*ib.*: 188) activo-pasiva abriendo el curso de la experiencia. Las síntesis pasivas prearticulan el sentido de los datos que emergen del espacio hilético original. Y dicha pre-articulación tiene lugar de espaldas a la actividad consciente y en un espacio de intersección previo a la línea divisoria entre el objeto constituido y el ego constituyente. Sin dicha emergencia (*Abgehobenheit*) desde lo sumergido ningún dato podría atraer la atención del polo-yo y el despertar de la conciencia no se produciría.

Lo que aquí está en juego es la preexistencia de una *concretud* fenomenológica irreductible a forma pura, eidética u ontología, esto es, la preexistencia de estratos sin los cuales no se podría cursar la línea del tiempo pero que no tienen lugar en un tiempo pre-delinado. En ese campo arcaico opera una síntesis trascendental de contenidos entre la síntesis temporal y la aprehensión objetivante, allí operan las asociaciones *reproductivas* e *inductivas* que hacen posible, respectivamente, la *rememoración* y la *expectativa* (Osswald, 2016: 121-22). Y son precisamente esas asociaciones las que permiten dar cuenta de la constitución de un yo concreto que es inseparable de la constitución del propio pasado y la anticipación del propio futuro (Hua XI: 124).

La percepción está, nos dice Husserl, atravesada por la subitaneidad de un «rayo direccional» (*ib.*: 75) que enciende un despertar. La intencionalidad del yo es despertada en respuesta a un reclamo y, en términos generales, se llama pasivas a las operaciones que preceden (y hacen posible) el despertar del yo (Osswald, 2016: 54). Las leyes asociativas de semejanza (*Ähnlichkeit*), desemejanza (*Nichtähnlichkeit*) o contraste (*Kontrast*) y contigüidad (*Kontiguität*) gobiernan un campo asociativo en el que se gesta el destacarse configurador de las unidades sensibles. Dicho campo está expuesto a «la posibilidad de aumentos o disminuciones globales, siempre que varíe el relieve afectivo» (Hua XI: 168) y en el despertar de la atención intervienen también



«condiciones anímicas» (Hua XI: 152), «sentimientos originalmente asociados con los datos sensoriales» y «preferencias originalmente instintivas, basadas en el impulso.» (Hua XI: 150). Por afección se entiende «el estímulo consciente, el peculiar impulso [Zug] que un objeto dado a la conciencia opera en el yo.» (Hua XI: 205).

El despertar de la atención (*Aufmerksamkeit*) no sería así el fruto de una espontaneidad del entendimiento, sino de una iniciativa autohilética que destaca nexos de datos que demandan la atención del yo. En la matriz sensorial del mundo no encontramos datos hiléticos a modo de piezas aisladas que el entendimiento compone, sino el resonar cuasi-musical (Richir, 1989: § 2) de una pasividad sintética en la que tiene lugar una autoorganización inconsciente de lo sensible. Se trata de síntesis que se deslizan en un campo de resonancias previo a toda articulación lógico-eidética, armonías que tienden puentes asociativos entre elementos distantes y heterogéneos (Hua XI: 6-7 y 15).

En ese recubrimiento deslizante o compatibilidad transicional, la disonancia destaca como interferencia asociativa o arritmia en una rítmica. «Roto el “ritmo”», como nos dice Álvarez Falcón (2010: 126), «la subjetividad se verá perdida, obligada a vagar en un plasma de campos sensibles, en flujos temporales desanclados.». Ritmo y ruptura se copertenecen, en la medida en que, sin un vacío separador, no se tenderían puentes asociativos. Una uniformidad indiferenciada sería como un sueño continuo en donde ninguna irrupción despertaría la posibilidad de una rítmica. Para Maldiney (1991: 262) el ritmo es como un suflé que no podría constituirse sin vacío.

Esa rítmica preconceptual que se desliza, conjuntando lo disyunto, en un caos de protoimpresiones originarias, recuerda el logos en bruto del *Ser salvaje* merleaupontiano, un logos en el que se fragua una consonancia preobjetiva no eidéticamente depurada (Merleau-Ponty, 1964: 219-224 y 256-57). Parece resonar aquí esa inocencia del devenir como actividad incorporadora de la voluntad de la que habló Nietzsche y parece escucharse también el eco de esa inconsciencia de la que brotan las «diferenciaciones de una sola y masiva adhesión al Ser que es la carne» (*ib.*: 324) de la que habló Merleau-Ponty. Estaríamos adentrándonos en un inconsciente fenomenológico que, tal y como nos dice Richir (2013: 515), opera como «lugar de la prototemporalización/protoespacialización *salvaje, an-árquica* (sin principio) y a-

teleológica (sin proyecto), de los fenómenos de mundo que [...] jamás llegan a estabilizarse como seres».

## § 4. El influjo de Leibniz

### 4.1. El inconsciente genético y la teleología

Así como *perceptio* y *appetitus* eran inseparables en Leibniz, hay para Husserl un apetito fenomenológico de conocer en tanto que devenir consciente. «El afán es instintivo e instintivamente (así, al principio, secretamente) dirigido hacia lo que en el futuro será despejado como unidades mundanas constituidas.» (Ms. A VI 34: 34b. Cita tomada de Mensch, 2001: 37) En su terminología, Husserl entrecruza lo pulsional y lo instintivo, hablando tanto de un «yo-pulsional» (*Trieb-Ich*) como de un «Yo de los instintos» (*Instinkte*). «Husserl muestra —tal y como nos dice Taguchi (2006: 118)— que la capa de conciencia más profunda de carácter pulsional está ya centrada en un protopolo, el cual debe ser caracterizado como «yo-pulsional» (Hua M VIII: 257), «Yo de los instintos» (Mat VIII: 254), «polo de los instintos originarios» (Ms. E III 9/ 18a) o «polo de los instintos aún indeterminados» (Hua M VIII: 49)». Tales instintos/pulsiones son el fondo no racional desde el que se despliega teleológicamente la racionalidad (Mensch, 2001: 45, 50-51), constituyen la condición de posibilidad de todo orden simbólico y operan desde estratos inconscientes que van encauzando procesos sintéticos en virtud de los cuales el ego responde motivadamente, pero no automáticamente, al estímulo de la *hyle*.

El que Husserl utilice indistintamente los términos *instinto* (*Instinkt*) y *pulsión* (*Trieb*), en vez de diferenciarlos como hizo Freud, deriva del hecho de que el filósofo moravo caracteriza el «Yo de los instintos» o el «yo-pulsional» como un «polo de los instintos aún indeterminados», lo cual pone de manifiesto que los instintos a los que hace referencia no designan un mero automatismo biológico con pautas de acción previamente determinadas, sino que «designan las originales y esencialmente universales pulsiones primarias universales, afecciones primeras que determinan todo desarrollo» y «están presupuestas en toda constitución.» (Ms E III 9, p. 4a-b. Cita tomada de Mensch, 2001: 38).

La pulsión como instinto fenomenológico constructivo (desligado de mecanismos represivos o de la vertiente destructiva de lo pulsional en el psicoanálisis) que encontramos en Husserl enlaza con la concepción leibniziana de la conciencia como emergiendo desde un fondo inconsciente en un proceso que viabiliza progresivamente el tránsito desde la oscuridad y la confusión hasta la claridad y distinción. Siendo la mónada para Leibniz *perceptio* y *appetitus*, es espoleada por un impulso cognoscitivo que la lleva a destacar, entre la confusa polvareda de percepciones, las relaciones diferenciales que abren su espacio de acceso a las ideas claras (Deleuze, 1988: 120). Ya no estamos, como en Descartes, ante dos órdenes de ideas, unas, las confusas que se desencadenan a través de un estímulo mecánico de origen adventicio, y otras, las ideas claras y distintas, alumbradas por la luz de la razón pura. Leibniz nos sitúa ante una conciencia que emerge desde un fondo inconsciente, ante una claridad y distinción que emerge progresivamente desde la oscuridad y la confusión. Se trata de una emergencia de lo claro desde lo oscuro, de la conciencia desde lo inconsciente, que Schelling radicalizará abriendo el curso de las filosofías de la voluntad de Schopenhauer y Nietzsche.

A diferencia de Descartes, que entiende el mundo físico como una *res extensa* mecánicamente des-animada y ajena a todo principio vital, para Leibniz (1982: 597) «toda la naturaleza está llena de vida» y es un incesante proceso apetitivo-perceptivo. No obstante, cada mónada lleva en sí, no sólo un *conatus* o tendencia a la acción, sino también una materia prima a modo de componente pasivo que se manifiesta en las percepciones confusas. Hay mónadas que, como en el caso de las plantas, poseen simplemente percepciones confusas y carecen de memoria y conciencia. Los animales poseen memoria pero no conciencia y, finalmente, el hombre accede a la apercepción, que es la percepción acompañada de conciencia o conocimiento reflexivo (*ib.*: 598-99).

