

UNIVERSIDAD DE CHILE.  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES.  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA.  
Seminario de Grado: Lecturas de la Fenomenología.  
Profesora: Claudia Gutiérrez O.



# **Fenomenología de la conciencia. Una con(testación)versación en torno a la auto-reflexión y reflexión ante la relación con los otros.**

**Tesina para optar al grado académico de Licenciado en Filosofía.**

Estudiante: Cristóbal Cea Bustamante.  
Licenciatura en Filosofía.  
2016.

Para mi ardillita.

# Índice

Índice .....	3
Agradecimientos.....	5
Resumen.....	6
Sección § 1. Introducción. ....	7
Sección § 2. Edmund Husserl. Base Filosófica a tratar. ....	13
§ 2.1 Finalidades de su Filosofía Trascendental.....	14
§ 2.1.1 Sobre el Método de <i>Epojé Fenomenológica</i> .....	18
§ 2.1.2 Sobre el Método <i>Eidético</i> .....	20
§ 2.1.3 Sobre la Psicología.....	23
§ 2.2 Caracterización de la Conciencia. ....	25
§ 2.2.1 Intencionalidad.....	27
§ 2.2.2 Constitución.....	32
§ 2.2.3 Unidad. ....	35
§ 2.3 Conexión con los <i>Otros-Ego</i> .....	37
§ 2.3.1 <i>Epojé</i> Intersubjetiva Abstractiva.....	40
§ 2.3.2 Primordialidad. ....	41
§ 2.3.2 Analogización. ....	42
Sección § 3. Jean-Paul Sartre. Una Fenomenología Herética. ....	45
§ 3.1 Finalidades de su Filosofía Ontológica-Existencialista.....	46
§ 3.1.1 Sobre el Existencialismo. ....	51
§ 3.1.2 Sobre la Libertad.....	54
§ 3.1.3 Sobre la Nada.....	57
§ 3.1.4 Sobre la Psicología.....	60

§ 3.2 Caracterización de la Conciencia. ....	62
§ 3.2.1 Introducción Ontológica. ....	63
§ 3.2.2 Conciencia. ....	70
§ 3.3 Conexión con los Otros. ....	86
§ 3.3.1 Mirada. ....	92
Sección § 4. William James. Una lectura Pre-fenomenológica. ....	95
§ 4.1 Finalidades de su Psicología Introspectiva. ....	96
§ 4.1.1 Cercanías con la Psicología de Brentano. ....	101
§ 4.1.2 Cercanías con la Fenomenología de Husserl. ....	106
§ 4.2 Caracterización de la Conciencia. ....	109
§ 4.2.1 Introducción Psicológica. ....	110
§ 4.2.2 Conciencia. ....	119
§ 4.3 Conexión con los Otros. ....	131
Sección § 5. Conclusión. ....	135
Bibliografía Primaria. ....	138
Bibliografía Secundaria. ....	138

## Agradecimientos

En primer lugar quisiera agradecer a la profesora Claudia Gutiérrez por su constante ayuda, guía, preocupación, paciencia y ante todo por su disposición constante al diálogo filosófico en este camino que fue absolutamente nuevo para mí. Y por sobre todo por haber sido la persona que generó mi primer contacto con la fenomenología. Sin su contante dedicación no hubiera podido progresar en el trabajo de esta tesina.

También dar las gracias a todos mis compañeros y amigos que de una u otra forma aportaron un granito de arena en el desarrollo de esta tesis.

Mención aparte para mi mamá y mi papá que han sido un pilar seguro y de gran ayuda emocional a lo largo de todo este ciclo que tuvo altos y bajos. Sin su disposición hubiera sido todo más difícil.

Y por último, y no por eso menos importante, de hecho todo lo contrario, quiero agradecer de corazón el constante amor, cariño, paciencia, ayuda, esfuerzo, dedicación y energía por parte de mi pareja Pamela, que ha sido mi pilar a lo largo de estos hermosos 5 años. Y que gran parte de todo este camino recorrido en la filosofía se debe a su incansable ayuda. Todo este trabajo o esfuerzo, no siendo lo más romántico, está dedicado para ti.