Husserl también diferenciaba entre mónada vegetal, animal y humana, y refiere una estratificación que va desde la ausencia de vida de las mónadas dormidas al despertar monádico en diversos niveles de conciencia (Hua IV: 134). De ahí que Husserl nos diga que su fenomenología «confirma la separación leibniziana entre las mónadas dormidas, las mónadas despiertas, las cuales tienen conciencia en distinto sentido, y las mónadas espirituales humanas» y que el «hombre tiene en sí una vida anímica propia de otros animales y en ella también la estructura de los niveles más profundos

de las mónadas dormidas.» (Ms. A VI 26, 42. Citado por Lee, 1993: 154) A partir de la materia inorgánica y a través de las progresivas modulaciones de la vida orgánica emerge progresivamente una conciencia racional guiada por un impulso infinito que remite a una «teleología trascendental» (Ms. E III 9, p. 6, citado por Lee, 1993: 4).

No obstante, por más que el hombre acceda a un desarrollo superior de la conciencia, Leibniz no deja de observar que, a veces, los seres humanos pierden la conciencia y se hunden en un estado de confusión, como sucede en el aturdimiento, el desmayo o el sueño. Además, para Leibniz, buena parte de nuestra conducta, lejos de ser reflexiva, está basada en automatismos producto irreflexivo de hábitos adquiridos, de ahí que afirme que los hombres «en las tres cuartas partes de sus acciones, sólo actúan como animales.» (Leibniz, 1982: 600) Por otro lado, «en todo momento existen en nosotros infinidad de percepciones, pero sin apercepción ni reflexión, es decir, cambios en el alma misma de los cuales no nos damos cuenta, porque las impresiones son demasiado pequeñas al par que excesivas en número [...] pero no por ello dejan de producir efecto y de hacerse notar en el conjunto, aunque sea confusamente.» (Leibniz, 1983: 46). La creencia misma en la muerte no sería más que un prejuicio consistente en confundir «un largo aturdimiento, que proviene de una gran confusión de las percepciones, con una muerte rigurosa, en que cesaría la percepción.» (*ib.*: 599) Tras lo que llamamos nacer y morir no habría para Leibniz más que despliegues y repliegues (*Monadología*: § 73), no habiendo «nada yermo, estéril o muerto en el universo» (*Monadología*: § 69).

Cuando Leibniz nos dice que el alma es pasiva siendo arrastrada por el cuerpo, no quiere con ello decir que haya interacción física entre un orden mental y otro material, se trata de una relación gradual entre lo oscuro y lo claro, lo irreflexivo y la reflexión, lo inconsciente y la toma de conciencia. Entre lo uno y lo otro no hay una oposición sino una *ley de continuidad* en virtud de la cual «la naturaleza nunca da saltos». Dicha ley:

[...] establece que siempre se pasa de lo pequeño a lo grande, y viceversa, a través de lo intermedio [...] y que un movimiento nunca nace inmediatamente del reposo, ni se reduce a él, sino por medio de un movimiento más pequeño [...]. Esto hace pensar que también las percepciones captables provienen de las que son demasiado pequeñas para ser notadas, mediante gradaciones. [Leibniz, 1983: 49]

El papel que juegan en Leibniz las pequeñas percepciones es análogo al de los infinitésimos o diferenciales del Análisis Matemático, los cuales se suman entre sí produciendo la integral como unidad de una infinita diversidad (Echevarría, 1981: 92-93). La apercepción consciente se compone de una infinidad de pequeñas percepciones inconscientes o percepciones infinitamente pequeñas. Esas *petites perceptions* serían diferenciales que forman una serie regular, en la que la integral del cálculo opera una integración, a modo de totalización (Cabañas, 2015: 4). El inconsciente leibniziano nos remitiría a un trasfondo de diferenciales diferidos (necesariamente presupuestos) en cada acto de activación de la conciencia. De modo que el tránsito de lo inconsciente a la conciencia operaría sin saltos y de forma continua.

Frente a la discontinuidad represiva de la *Ichspaltung* freudiana entre conciencia e inconsciente (inaugural del sujeto en Lacan), lo que Husserl destaca es una continuidad teleológica al servicio de una progresiva espiritualización de la materia, una continuidad en donde «cada mónada superior está desarrollada a partir de una mónada inferior, ella fue inferior en un nivel previo de desarrollo.» (Hua XV: 38) Y así como la especie humana fue evolucionando desde lo animal, el adulto va madurando desde lo infantil, llegando Husserl a establecer una analogía entre animales y niños (Hua, Mat. VIII: 243). Decía Husserl que «todo tiene su curso natural, incluso también cada acto libre tiene su cola de cometa de naturaleza [...] a saber, su fundamento en la naturaleza.» (Hua IV: 338)

Husserl, que caracterizaba el ahora como «el núcleo de una cola de cometa de retenciones» (Hua X: 30), se sirvió reiteradamente de la oposición vivo-muerto para caracterizar la relación presente-pasado (Osswald, 2016: 127). Es así que, por ejemplo, un sonido se desvanece hasta convertirse «como en algo muerto [*Totes*], como algo que ya no está ahí produciéndose en vivo [*lebendig*] [...] y se hunde en el vacío.» (Hua X: 25) No obstante, si el pasado fuese una indiferenciada fosa común de vivencias muertas, la relación en virtud de la cual el yo concreto construye su identidad diferenciada en una apropiación selectiva del pasado se desdibujaría (Hua XI: 124). Es por ello que, en un contexto genético, el pasado deja de ser algo «muerto» para describirse, mejor, como «dormido», esto es, como algo que puede ser evocado y, de ese modo, despertado, a consecuencia de una «irradiación retrospectiva de fuerza afectante» (*ib.*: 173).

En principio, el que un contenido pueda *devenir* inconsciente es consecuencia de la propia dinámica de una retención como «proceso de nebulización» (*ib.*: 169) en virtud del cual «la vivacidad decrece cada vez más en intensidad hasta que la vivacidad es 0» (*ib.*). No obstante, así como en el horizonte físico podemos desandar nuestro camino para volver a ver algo que habíamos dejado atrás, se da también un rescatar lo perdido de vista en el horizonte temporal. Ese rescatar no está siempre a disposición voluntaria de la conciencia y, en ocasiones, algo olvidado reaparece súbitamente de forma involuntaria. Lo muerto del pasado deviene así lo que ha caído en el «reino del olvido» y «puede ser despertado» (*ib.*: 123-24).

Ante la pregunta, «¿Qué significa aquí consciente?», responde Husserl: «Destacado. Las otras posibilidades o posibilidades completamente indeterminadas son inconscientes, no despertadas» (*ib.*: 45). Dicho «despertar» está «estrechamente relacionado con las asociaciones» (*ib.*: 151) siendo muy a menudo la semejanza lo que constituye el eslabón o puente (*Brückenglied*) que lo provoca (*ib.*: 122-23), de ahí que la fenomenología del inconsciente deba abordar la interacción entre la «esfera del olvido» y «el despertar reproductivo» (*ib.*: 154).

En la experiencia fenomenológica «ganancias y pérdidas se compensan a cada paso» (Hua XIX: 599) y cada contenido se va perdiendo de vista en su dejar sitio a la irrupción de lo nuevo, todo se escorza hacia el pasado, todo se va desvaneciendo y empañando (Hua XI: 171) hasta desaparecer del campo retencional. «Como sabemos —nos dice Husserl— todo dato concreto en la esfera del presente viviente se hunde en el pasado fenoménico, está sujeto a transformación retencional y, por ello, conduce necesariamente al área cero afectiva, a la que se incorpora» (*ib.*: 167). Se trata de un «horizonte del pasado completamente inarticulado, completamente borroso, que clausura el pasado retentivo vivo y móvil» (*ib.*: 171).

No obstante, ese cero no es la desaparición absoluta de la intensidad cualitativa como, por ejemplo, cuando cesa un tono. Se trata de un cero relativo que «no suscita ninguna tendencia de respuesta particular en el yo», que no moviliza su atención. La vitalidad de la vivencia no muere por completo cuando cae en el reino del olvido, queda más bien allí como una célula dormida en un «trasfondo o subsuelo» (*Hintergrund oder Untergrund*) que es denominado 0 por su «ineficacia afectiva» (*ib.*: 168). Hay una graduación de vitalidad que «define un concepto específico de

conciencia, los grados de conciencia y el contraste con lo inconsciente» (*ib.*: 167). De ahí que Husserl nos diga que «tenemos que contar con el presente viviente como un horizonte cero afectivo que está en constante cambio» (*ib.*).

#### 4.2. El inconsciente generativo y la monadología

Por lo que se refiere a la pasividad, debe tenerse en cuenta la diferencia entre la *primaria* y la *secundaria*. La pasividad primaria remite a la síntesis temporal y las protoasociaciones que tienen lugar en el presente viviente, siendo condición de posibilidad de los actos del yo. La secundaria es consecuencia práxica de dichos actos, que reobran retroactivamente sobre la sedimentación de hábitos que precursan nuestra experiencia. En este último caso, el yo construye, con sus actos, los cauces por los que después, pre-reflexiva o inconscientemente, habrá de circular (Osswald, 2016, 54-55).

No somos sólo un sujeto re-flexivo, sino también, en tanto que sujeto de hábitos, un sujeto pre-cursivo. A la pasividad primaria de la impresión original, se adhiere, como una segunda piel, la pasividad secundaria heredera de los actos del yo. Así como el ahora tiene una cola de cometa, los actos generan una estela de hábitos y expectativas (San Martín, 2015: 103-07).

No ha de extrañarnos, pues, que Husserl hablase en las *Meditaciones* de la necesidad de una «segunda polarización, una segunda clase de síntesis» (Hua I: 100) que tome en consideración, más allá del ego como pura identidad polar vacía, «el ego tomado en su plena concreción (que llamaremos con la palabra de Leibniz “mónada”)» (*ib.*: 102). Lejos de ser un abstracto yo trascendental, del ego-mónada, como unidad quinesésica cuerpo-alma (*Leib-Seele*) y punto 0 de nuestro ser-en-el-mundo, Husserl nos dice: «ese yo centrante no es un polo vacío de identidad [...] sino que, en virtud de una legalidad propia de la génesis trascendental, con cada acto de un sentido objetivo nuevo que irradia de él, gana una *propiedad nueva y permanente.*» (*ib.*: 100). De ese modo, el yo deja de ser un polo abstracto-vacío para devenir un polo práxico-corpóreo que se va configurando con sus acciones y alterando en su trato con la alteridad, un yo involucrado en el cuerpo y en el tiempo mundano. Lo percibido va siendo retenido hasta que:

[...] lo que antes se destacaba se hunde en el trasfondo general: es el llamado inconsciente [*Unbewußte*], que no es una nada fenomenológica sino un modo limitante [*Grenzmodus*] de la conciencia. Toda la génesis intencional se remite a este trasfondo de las formaciones sedimentadas que antes se destacaban: él acompaña todo presente vivo, cual un horizonte. [Hua XVII: 318-19]

En el yo trascendental se entretienen una epidermis sensorial, que integra prerreflexivamente lo dado en el flujo del tiempo, y una epidermis cultural, en virtud de la cual el yo hereda hábitos comunitarios que se integran pre-reflexivamente en la percepción. De ahí que veamos al último Husserl desplazarse hacia una fenomenología *generativa* que lleva, más allá del ego individual, hacia un ego comunal en el contexto intersubjetivo del mundo de la vida. Tanto es así, que Husserl llegó a definir su proyecto como filosofía trascendental sociológica (Hua IX: 539).

El que Husserl nos hable del ego práctico como un ego-mónada faculta el vínculo entre la fenomenología *genética* y la *generativa*. Las mónadas de Leibniz, que se articulan en una estructura de composibilidad, no pueden concebirse aisladas, siendo, cada una de ellas, «un espejo viviente y perpetuo del universo.» (*Monadología*: § 56). En opinión de Steinbock (2003: 302-07), así como el análisis estático opera como un hilo conductor para el genético, el análisis genético operaría en Husserl como un hilo conductor para el generativo, pues, así como la descripción estática de la conciencia intencional remite genéticamente al dinamismo a la síntesis temporal de habitualidades, la génesis monádica remite, a su vez, el dinamismo de la intersubjetividad.

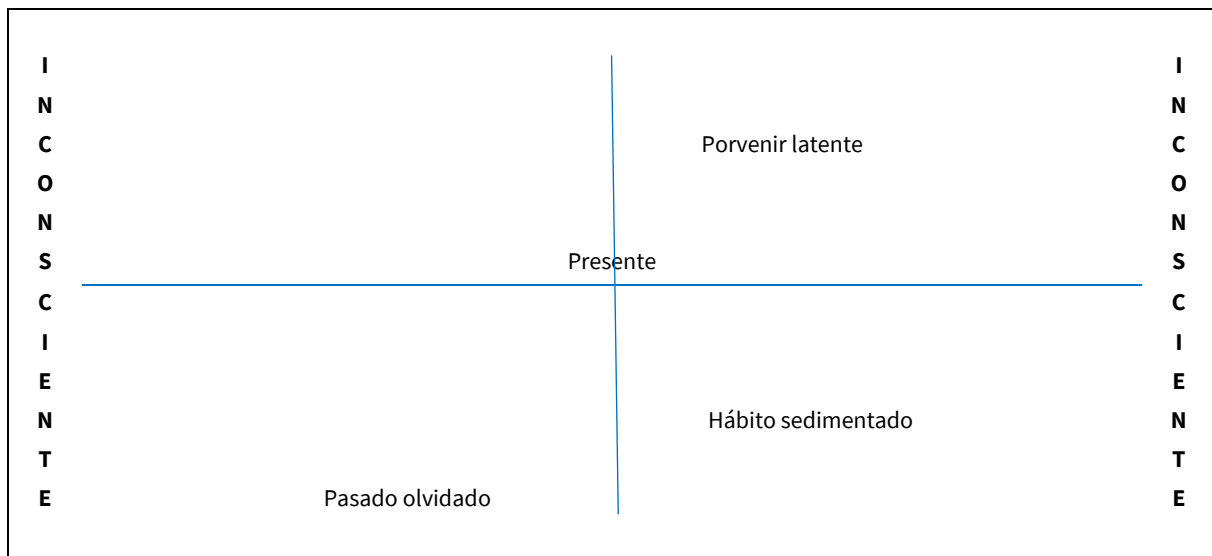
El método genético pivota en torno a la auto-temporalización fáctico-monádica, el método generativo en torno a una temporalización socio-histórica. Así como Husserl se desplazó de la consideración estática del yo trascendental como un abstracto ego-polo a su consideración genética como ego-mónada, dará también el paso de denunciar el ego-mónada aislado como una mera abstracción del ego-histórico que es en donde el yo trascendental, en tanto que intersubjetividad trascendental, encuentra su auténtica concreción. Es por ello que Husserl llega a presentar su fenomenología como *monadología trascendental*, subrayando el carácter de multiplicidad coordinada de los centros constituyentes.



«Si se interpreta —señala Husserl— la subjetividad trascendental kantiana como un ego aislado y, en el espíritu de la tradición kantiana, se ignora la tarea completa de establecer una comunidad trascendental de sujetos, entonces toda ocasión de alcanzar el yo trascendental y el mundo se pierde.». [Hua XXIX: 120]

Cabe observar cómo las distintas formas de inconsciente que van poniendo de manifiesto los análisis estáticos, genéticos y generativos, remiten a distintas posibilidades que pulsán por actualizarse en el entrecruzamiento de las dimensiones de tiempo. Es así que en nuestro presente *dormitan*, mas allá del rostro visible del objeto, infinitas «apresentaciones»; en nuestro *pasado* mora la posibilidad de la «memoria» y enraízan los «hábitos» que predelinean la percepción; y, finalmente, de cara al futuro duermen «potencialidades» que aguardan su actualización sin haber visto nunca la luz (Hua XI: 159; Osswald, 2016: 150-53).

Si imaginásemos el inconsciente en Husserl sobre unas coordenadas cartesianas, podría decirse que el eje de abscisas representa el *inconsciente presente* vinculado a las apresentaciones (cuya ausencia es concomitante necesario de la presencia), la parte inferior a dicho eje representaría el *inconsciente pretérito* (relativo a lo que ha caído en el reino del olvido, así como lo relativo a los hábitos sedimentados), y la parte superior del eje, representaría, como *inconsciente porvenir*, lo que aún no ha despertado (que no es, por lo tanto, susceptible de ser recordado ni tiene que ver con ningún hábito adquirido).



Fuera de este esquema queda, sin embargo, la dimensión más profunda del inconsciente, aquella (de la que se ha hablado en el apartado 3) que tiene que ver con su vertiente más salvaje, aquel pulso original no llega nunca a sedimentarse, ni a recordarse, ni a convertirse en presente. Ahora bien, sin esa dimensión protoespacializadora y prototemporalizadora, nada llegaría a poder sedimentarse, ni recordarse ni a resignificarse. Ese inconsciente no es del orden de lo que hemos escrito a derecha-izquierda o arriba-debajo de las coordenadas, es la apertura misma de la coordinación asociativa, el alumbramiento de los ejes de abscisas y ordenadas que facultan el surgimiento de un cosmos desde un caos. A esa dimensión se le podría llamar *inconsciente matricial*, pues es la fuente misma de toda espacio-temporalización, esto es, la fuente misma de aquello que, haciendo posible que la percepción circule por un cauce sedimentado, carece de cauce, y haciendo posible que algo advenga a la presencia carece de presente. Abordar el influjo de Kant sobre Husserl ayuda a comprender esa dimensión abisal.

## § 5. El influjo de Kant

94

### 5.1. Fenomenología y estética

Es el creciente interés de Husserl por la actividad sintética antepredicativa lo que permite comprender su interés por la deducción trascendental de las categorías tal y como Kant la desarrolla en la primera edición la KrV. El que Husserl aborde el tema de la reproducción en la *estética* y no en la *analítica trascendental*, es muestra de su deseo de destacar el carácter antepredicativo de una autoactivación de lo sensible que está presupuesta en toda síntesis operada desde el entendimiento. Es también muestra de que, si bien Husserl quiere proseguir un camino kantiano, opina que «Kant no estaba en la situación de reconocer la esencia intencional de la producción pasiva» (Hua XI: 276).