## Resumen

El propósito de esta tesis es dar cuenta de las posibles relaciones y contrastaciones, entablando una conversación y una contestación, entre la fenomenología trascendental de Edmund Husserl y, en primer momento, la fenomenología ontológica-existencialista de Jean-Paul Sartre y, en un segundo momento, con la psicología introspectiva de William James. En base a Sartre la discusión estará al alero de una lectura de herejía fenomenológica y con respecto a James se centrará en la posibilidad o no de una lectura pre-fenomenológica de su psicología introspectiva sobre la fenomenología de Husserl, y así reflexionar cómo es que esta psicología tiene ciertos matices que pudiesen ser parte de lo que reflexionó años posteriores Sartre. Ambas lecturas, ya sea la herejía fenomenológica como la pre-fenomenología se sustentarán en los siguientes tres momentos de discusión: 1. Finalidades de sus pensamientos: filosóficas, en el caso de Husserl y Sartre y psicológico, en el caso de William James; 2. Caracterización de la conciencia: a partir de una triada conceptual que será transversal a lo largo de toda la tesina: intencionalidad, constitución y unidad; y 3. Sobre la conexión o relación con los otros sujetos u otras conciencias. Todo con la finalidad de estructurar una descripción de la conciencia, ya sea de sus características, de sus funciones, sus acciones y sus contenidos que pudiese brindar las interrogantes y los conceptos claves para poder describirla como tal.

**Palabras Claves:** Conciencia – Husserl – Sartre – James — Herejía-Fenomenológica – Pre-fenomenología.

## **Sección § 1. Introducción.**

La presente tesina tiene como objeto el efectuar una investigación fenomenológica a partir de un concepto clave que ha marcado gran parte del transcurso de ella misma: *la conciencia*. De manera que se busca describir un trabajo al alero de dos métodos por los cuales creo que es producente llevar a cabo este estudio fenomenológico. Por lo tanto, y en virtud de esto, es que creo pertinente explicar el título de este trabajo con la finalidad de comprender las intenciones generales.

Así, en primer lugar, el móvil, por el cual se ejecutará a lo largo de todo este trabajo, es la acción de conversación entre tres autores que han marcado el quehacer fenomenológico y psicológico. Es decir, que a partir de las nociones claves que ha estructurado Edmund Husserl en el posicionamiento de la fenomenología como un área absolutamente viable y confiable a lo largo de siglo XX y XXI, es que llevaré a cabo esta conversación fenomenológica con la fenomenología de Jean-Paul Sartre y por último con la psicología introspectiva de William James.

Asimismo, el segundo móvil que guiará la discusión fenomenológica es el concepto de contestación. Puesto que, en la instancia del planteamiento y posicionamiento de ideas que corresponde al proceder de la conversación es necesario efectuar una acción que logre configurar un resultado óptimo a partir de ellos.

Así, estos dos métodos a realizar, ya sea el de conversación y el de contestación, sencillamente serán efectuados a partir de sus propios significados etimológicos. Puesto que, así se podrá seguir al pie de la letra el sentido originario que en su tiempo se le dio a ambos conceptos.

Por lo cual, el primer móvil conversación: viene del latín *conversatio*<sup>1</sup> y que significa, en resumidas cuentas, ser una reunión en la cual se expresan diversas concepciones, que en este caso son filosóficas y psicológicas, y que a partir de las diversas ideas de los interlocutores es que se va generando un pensamiento determinado que está abierto a ser cambiado por los demás. Por lo tanto, el carácter de conversación tendrá el objetivo de expresar los distintos pensamientos fenomenológicos y psicológicos para que así se pueda realizar una acción de reunión.

---

<sup>1</sup> Definición sacada de la rae.



Por otro lado, el segundo móvil es el concepto de contestación que viene del latín *contestatio*<sup>2</sup>, es decir, realizar una acción de respuesta frente a ciertos testimonios. En otras palabras, desde los fundamentos que cada autor detalla los otros pensadores están en la posición de realizar una respuesta constructiva, ya que se complementa perfectamente con el primer móvil: la conversación. Así, la contestación, no es un conflicto de intereses o de un posicionamiento de ciertas ideas por sobre otras, sino que es dar respuesta desde un punto de vista hacia otro y así efectuar una reunión de ideas para que así se puedan complementar y conformar una teoría fenomenológica o una lectura pre-fenomenológica acorde a lo reflexionado entre todos los autores.

Por lo tanto, el trabajo a realizar será de carácter absolutamente constructivo sin ser un enfrentamiento entre rivalidades como eje central, sino que, todo lo contrario, investigar los puntos en común y los puntos en desacuerdo con la finalidad de generar inquietudes fructíferas para posibles futuros trabajos.