Recordemos que en la introducción a la *Crítica de la razón pura* Kant nos dice que «existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la sensibilidad y el entendimiento. A través de la primera se nos dan los objetos. A través de la segunda los pensamos.» (KrV A15,

B29). Dado que, por un lado, concepto e intuición son heterogéneos entre sí, pero, por otro lado, sólo su encuentro hace posible el conocimiento, es para Kant patente «la necesidad de un tercer término que sea homogéneo con la categoría y con el fenómeno, haciendo posible la aplicación de la primera al segundo. Esta representación mediadora tiene que ser pura (libre de todo elemento empírico) y, a pesar de ello, debe ser *intelectual*, por un lado, y *sensible*, por otro. Tal representación es el *esquema trascendental*.» (KrV B177, A138)

Kant nos dice de la imaginación que es «una función anímica ciega, aunque imprescindible para el alma» (KrV A78, B103) y que «el esquematismo del entendimiento constituye un arte oculto en lo profundo del alma humana. El verdadero funcionamiento de este arte difícilmente dejará la naturaleza que lo conozcamos y difícilmente lo pondremos al descubierto.» (KrV A142, B181). Más adelante, en el esquematismo de los conceptos, Kant nos dice que «el esquema es siempre un simple producto de la imaginación» (KrV B179, A140). Llama aquí la atención el hecho de que el esquema, ese ‘tercer término’ (del cual pende la síntesis intuición-concepto) remite a un arte oculto en el fondo del alma humana que la naturaleza rehúsa desvelar. Y llama la atención porque implica que, en el acto de alumbramiento del conocimiento, hay una naturaleza que actúa de espaldas a la luz de la razón.

Cuando Kant se retrotrae a la raíz a partir de la cual podría establecerse un vínculo entre *entendimiento-sensibilidad* o entre *naturaleza-libertad*, entonces se expresa a través de palabras que remiten a una falta de claridad o a una abismaticidad, como si la luz de la razón se alumbrase desde un fondo oscuro. Es así que cuando en la KrV habla del esquematismo posibilitante del enlace entre sensibilidad-entendimiento, se retrotrae a una *actividad ciega*, y cuando la KrP se habla de la posibilidad de un enlace entre razón teórica y práctica, se remite a un *insondable abismo* (KpV B XIX-XX).

De adentrarse en esa *ciega abismaticidad* se ocupó Kant en su *Kritik der Urteilskraft*, obra destinada a ejercer un influjo decisivo sobre el idealismo alemán y el Romanticismo. La *Urteilskraft* o *capacidad de juicio*, nos dice Kant, «es tan necesaria e indispensable que bajo el nombre de sano entendimiento no suele identificarse ninguna otra capacidad salvo ésta.» (KU B VII) En «*Urteilskraft*» se enlazan la *capacidad cognoscitiva* (*Erkenntnisvermögen*) del entendimiento y la capacidad volitiva

(*Begehrungsvermögen*) de la razón; en ella se establece un vínculo, por lo tanto, entre entendimiento y voluntad. Se trata de una capacidad «a caballo entre lo teórico y lo práctico» (KU B VI), entre el conocimiento y el deseo (KU B V), situada en el suelo mismo del edificio de la filosofía crítica; de ahí que Kant considere esencial su abordaje para que el edificio completo «no se desmorone» (KU BVI).

Por lo que se refiere a la capacidad judicativa diferencia Kant (KU B XXV-XXVI) entre el juicio determinante (*bestimmende Urteilskraft, bestimmendes Urteil*) y juicio reflexionante (*reflektierende Urteilskraft, reflektierendes Urteil*). Por un lado, el juicio determinante subsume lo particular bajo lo universal ya dado en el entendimiento. Este último es la *facultad de las reglas* (KrV A299, B356), pues los conceptos se hallan vinculados a reglas de construcción que operan como procedimientos de regularización desencadenados ante multiplicidades permeables a su enlace (KrV A137, B176; Marzoa, 1987: 24-27). Ahora bien, por otro lado, para subsumir lo particular bajo lo universal, antes hay que generar ese universal. Precisamente de esa generación se ocupa el juicio reflexionante, el cual se encuentra en una situación en donde «sólo está dado lo particular» y «debe buscar lo universal» (KU B XXVI).

A través del concepto se produce la *dación* de significado. Ahora bien, antes de esa dación hay una *gestación* que nos remite al juicio reflexionante. Esa capacidad alumbradora de concebir antes del concepto, ese momento en donde hay un fluir de reglas aún no solidificadas en categorías, «se encuentra principalmente —nos dice Kant— en aquellos enjuiciamientos que uno llama estéticos, los cuales conciernen a lo bello y lo sublime de la naturaleza o del arte.» (KU B VIII).

Es por ello que el juicio estético es clave para adentrarse en la capacidad más híbrida de la mente, aquella capacidad judicativa que conoce sin ser cognoscitiva y place o displace sin ser desiderativa (KU B VIII). El juicio de gusto surge «porque la libertad de la imaginación consiste precisamente en que esquematiza sin concepto.» (KU B146) Si tenemos presente que para Kant «las intuiciones sin conceptos son ciegas» (KrV A51, B75) y que el juicio de gusto es sin concepto, entonces hallaremos que en el espacio estético opera esa función anímica tan ciega como imprescindible (KrV A78, B103) de la que se hablaba en la analítica de los conceptos.

Lo artístico-estético nos retrotrae en Kant a un ámbito en el que imaginación productiva opera pre-reflexivamente, a un territorio en donde hay esquema sin

concepto produciéndose una configuración pre-objetiva, pre-subjetiva y pre-reflexiva. Por mucho que la estabilidad del sujeto y del mundo penden de la estabilidad de la regla, la configurabilidad de la regla pende de la posibilidad de esquematización, posibilidad que remite, a su vez, al carácter productivo de una imaginación que opera *pre-reflexivamente* antes de quedar atrapada en las reglas sintéticas del entendimiento (Marzoa, 1987: 24-27). De ahí que, frente a cualquier lógica instrumental o temática, el campo del arte sea para Kant el de una *legalidad sin ley*, un *esquema sin concepto* y una *finalidad sin fin*.

Si lo categorial perimetra el ámbito posible del conocimiento científico, para Kant lo estético-artístico no admite ser confinado dentro de ese perímetro. En consonancia con ello, la *Natur* de la KU, no es la naturaleza de la KrV y es así que, en una nota a pie de página de la analítica de lo sublime, se nos habla, no ya de «una función anímica ciega» que impera en el fondo del alma, sino de que en el mismo fondo de la naturaleza impera un ángulo ciego para la conciencia y para la ciencia:

Quizá no se haya dicho nada más sublime o no se haya expresado un pensamiento más sublime que aquel que puede leerse en una inscripción del templo de Isis (de la madre *naturaleza*): «Yo soy todo lo que existe, lo que ha existido y lo que existirá y ningún mortal puede levantar mi velo». En una *inspirada* viñeta antepuesta a su teoría de la naturaleza, Segner utiliza esta idea para colmar previamente a su discípulo, al que estaba dispuesto a guiar por este templo, con el pavor sagrado que debe hacer que el ánimo coincida armónicamente con la atención solemne. [KU B197]

Lo que aquí se nos dice es que a la naturaleza corresponde un lado indesvelable. Frente a esa naturaleza a la que Bacon quería someter y de la que Descartes quería convertirnos en dueños y señores, apunta Kant en la tercera crítica a una naturaleza irreductible a dominio y rebelde a toda eidética que pretenda encerrarla en un orden preestablecido. El camino por el templo de la madre naturaleza no responde a fijaciones metódicas ni da sus pasos hilvanando certezas, muy al contrario, está presidido por un «pavor sagrado» y una armonía de ánimo vinculada a la «atención solemne».

La naturaleza de la que nos habla Kant en la KU recupera aspectos de la primera *physis* griega y de la comprensión inicial de la verdad como *alétheia*, esto es, como emergencia desde un fondo oculto no tematizable (Marzoa, 1990: 156-57). El genio es

un *favorito de la naturaleza* porque el artista es lugar privilegiado de su desocultación, es un espacio abierto por el Ser, en donde este último (en tanto que *Natur*) alumbrará formas nuevas. Frente a lo trascendental como marco *a priori* de conocimiento posible, lo artístico se abre a una trans-posibilidad en tanto que, en su libre creación de reglas, trasciende toda legaliformidad previamente establecida y abre posibilidades inéditas. La originalidad del artista es el concomitante necesario de la *Natur* como origen trans-posible.

Frente al orden científico, descrito en la KrV, que somete la sensibilidad al entendimiento, surge un orden artístico en el marco de un juego libre de facultades en donde la sensibilidad ya no está subordinada al concepto. De ahí que a la belleza le sea inherente el distanciamiento con respecto a 'la realidad' (Marzoa, 1987: 81). Del distanciamiento y la lúdica libertad de la mirada estética también se hace eco Husserl:

Así, cuando contemplamos estéticamente un bello paisaje, y cuando, para nosotros, tanto éste como todos los hombres, casas y pueblos que vemos en su experiencia, son considerados en su puro figurar [*als blosser Staffage* «gelten»]. Tenemos una experiencia, pero no estamos en actitud [*Einstellung*] de experiencia, no participamos efectivamente en la posición de la experiencia [*Erfahrungssetzung*], la realidad se nos convierte en realidad como si, se nos vuelve «juego», y los objetos, apariencias estéticas: puros objetos de Fantasía [*Phantasieobjekten*], más que objetos perceptivos. [Hua XXIII: 513-514]

Nos dice aquí Husserl que, cuando contemplamos estéticamente, lo percibido es percibido en su puro aparecer (*als blosser Staffage* «gelten»). El término «*Staffage*», también traducible como 'ornamento', 'adorno' o 'accesorio', designa en pintura las figuras humanas o animales que animan una escena, por ejemplo paisajística, sin que sean el asunto principal de la obra. Desde una perspectiva metafísica el fenómeno sensible es lo accesorio o accidental detrás de lo cual está lo esencial eidético, pero en la contemplación estética de la que nos habla Husserl, el fenómeno no es una cortina detrás de la cual se agazapa un real, sino fenómeno que asoma en su pura fenomenicidad. Es por ello que hay un profundo vínculo entre la mirada estética y la fenomenológica, porque la fenomenología no busca el ser *tras* el fenómeno sino el ser en el fenómeno; de ahí que Husserl nos dijese que no quería *explicar* sino sólo *describir*.

Si las *Phantasieerscheinungen* me arrastran dóxicamente, entonces estaría en un sueño o en una alucinación que tomo por real, perdiendo, en tal caso, la distancia con

respecto a lo vivido. Perdida dicha distancia ya no viviría en un neutral *como si*, sino en un afirmativo *como sí*, esto es, estaría posicionando la experiencia en la realidad. En el itinerario de duda cartesiano, es el caso del loco atrapado por su delirio alucinatorio o el durmiente atrapado por su sueño. En el caso del sueño o de la alucinación dada por real, se pierde la distancia de aquel *Ich-Spaltung* entre un yo-real (*Real-Ich*), cuyo correlato es el mundo efectivo, y, un yo-imaginario (*Phantasie-Ich*) cuyo correlato es el mundo-de-fantasia (*Phantasiewelt*). Mas la contemplación estética no contempla un anverso respaldado por el reverso de un real, sino una presencia que reposa en su puro aparecer. En la contemplación se desdibuja la diferencia Fantasía/Realidad y veo, nos dice Husserl, «puros objetos de Fantasía más que objetos perceptivos».

De ese modo, en la contemplación estética queda la relación con el mundo fenomenológicamente trastocada. Si bien el arco de la conciencia estaría tensado en sus extremos, como indica Sánchez Ortiz de Urbina (2014: 91) por las fantasías libres y las percepciones objetivas, en la contemplación estética el ser conjuga en puro aparecer, en la inocencia de un espacio en donde el *logos* no está reñido con lo lúdico. En tal contemplación quedamos liberados del peso de lo real, y el *sí* dóxico se trasmuta en la levedad de un lúdico *como si*. El objeto perceptivo pasa a ser un objeto de Fantasía.

La obra de Husserl fue acumulando una creciente tensión entre lo que, a grandes rasgos, podríamos llamar lo *eidético* y lo *estético* (lo estético aquí entendido como pura *aisthesis*, esto es, como pura patencia fenoménica antepredicativa). Por un lado, Husserl quiere orientar eidéticamente su descripción del fenómeno, siendo la *epojé*, precisamente, un paso estratégico en una dirección esclarecedora que nos lleva de lo variable a lo invariable, de lo particular a lo universal, y de lo relativo a lo absoluto. (Hua I: § 34; Hua III: § 2-3) Por otro lado, cuanto más ahonda Husserl en la investigación genética del estático orden de esencias, más se revela que dicho orden echa raíz en lo que Merleau-Ponty concebía como una «esencia salvaje» de carácter antepredicativo que resulta irreductible a la pre-existencia de una lógica. Estaríamos aquí ante lo que, desde el punto de vista de Richir (1990: 171), sería, por un lado, un «platonismo fenomenológico» orientado a ofrecer una fundamentación científica de la fenomenología y, por otro lado, una corriente subterránea que lleva la fenomenología hacia esa «otra cosa» (Richir, 1990a: 153) que Husserl trató de pensar.

Husserl era consciente del «extraordinario provecho» que la fenomenología podría sacar del «arte y en especial la poesía, que sin duda son productos de la imaginación» (Hua III: 148) y, sobre el vínculo entre fantasía y fenomenología, se nos dice en el § 70 de *Ideas I*:

Hay razones por las que tanto en la fenomenología como todas las ciencias eidéticas pasan a ocupar las presentificaciones [*Vergegenwärtigungen*] y, para ser más exactos, *la libre fantasía, un puesto preferente frente a las percepciones [...]*.

Así se puede decir realmente [...] que la «ficción» constituye el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética; que la ficción es la fuente de donde saca su sustento el conocimiento de las «verdades eternas».

No es de extrañar que, en una carta que dirige a Hofmannsthal, incida Husserl en la estrecha relación existente entre la posición fenomenológica y la estética. Si bien, por un lado, «el artista no aspira, a diferencia del filósofo, a indagar y asir en conceptos el sentido del fenómeno» (Husserl, Dok VII: 135), sino tan sólo a crear nuevas configuraciones, también es cierto, por otro lado, que la toma de posición artística, comenta Husserl, «se lleva a cabo en estricta desconexión [*stenge Ausschaltung*] de cualquier toma de posición existencial [...] y también el método fenomenológico exige la estricta desconexión de todas las tomas de posición existenciales.» (*ib.*: 134). La indiferencia con respecto a la existencia vincula, en ese punto, al artista y al filósofo. Ambos se sitúan ante el fenómeno en su desnudez y, ante la mirada distanciada de ambos, todo se torna enigmático. No obstante, mientras que el fenomenólogo sigue su método, el artista sigue su genio y «pura y exclusivamente su *daimon*» (*ib.*: 136). El desapego contemplativo conduce, en el arte, a una creación de nuevas formas, y en la fenomenología a un despertar que permite comprender cómo, tras el hecho constituido, anida un hacer constituyente y cómo hay toda una tectónica respaldando la arquitectónica del mundo (Sánchez Ortiz de Urbina, 2013: 25).

## 5.2. Inconsciente y Fantasía

Si bien son numerosos los autores que (en sintonía con Richir) prefieren transcribir, *Phantasie* como *Phantasia*, aquí se ha optado por traducir *Fantasía*. Se emplea la



mayúscula con la intención de indicar que no se está hablando de una «fantasía» de la que podamos disponer según los caprichos de nuestra particular voluntad (esa sería una fantasía minúscula). La Fantasía con mayúscula (lo que Husserl denomina *Blosse oder pure Phantasie*) apunta a un escenario pre-subjetivo de carácter indisponible que opera de espaldas a toda subjetividad consciente (en ese sentido, es ella la que nos hila y no nosotros quienes la hilamos). La mayúscula quiere destacar que la Fantasía constituye la base pre-intencional de la propia correlación intencional dentro de la cual el sujeto se ubica. De este modo, se trataría de conservar la estela etimológica del término griego *φαντασία*, procedente de *Phantasos*, uno de los oniros productores del sueño. Estos eran considerados por Hesíodo hijos de la Noche, por Ovidio hijos del Sueño y por otros hijos de la Oscuridad. Fantaso llegó a ser considerado incluso hermano del Sueño (Hipnos) y de la Muerte (Thanatos). Desde su raíz etimológica, el término griego *φαντασία* aparece, pues, enraizado en un acontecer que no es fruto de la voluntad humana, sino que emerge desde estratos que actúan de espaldas a la conciencia. Por otro lado, si tenemos en cuenta que en la raíz de *φαντασία* se halla *φαίνω*, podemos encontrar en la Fantasía el eslabón perdido entre fenómeno y ocultación que Heidegger quería destacar con su concepción de la verdad como *alétheia*, esto es, de la verdad como algo inseparable de lo oculto.

No obstante, para aclarar la concepción husserliana de la Fantasía, es necesario diferenciar, en primer lugar, entre una fantasía en un *sentido lato* o *presentificación* y la fantasía en un *sentido específico* o *fantasía pura*. Frente a la Fantasía como Fantasía pura, que nos ubica ante una presencia no presente, Husserl nos dice que un «sentido más amplio de Fantasía coincide con el de reproducción» (Hua XXXVIII: 357), siendo, en este sentido amplio, la Fantasía «la conciencia caracterizada como presentificación (reproducción) [*Vergegenwärtigung (Reproduktion)*]» (Hua X: 45). En todo caso, no debe perderse de vista que la percepción como presentación (*Gegenwärtigung*) sólo es posible e la medida en que se inserta en el tejido de la presentificación (*Vergegenwärtigung*) y que dentro de este tejido presentificador se integran, junto con la rememoración (*Wiedererinnerung*), toda una serie de casos en donde la luz de la presencia asoma entre sombras de ausencia, como, por ejemplo, la expectativa (*Erwartung*), la empatía (*Einfühlung*), la conciencia de imagen (*Bildbewusstsein*) o también la mencionada Fantasía pura (*bloÙe Phantasie*) o Fantasía en sentido específico.