Y de esta explicación sobre el título de la presente tesina es que continuaré con la segunda parte del presente título, y que está referido a los contenidos a tratar en este trabajo. Así en primer lugar se desea efectuar una investigación sobre el momento de auto-reflexión o de descripción fenomenológica sobre las características propias que posee la conciencia. A partir de las ideas centrales, y que han sido determinante en la filosofía como en la psicología, de los tres autores ya mencionados: Husserl, Sartre y James respectivamente. Todo esto con el propósito de efectuar la realización de los dos métodos ya descritos.

Por otro lado, y siendo más específico, realizaré un estudio, que he llamado intra-disciplinario entre la fenomenología trascendental husserliana y la fenomenología trascendente sartreana. Nombro a esto como una intra-disciplina, por el hecho de estar enfocado en contestar ciertos tópicos que son esenciales en ambos autores, pero siempre manteniendo la idea de que este tipo de reflexión se está realizando a partir de la propia fenomenología. Por consiguiente, se está priorizando el estructurar una posible conversación dentro de la misma área que le es propia a la filosofía: la fenomenología.

---

<sup>2</sup> Definición sacada de la rae.

Siendo un desarrollo que puede dar un sinfín de resultados constructivos en el momento de comprensión de esta área tan ramificada en los últimos siglos.

Decido hablar de *intra* porque es un sufijo que detalla muy claramente los primeros momentos de la conversación y de la contestación. Y, asimismo, los efectores de dichas reflexiones no son intelectuales que pertenecen a distintas áreas o distintas ciencias, sino que son dos fenomenólogos que a partir de sus teorías estructuran visiones totalmente distanciadas una de otra, pero aun así en esa misma diferenciación no dejan de ser nunca parte de un interior o de lo que se puede decir: dentro-de-la-fenomenología.

Así es que esta primera parada tendré, por un lado, el honor de exponer las bases fenomenológicas de Husserl, y que estarán divididas en tres temáticas: 1. Sobre las finalidades; 2. Sobre la caracterización de la conciencia; y 3. Conexión con los otros. Por lo cual, en segundo lugar, desde una perspectiva de fenomenología herética, Sartre estará dividido de la misma forma que Husserl. Siendo, así, el primer tópico, sobre las finalidades, necesario para la presente tesina, ya que realizar un trabajo fenomenológico sin saber antes las finalidades de cada autor es generar una contestación que no tendrá sentido alguno. En seguida, el segundo tópico tendrá el propósito de responder a este título de auto-reflexión. Ya que serán expresadas las ideas centrales, ya sean similares o contrarias, de los dos autores en cuestión, para así promover la discusión futura en base a estas descripciones fenomenológicas de la conciencia.

Ahora bien, desde esta *intra*-disciplina se genera un momento que es crucial en la exposición y que es la perspectiva herética de la fenomenología por parte del pensamiento sartreano sobre el husserliano. Cabe mencionar, que este proceso de diferenciación que quiso realizar Sartre a lo largo de toda su vida filosófica sobre la fenomenología de Husserl será puesta en discusión a partir de las tres temáticas antes mencionadas. Pues bien, con respecto a la definición de herejía es usada en el sentido metafórico, puesto que no es vista como un accionar contestador o rebelde sobre una filosofía anti principios religiosos, sino que es un pensamiento que estará enfocado en ir en contra de principios filosóficos, y así fenomenológicos, que tanto estructuró Husserl en su fenomenología. Por lo tanto, es una respuesta contraria y rebelde frente a este ícono fenomenológico. Es decir, que la herejía está ligada con la finalidad sartreana y con la elaboración de ideas que son las respuestas a

lo reflexionado por Husserl, pero al mismo tiempo, ser parte de una rebeldía que es considerada como uno de las respuestas más claras que se han desarrollado frente al trascendentalismo husserliano y que quiero evidenciar.

Es en este mismo aspecto de conversación, y en virtud de la caracterización de la conciencia, es que creo pertinente realizar, en segundo lugar, una conversación que está lejana al carácter de intra-disciplinario, como lo sería entre Husserl y Sartre, sino que ahora se tendrá el propósito de realizar una discusión inter-disciplinario. Es decir, llevar a la fenomenología hacia la conversación con otra disciplina que es siempre presentada como distante a ella o que no desarrolla de las mismas formas el estudio de ciertos temas, y que en este caso es: la psicología introspectiva de James. Por lo cual, el sufijo inter será determinado en el sentido de expandir la contestación hacia otros suelos lejanos de la filosofía, pero que no dejan de estar en plena conversación. Y es acá donde también dividiré el trabajo en los tres tópicos ya comentados. Pero tendrá un sentido particular, al igual que en la intra-disciplina y su sentido de lectura herética. Acá, en esta inter-disciplina, tendrá la finalidad de reflexionar sobre si es posible o no realizar una lectura pre-fenomenológica por parte de James sobre la fenomenología trascendental que desarrollará años después Husserl. Por consiguiente, esta primera parte del título, y también parte de la discusión de la tesina es que ahora me centraré en la última parte del título.