En todos los mencionados casos de presentificación, la presencia es inseparable de una ausencia. En la *rememoración* o la *expectativa* se trata de la ausencia de lo que *ya no* es o *aún no* es; en la *conciencia de imagen* (*Bildbewusstsein*) de la ausencia, como en el caso de una foto, de aquello de lo que la imagen es imagen, y en la *empatía* de la ausencia del *alter ego*.

La presentificación remite, en última instancia, a una «diferencia originaria» (Hua X: 65) como «diferencia fenomenológica» (*ib.*: 45) en virtud de la cual «percepción y no percepción están continuamente desembocando la una en la otra» (*ib.*: 39). «Los poderes de la apariencia, del fenómeno —nos dice Richir (1991a: 231)— comunican con una *dimensión de ausencia*, radical», de modo que este «parece siempre dividido, estallado, espaciado de sí mismo, *ek-stasiado*» (1987: 298). No obstante, si bien no hay luz fenoménica que no esté rodeada de sombras, en la Fantasía pura las sombras no apuntan a un real que *fue* (rememoración), *será* (expectativa) o es en otro lugar (conciencia de imagen o del *alter ego*), lo fantástico aparece allí desasido de todo predelineamiento perceptivo de carácter espacio-temporal. A diferencia del contenido anticipado, evocado o recordado, en lo fantaseado no hay remitencia a una vivencia dotada de una posición (*Position*) temporal y una atribución ponente (*Setzung*) de carácter dóxico. De ahí que, mientras que Husserl afirma que «la creencia tiene carácter impresional» (Hua XXIII: 218), la Fantasía pura (*Blosse oder pure Phantasie*) no se define en términos de posicionalidad, sino de a-posicionalidad y en ella «no tenemos ningún pre-delineamiento» (Hua XXIII: 535).

En tanto que la expectativa «espera que el devenir ulterior sea análogo al devenir anterior», se trata de una presentificación pre-delineada en virtud de la experiencia pasada; con lo cual, la expectativa operaría como una proyección de futuro (base antepredicativa de los procesos de inducción lógica) fundamentada sobre una rememoración del pasado (Hua XI: 186; Holenstein, 1972: 35). La Fantasía pura, sin embargo, no circula por horizontes predelineados y posicionalizados, deambulando libre tanto de vínculos perceptivos como de la rememoración o la anticipación.

Si en torno a la percepción se despliega una cola de cometa retencional impresionalmente encabezada, la Fantasía es un descabezamiento impresional, es como un cometa que es todo cola sin cabeza, una presentación de lo no presente. La Fantasía es una nósis neutralizada/desenganchada de punta a punta, esto es, no tiene

ninguno de sus extremos enganchado a un correlato noemático, de ahí que flote «absolutamente a nuestro arbitrio.» (Hua III: 249) Con la Fantasía asistimos a una modificación total de punta a punta (*durch und durch*) sin anclaje en la presencia, modificación tal que en ninguna de sus puntas tocamos el punto-fuente (*Quellpunkt*) de una proto-impresión (*Urimpression*). La libre Fantasía opera como una «contraparte» (*Gegenstück*) de la conciencia perceptiva, contraparte que se desvincula de todo soporte que la fije o posicionalice.

Husserl señaló que «es el fantasear en general la *modificación de neutralidad de la representación* [*Vergegenwärtigng*] “ponente”, esto es, el recuerdo en el más amplio sentido.» (Hua III: 267-68) La neutralización es una desadherencia de toda doxa o creencia, una desconexión en virtud de la cual el «carácter de posición ha perdido su fuerza» y todo correlato noemático queda «indeciso» entre los «paréntesis» de un «como si» (*als ob*) que ni dice *sí* ni *no*, ni afirma ni niega.

«En la fantasía —nos dice Husserl— lo que aparece es puesto como una percepción para el yo-imaginario [*Phantasie-Ich*] [...]. La conciencia de fantasía no es percepción, sino *como si fuera* percepción» (Hua XXIII: 174-75). De modo general, podría decirse que la *sensación* es conciencia en el modo del *sí*, el *recuerdo* en el modo del *sí pero ya no* y la *expectativa* en el modo de *sí pero aún no*. Frente a esa conciencia, enganchada directa o indirectamente a un *sí* dóxico, está la fantasía desenganchada de cabo a rabo (*durch und durch*) con respecto a todo anclaje en la presencia.

Dado que la distinción entre imaginación (*Imagination, Einbildung*) y fantasía (*Phantasie*) tiende, una vez introducida, a difuminarse en la obra de Husserl, conviene precisar la diferencia entre ambas. A diferencia de la imaginación, que remite a un objeto (*Bildsujet*) a través de una imagen (*Bildobjekt*), la fantasía prescinde de la mencionada mediación de la imagen y parece desvanecerse en una oquedad hilética. Frente a esa oquedad hilética, frente a esa ausencia de remitencia a otra cosa, propia de la Fantasía, en la imaginación opera una bilateralidad, lo que Marion (2006: 39) llamaba un *chassé-croisé*, en virtud de la cual las dos caras de la imagen (*Bildobjekt-Bildsubjekt*) se confieren valor en su remitirse la una a la otra. Hay aquí un diferendo en virtud del cual lo *referido* (a lo que apunta la imagen) es dado en *diferido* (no en persona). En la imaginación lo referido es aquello trasparecido en la imagen, de modo

que esta, en calidad de representante presente, es lo que ha de desaparecer para que se presente, a su través, lo representado ausente.

El carácter paradójico de esta duplicidad intencional lleva a Husserl a hablar de una apariencia de percepción (*Schein-Perzeption*) que entra en conflicto con la percepción efectiva ofreciéndose como una cuasipercepción jánicamente dirigida a un cuasiobjeto (Montoya, 2014: 268). Por el contrario, la imagen brotada de la Fantasía es ajena a esa conflictividad, pues carece de una direccionalidad que apunte a un ser más allá del aparecer. La Fantasía no es un *fictum* que apunte a un objeto más allá de sí misma. Mientras que en la imaginación encontramos una síntesis objetiva por duplicación (que hace, por ejemplo, que a partir del *fictum* de una foto imagine a una persona ausente), la fantasía es, al igual que la percepción, directa, de ahí que Husserl señale que «mientras que en la percepción, el contenido de la aprehensión y el objeto aprehendido son diferentes, en la fantasía coinciden.» (Hua XXIII: 99) Tal y como nos dice Husserl:

[...] la imagen-de-phantasia [*Phantasiebild*] no «es» una imagen [*Bild*] que se fijara en medio de la realidad actualmente presente [*aktuellen Gegenwarts-Wirklichkeit*]. Ella no aparece bajo la forma de una aprehensión perceptiva, no se constituye como un *quasi* efectivamente real entre las realidades fenoménicas efectivas del campo visual, y no se revela como *fictum* en su conflicto con la realidad efectiva del presente. [Hua XXIII: 54-55]

La imagen de Fantasía no es «imagen de», su paradoja no es, como en la conciencia de imagen, la de una duplicidad intencional, sino la de una suspensión de la direccionalidad intencional misma en tanto que «conciencia de» *algo*. La Fantasía goza de una inmediatez que la separa tanto del encadenamiento perceptivo como de la mediación imaginativa, abriendo así un espacio (sin intermediación de esquicios o contenidos hiléticos entre los polos subjetivo y objetivo) que amenaza con desquiciar la correlación intencional (Sánchez Ortiz de Urbina, 2014: 91-94 y 252-53).

La Fantasía no es el *fictum* de un *como si* que remite a otra cosa, pues no es conciencia de ningún *algo* allende sí misma. La fantasía no remite a un presente que esté fuera de la presencia. «No es sólo —nos dice Husserl— que la cosa-de-Fantasía [*Phantasieding*] no aparezca en el campo visual de la percepción, sino que ella aparece por así decir en un mundo completamente separado del mundo del presente actual» (Hua XXIII: 57-

58), «en la Fantasía, no tenemos ningún “presente” y, en este sentido, no tenemos ningún objeto-imagen» (*ib.*: 79).

Las *Phantasierecheinungen*, empalidecidas por una suerte de «vacío inefable» (*ib.*: 59), rehúsan las fijaciones temporales propias del curso perceptivo. El *Phantasiewelt* es otro mundo que «no se mezcla con la realidad efectiva, sino que forma un dominio por sí, un dominio de sombras.» (*ib.*: 152). En la penumbra de ese dominio de sombras se acumulan las paradojas, pues, así como la percepción está ligada a la inadecuación intuición-objeto, en la imagen de la Fantasía no puede haber inadecuación, ya que tal imagen no tiene que adecuarse a nada ni se halla encadenada a objeto alguno. Con lo cual, podría decirse, no sólo que en la Fantasía no tenemos ningún presente, sino que tampoco hay ningún ausente. La Fantasía sería así aquella paradójica *presencia* híbrida que mora *entre* lo *presente* y lo *ausente* sin caer en ninguno de los lados, sería presencia de nada a la que nada le falta. Husserl decía que sólo cuando la «intención perceptiva se dirige exclusivamente a un contenido presente» (Hua XIX: 769), sólo cuando no transgrede lo inmediatamente dado, es adecuada. La fantasía es presencia sin nada que se presente, inmanencia pura sin resto de trascendencia, legalidad sin ley en tanto que adecuación que no tiene que adecuarse a nada más allá de sí misma.