Con respecto a lo definido como la reflexión ante la relación con los otros, es que dicho momento estará analizado a partir del cómo es que la conciencia, que será descrita desde los tres autores, puede interactuar o relacionarse con los otros sujetos que están en el mundo. Por lo cual, en este tercer tópico también estará presente el carácter de herejía, por parte de la intra-disciplina entre Husserl y Sartre, y el carácter de pre-fenomenología, en la inter-disciplina de la conexión entre Husserl-Sartre y James.

Por último quiero hacer una breve referencia el por qué cada autor que he seleccionado. En primer lugar, Husserl será la base filosófica porque en el instante que se realiza una discusión fenomenológica o una posible lectura pre-fenomenológica siempre aparece las ideas de Husserl en consideración, ya que es el padre de toda esta área filosófica que tanto se ha expandido a lo largo de los siglos. Por lo cual, dejarlo de lado en la caracterización de la conciencia y en la relación con los otros, sería un acto vulgar e

ingenuo. Puesto que es un autor que brinda las nociones originarias de la fenomenología, como así los conceptos por los cuales se puede hablar de fenomenología de la conciencia. Así que su estadía está más que segura.

En segundo lugar, está presente Sartre, por ser uno de los primeros fenomenólogos que realizó una contestación al trascendentalismo husserliano. Por lo que, su valor y su riqueza conceptual tampoco podría faltar si se está conversando sobre la conciencia y sobre los otros. En ambos aspectos Sartre es esencial. Y, además, se puede efectuar sin ningún problema una asimilación o una rivalidad a partir de los conceptos, que en tanto Husserl como Sartre, fueron esenciales en sus descripciones fenoménicas. Es decir, también es necesario su estadía en la presente tesina.

Y por último, para culminar esta introducción, James está presente, en primer lugar, por la posible lectura pre-fenomenológica que muy poco se ha desarrollado en la lengua castellana, pero que a la hora de realizar un estudio sobre su psicología pareciese que la similitud y la herencia no se pueden poner en cuestión. Pero acá solamente se darán cuenta de su psicología y así de una posible contestación para que se pueda entender mejor a partir de dichas descripciones sobre el cómo de la conciencia y de su relación con los otros sea posible la lectura pre-fenomenológica.

**Sección § 2. Edmund Husserl. Base Filosófica a  
tratar.**

## § 2.1 Finalidades de su Filosofía Trascendental.

El trato que se ha dado a la fenomenología ha dependido de los innumerables modos y las diversas interpretaciones que han marcado un quehacer fenomenológico con profundas distinciones entre unas y otras. En una palabra: ésta no está exenta de aporías. Por lo que a la hora de presentar a la fenomenología dependerá del autor, el área y el enfoque del que se quiera tratar o esté en cuestión. Pero, sin importar lo anterior, todos estos pensadores que han desarrollado la fenomenología, siendo promovidos por diversos propósitos, se consideran o como fenomenólogos o como partes del quehacer fenomenológico. Es decir, la fenomenología pareciera que tuviera un punto de inflexión con la capacidad de poder traspasar todas las áreas posibles; por un lado, dentro de la misma filosofía, sin importar la esfera a tratar: ya sea en la teoría del conocimiento, la ética, la ontología, la teología, etc. y, por otro lado, en disciplinas no tan distantes o muy distantes de la filosofía. Siendo, así, la fenomenología parte de la reflexión en disciplinas como: la psicología, la antropología, la sociología, hasta áreas tan alejadas de las humanidades como la arquitectura y ciencias naturales.

Pero, al alero de lo ya dicho se nos puede presentar la pregunta: ¿La fenomenología posee un método adquirido a partir de lo reflexionado por Edmund Husserl? o más bien ¿es un método para ser aplicado a cualquier área posible? Siendo éste, el mayor precursor de este movimiento, puesto que al hablar de fenomenología se enseña o a partir de él, o en contra de él o a favor de él. Es decir, Husserl es el punto de partida de todo análisis general e introductorio de fenomenología. La conversación con él es necesaria cuando se habla de fenomenología.