Los fenómenos de Fantasía tienen lugar de forma muy distinta a como tiene lugar la percepción. En esta última, tal y como nos dice Husserl, imágenes y aspectos se hallan ligados sintéticamente (Hua, XXIII: 61), mientras que la Fantasía, por el contrario, posee una fuerza proteica que quiebra la continuidad sintética y se instala en una penumbra que fluctúa en fugaces centelleos relampagueantes (*ib.*: 58-63). Cuando Kafka escribe, en *Deseo ser un indio*, que, si pudiese, «dejaría atrás las inexistentes riendas y espuelas, para galopar, vibrando en el aire sobre un suelo vibrante, hasta ya sólo ver ante sí, desvanecida la cabeza y el cuello del caballo, un paisaje de brezal segado», somos testigos de cómo la escritura de Kafka cabalga a lomos de una fantasía que ha segado toda eidética, que ha cortado con todo ser más allá del autohacerse de la Fantasía. Es, igualmente, una inesperada intromisión de lo fantástico lo que asalta a Gregorio Samsa cuando se despierta convertido en un monstruoso insecto o lo que alienta las caprichosas desapariciones y reapariciones del gato de Cheshire en *Alicia en el país de las maravillas*. Se trata del mismo flujo proteico

que está detrás de las transformaciones de Zeus en lluvia, toro, cuco o cisne o, por poner un ejemplo de la mitología nórdica, de Loki en halcón, mosca, doncella o pulga.

La Fantasía, surtidor por excelencia del arte y la mitología, nos emplaza ante apariciones en intermitencia que cortan la continuidad del hilo presentificador, apariciones en las que lo que aparece no se deja estabilizar en una identidad determinada y no acaba de casar con ninguna cosa; apariciones en las *que* el fenómeno es tan fluctuante que no se deja fijar en un *qué*. Con lo cual, la Fantasía nos enfrenta a una facticidad irreductible a *quididad* o entidad (Montoya, 2014: 269-70).

Es por ello que la Fantasía no debe confundirse con la imaginación ni siquiera cuando esta última es imagen interna carente de soporte material. Cuando el acto de imaginar fija el *fictum* de una imagen, lo que está haciendo es poner quicio a ese desquiciamiento de las apariciones fantásticas (*Phantasieerscheinungen*), tratar de embridar el flujo proteiformemente de la Fantasía (que es lo contrario que describe Kafka en *Deseo ser un indio*, en donde al caballo se le quita toda brida). La imagen pasa entonces a estar al servicio de la aprehensión de una inaprehensibilidad.

Mientras que la imaginación cae del lado de lo figurativo, la fantasía relampaguea en una oscura tierra de nadie, siendo activada por fuerzas desconocidas que engendran algo a medio camino entre la figura y lo desfigurado. Ahora bien, en esa oscura *tierra de nadie* puede vislumbrarse la *tierra de todos*, siendo un espacio que recuerda al *sensus communis* kantiano en tanto que lugar de juntura colectiva antes de la clausura conceptual. Kant nos decía que en virtud de ese «sentido *comunitario*» es posible para ser humano «atener su juicio a la razón humana global» y sustraerse a las meras «condiciones subjetivas privadas» (KU B157). En la des-conexión producida por el des-interés que acompaña al juicio estético, nos dice Kant:

[...] uno atiene su juicio a otros juicios, no en tanto reales, sino más bien en tanto que meramente posibles y se pone en el lugar de cualquier otro, en tanto que se abstrae meramente de las limitaciones que dependen de manera azarosa de nuestro propio enjuiciamiento: lo cual, a su vez, se realiza suprimiendo tanto como sea posible aquello que en el estado de representación es materia, esto es, sensación, presentando atención tan solo a las peculiaridades formales de su representación. [*ib.*]

En el *sensus communis* congenian las dos ramas escindidas del conocimiento en un antes de la escisión y congenian en aquel espacio en donde «la imaginación, en su

libertad, despierta al entendimiento y, éste pone a la representación en un juego [...] como sentimiento interno de un estado teleológico del ánimo.» (KU B161). En ese estado teleológico el sujeto no está atado (como en el mero intuir sensible) a la mera materialidad del mundo. Es más, liberado de toda relación pragmático-instrumental con el mundo, el ser humano brilla como aquello que reivindica el imperativo categórico, como un fin en sí mismo, y reposa lúdicamente sobre la concordancia de sus facultades. No es de extrañar que en el § 59 de la KU, se hable de la belleza como *símbolo de la moralidad*.

El desinterés estético desapega de la facticidad matérica abriendo el ser-en-el-mundo del hombre al libre juego formal de la posibilidad. Es ese des-interés que desancla de la parcialidad egoica, se despeja para Kant una vía que comunica ego y *alter ego* dando acceso a un modo de *pensar* (no de *conocer*) «ampliado» y «libre de prejuicios» (KU B157-58). Es este *sensus communis* «aquello que hace comunicable universalmente nuestro sentimiento en una representación dada sin la mediación de un concepto.» (KU 160). Esa *comunicabilidad universal* inhiere en un espacio previo al juicio categorial, en un territorio antepredicativo, que operaría, para Richir (1984: 72), como base «*cuasi salvaje*» de la cultura, base que enraíza el yo a una comunidad de yoes vinculada por el registro arcaico de la fantasía. Un registro que le permite a Richir recuperar el *sensus communis* kantiano como ámbito de interfacticidad en donde enraizar la relación intersubjetiva que me individúa como yo. Dicho ámbito común operaría como un océano afectivo de comunicabilidad, previo a toda consolidación de un orden simbólico, que no sería el fruto, como en Husserl, de una modificación de la imaginación sino de una con-jugación de la fantasía (Richir, 2012: 348-350).

Por más que el pensamiento de Richir, en su afán de abrir nuevos horizontes fenomenológicos, se desancla de muchas cautelas que en Husserl todavía están presentes, lo cierto es que, así como la imaginación productiva está en la base de la gestación de mundo para Kant, la Fantasía está para Husserl en la base del fenómeno. Al adentrarse en ese espacio *cuasi salvaje*, Husserl presintió, en opinión de Richir (2010: 424, 428 y 438), que estaba abriendo una caja de Pandora, pues se adentraba en unas profundidades abisales de la conciencia que escapan al alcance de las luces de la Razón amenazando las propias pretensiones de la fenomenología como ciencia. La Fantasía nos emplaza en una suerte de nebulosa noche primordial en donde reina un caos

proto-figurativo y en donde los esquicios se desquician en una falta de acuerdo que no sólo pone en entredicho la coherencia del objeto sino que también parece amenazar la cordura del sujeto. No es casual que el gato de Cheshire diga a Alicia, refiriéndose al territorio fantástico que habitan: «Aquí estamos todos locos».

## § Conclusión

Lo que se ha tratado de mostrar en el presente artículo es el modo en que los análisis fenomenológicos llevados a cabo por Husserl fueron poniendo de manifiesto, cada vez de forma más intensificada, el hecho de que, tras toda posición o toma de conciencia fenomenológica se da una disposición que coliga presencia y ausencia, conciencia e inconsciente, intención e inatención, realidad y fantasía. *Espacialmente* sólo percibo un anverso respaldado por un reverso y cada parte del objeto en el que mi atención se posa, inatentamente reposa sobre un todo inalcanzable de posibilidades. *Temporalmente*, el presente es como una móvil cresta de ola que deviene entre la oscuridad del pasado que se aleja sedimentándose y la del futuro que se acerca entre lo pre-delineado y lo sorprendente. *Matricialmente*, la misma espacio-temporalización echa raíz en un reino de la fantasía en donde toda posición es radicalmente depuesta.

Más que revelar la conciencia como un ser, los análisis de Husserl la revelan como un devenir, como un incesante irse haciendo consciente desde lo inconsciente. La arqui-tectónica de lo inconsciente no permite, por lo demás, un simple ordenamiento en placas, sino que nos sitúa ante una enmarañada interacción de asociaciones, sedimentaciones, pre-delineamientos, impresiones y trans-posibilidades. Todo menos un escenario unitario y estable. No es de extrañar que Husserl dijese lo siguiente del *yo*:

[...] este no es un «ser», sino más bien la antítesis de todo lo que es, no se trata de un objeto [*Gegenstand*] sino de una protoestancia [*Ur-stand*] de toda objetividad. El yo no debería llamarse yo, en realidad no debería nombrarse de ninguna manera, pues entonces ya se habría vuelto un objeto. Es lo Sin-nombre sobre todo lo aprehensible, el que permanece sobre todo lo no permanente [*Stehende*], no flotante, no existente, sino operante [*Fungierende*], el que todo lo aprehende, el que todo lo valida, y así sucesivamente. [Hua XXXIII: 277-78]



Quizá no estaría de más escribir, en vez de *yo*, *y-o*, pues el «yo» no es una unidad sino la permanente conjunción («y») de la disyunción («o»), un permanente ensamblaje de presencia-ausencia, inconsciente-conciencia, fantasía-realidad. El *yo* estaría en el guion, en la *Ich-Spaltung* como apertura creadora de una tarea fenomenológica, infinitamente abierta, de conjunción de lo disyunto.

## Bibliografía

- Adorno, Th. W. (1973), «Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre», en *Gesammelte Schriften, Band 1: Philosophische Frühschriften*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Álvarez Falcón, Luis (2010), «Esbozos, fragmentos y variaciones: Husserl después de 1988», en *Eikasía*, n.º 34. 113-47. <<https://www.revistadefilosofia.org/numero34.htm>> [20/03/2022]
- Cabañas, L. (2015), «Dinamismo inconsciente en Leibniz», en *Cultura*, vol. 32, 2015. 2-8.
- Carlson, S. (2016), «Del esquematismo en fenomenología (Kant, Fichte, Richir)», en *Acta Mexicana de Fenomenología*, n.º 0. 55-82.
- Conde, F. (2012), *Tiempo y conciencia en Edmund Husserl*. Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones Universidad Santiago de Compostela.
- Echevarría, J. (1981), *Leibniz*. Barcelona, Barcanova.
- Deleuze, G. (1988), *Le Pli. Leibniz Leibniz et le Baroque*. Paris, Minuit.
- Holenstein, E. (1972), *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1939), *Erfahrung und Urteil*. Praga, Academia/Verlagsbuchhandlung. [Se cita con la abreviatura EuU].
- Husserl, E. (1950), *Cartesianische Meditationen*. Den Haag, Nijhoff. Las *Gesammelte Werke* se citan con la abreviatura *Hua* y el volumen correspondiente de la serie *Husserliana*. [En este caso Hua I].
- Husserl, E. (1950), *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen*. Den Haag, Nijhoff.
- Husserl, E. (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*. Den Haag, Nijhoff. [Hua III].
- Husserl, E. (1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*. Den Haag Nijhoff. [Hua IV].
- Husserl, E. (1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie III*. Den Haag Nijhoff. [Hua V].
- Husserl, E. (1954), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag, Nijhoff. [Hua VI].
- Husserl, E. (1959), *Erste Philosophie II*. Den Haag, Nijhoff. [Hua VIII].
- Husserl, E. (1962), *Phänomenologische Psychologie*. Den Haag, Nijhoff. [Hua IX].
- Husserl, E. (1966), *Vorlesungen zu Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Den Haag, Nijhoff. [Hua X].
- Husserl, E. (1966), *Analysen zur passive Synthesis*. Den Haag, Nijhoff. [Hua XI].
- Husserl, E. (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Zweiter Teil*. Den Haag, Nijhoff. [Hua XIV].

- Husserl, E. (1974), *Formale und Transzendente Logik* (ed. Janseen Paul). Den Haag, Nijhoff. [Hua XVII].
- Husserl, E. (1975), *Logische Untersuchungen. Erster Band*. Den Haag, Nijhoff. [Hua XVIII].
- Husserl, E. (1984), *Logische Untersuchungen. Zweiter Band-I*. Den Haag, Nijhoff. [Hua XIX].
- Husserl, E. (1984), *Logische Untersuchungen. Zweiter Band-II*. Den Haag, Nijhoff. [Hua XIX].
- Husserl, E. (1980), *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*. Den Haag, Nijhoff. [Hua XXIII].
- Husserl, E. (2001), *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*. Dordrecht, Kluwer. [Hua XXXIII].
- Husserl, E. (1993), *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband*. Dordrecht, Kluwer. [Hua XXIX].
- Husserl, E. (2002), *Zur phänomenologischen Reduktion*. Dordrecht, Kluwer. [Hua XXXIV].
- Husserl, E. (2004), *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*. Dordrecht, Springer. [Hua XXXVIII].
- Husserl, E. (2006), *Spälte Texte über Zeitkonstitution*. Springer, Dordrecht. [Mat. VIII].
- Husserl, E. (1994), *Briefwechsel VII: Wissenschaftlerkorrespondenz*. Dordrecht, Kluwer. [Dok III].
- Jung, C. G. (1978), *Teoría del psicoanálisis*. Barcelona, Plaza & Janés.
- Lacan, J. (1966), «Propos sur la causalité psychique», en *Écrits I*. Paris, Seuil.
- Ladrière, J. (1976), J. «L'Abîme», en *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*. Bruxelles, Facultés Universitaires de Saint-Louis, 171-91.
- Lee, Nam-In (1993), *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- Leibniz, G. W. (1982), «Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón», en G. W. Leibniz, *Escritos filosóficos*. Buenos Aires, Charcas, 597-606.
- Leibniz, G. W. (1983), *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Madrid, Editora Nacional.
- Maldiney, H. (1991), «Vers quelle phénoménologie de l'art», en *La Part de l'Œil*, n.º 7. 247-264.
- Marion, Jean-Luc (2006), *El cruce de lo visible y lo invisible*. Madrid, Ellago.
- Martínez Marzoa, F. (1987), *Desconocida raíz común*. Barcelona, Visor.
- Martínez Marzoa, F. (1990), «La Crítica del juicio y la cuestión Grecia-Modernidad», en *Estudios sobre la «Crítica del juicio»*. Madrid, Visor, 1990, 147-64.
- Martínez Marzoa, F. (1992), *De Kant a Hölderlin*. Barcelona, Visor.
- Mensch, J. R. (2001), *Postfundational Phenomenology*. Pennsylvania, Pennsylvania State University.
- Merleau-Ponty, M. (1964), *Le Visible et l'Invisible*. Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1969), *Filosofía y lenguaje*. Buenos Aires, Proteo.
- Mesnil, J. (2016), «Aspectos de la fenomenología contemporánea: hacia una fenomenología "no simbólica"», en *Revista Pensamiento Político*, n.º 7. 165-84.
- Montavont, A. (1994), «Le phénomène de l'affection dans les Analysen zur passive Synthesis», en *Alter* (2). 119-40.
- Montoya, J. C. (2014), «Imaginación y mundo, phantasia y neutralidad», en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, 8. 265-280.
- Osswald, A. M. (2016), *La fundamentación pasiva de la experiencia*. Madrid, Plaza y Janés.
- Richir, M. (1984), «L'origine phénoménologique de la pensée», en *La liberté de l'esprit*, n.º 7. 63-107.
- Richir, M. (1987), *Phénomènes, temps et êtres*. Grenoble, Jérôme Millon.
- Richir, M. (1989), «Synthèse passive et temporalisation/spatialization», en E. Escoubas y M. Richir, *Husserl*. Grenoble, Jérôme Millon, 9-41.
- Richir, M. (1990), *La crise du sens et la phénoménologie*. Grenoble, Jérôme Millon.

- Richir, M. (1990a), «Monadologie transcendente et temporalisation», en *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung* (Samuel Ijsseling, ed.). Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- Richir, M. (1991), *Du sublime en politique*. Paris, Payot.
- Richir, M. (1991a), «La vérité de l'apparence», en *La part de l'oeil*, n.º 7. 229-36.
- Richir, M. (1992), *Méditations phénoménologiques*. Grenoble, Jérôme Millon.
- Richir, M. (1992a), *Recherches Phénoménologiques, III*. Grenoble, Jérôme Millon.
- Richir, M. (2000), *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*. Grenoble, Jérôme Millon.
- Richir, M. (2010), «Imaginación y Phantasia en Husserl», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 34. 2010, 419-38. <<https://www.revistadefilosofia.org/numero34.htm>> [20/03/2022]
- Richir, M. (2012), «Leiblichkeit y Phantasia», en *Investigaciones fenomenológicas*, 9. 345-61.
- Richir, M. (2013), «Merleau-Ponty: una relación totalmente nueva con el psicoanálisis», en *Eikasía*, n.º 47, 503-25. <<https://www.revistadefilosofia.org/numero47.htm>> [20/03/2022]
- Richir, M. (2016) «Sobre el inconsciente fenomenológico: epojé, parpadeo y reducción fenomenológicos», en Q. Ramírez y M. Cervantes Oliveros (comps.), *La experiencia que somos*. Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas, 20-35.
- San Martín, J. (2015), *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid, Trotta.
- Sánchez Ortiz de Urbina, R. (2013), «La oscuridad de la experiencia estética», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 47. 25-48. <<https://www.revistadefilosofia.org/47-02.pdf>> [20/03/2022]
- Sánchez Ortiz de Urbina, R. (2014), *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*. Oviedo/Madrid, Eikasía/Brumaria.
- Steinbock, A. J. (2003), «Generativity and the Scope of Generative Phenomenology», en *The New Husserl, A Critical Reader* (D. Welton, ed.). Bloomington, Indiana University Press, 289-325.
- Taguchi, S. (2006), *Das Problem des 'Ur-ich' bei Edmund Husserl. Die Frage nach Selbstverständlichen 'Nahe' des Selbst*. Dordrecht, Springer.
- Zahavi, D. (2003), *Husserl's Phenomenology*. Stanford, Stanford University Press.