Pero volviendo a las preguntas planteadas digo que: la fenomenología no es un método determinado como tal. Puesto que ésta no posee bases, fundamentos, definiciones que se puedan utilizar como un instrumento para toda área de trabajo u objetos a estudiar. Sino que la fenomenología, desde sus orígenes, en Husserl, su propósito es cimentarla

como una ciencia rigurosa, siendo así, desde el punto de vista radical<sup>3</sup>, la ciencia base de todas las otras ciencias. En palabras de Husserl: “*La idea directriz de nuestras meditaciones será, como para Descartes, la de una ciencia que hay que fundamentar con radical autenticidad, y últimamente la de una ciencia universal*”<sup>4</sup>. Es decir que la fenomenología, desde la perspectiva de Husserl, es un camino que se debe hacer, y que comenzó con él, con la finalidad de llevarla hacia el estrado superior de todas las ciencias, siendo, a la vez, la base de todas ellas. Por esto, es que para Husserl, es de real importancia marcar desde el comienzo de sus *Conferencias de París*, en el anfiteatro Descartes de la Sorbona, y en sus *Meditaciones Cartesianas*, el propósito último de su filosofía y de sus proyectos a tratar, ya que este camino recorre los distintos periodos o momentos de su vida filosófica. Y que se traduce en el anhelo de la ciencia universal, pura, apodíctica. Por esto, es que destaco que desde su texto *Investigaciones Lógicas* (1900-1901), Husserl comienza su camino fenomenológico desde una diferenciación de doctrinas. Ya que, en primer lugar, en dicho texto trata de distanciar la lógica de la psicología, para luego, en segundo lugar, desde sus años en Gotinga, y sumado al fundamental descubrimiento de la *epojé fenomenológica*<sup>5</sup>, proponer la idea de una ciencia distanciada de la misma psicología, para así ser una ciencia de carácter universal, es decir, y siguiendo los pasos radicales de Descartes y sus meditaciones, implantar a la fenomenología como la ciencia rigurosa de todas las demás.

Por lo tanto, el camino es claro desde los textos tardíos de Husserl: *Conferencias de París* y *Meditaciones Cartesianas*, y siendo, también explicitado por diversos autores que introducen y expanden la fenomenología en nuestra época contemporánea, como es el caso de Antonio Ziri6n<sup>6</sup> y Miguel García-Baró<sup>7</sup>. El propósito de Husserl es uno, pero la confusión está latente. Y creo, y siguiendo lo dicho por Ziri6n, que se debe a las constantes interpretaciones erradas y peyorativas que se hacen sobre la fenomenología. Siendo considerada por muchos, la fenomenología, como un mero método exhaustivo sin mayores

---

<sup>3</sup> Cfr. Husserl, E. (2009) *Conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. pp. 4-6-8-9; Cfr. Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica. p. 37.

<sup>4</sup> Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas*. p. 47.

<sup>5</sup> Concepto que se tratará a continuación en: § 2.1.1 *Sobre el método de Epojé Fenomenológica*.

<sup>6</sup> Antonio Ziri6n Quijano trata en diversos escritos y entrevistas sobre el carácter científico de la fenomenología de Husserl, como es en: Ziri6n, A. (1994). *Introducción a Husserl*. RF [online]. n° 33. pp. 9-22. ISSN: 0185-4259. O en: Ziri6n, A. (2015). *Entrevista con Antonio Ziri6n*. Entrevista realizada en Agosto 2015 en México. Entrevistador: Fernanda Itzel Gómez Rodríguez.

<sup>7</sup> Cfr. García-Baró, M. (1997). *Husserl (1859-1938)*. Madrid: Del Orto.

resultados, así encasillándola, meramente, a partir de lo expresado por Husserl en *Ideas I*. Texto que tiene por objetivo el presentar el modo de operar o de desarrollar la fenomenología, es decir exponer los cimientos para la realización de esta ciencia, y no así exponer el método por sobre la científicidad. Ziri6n dice: “*Pero 6sta (la fenomenolog6a), tal como Husserl la quiso fundar, no es principalmente un m6todo, sino una ciencia...yo dir6a que el famoso m6todo fenomenol6gico no existe. No existe un m6todo 6nico, cabal, bien definido, que haya sido formulado por Husserl*”<sup>8</sup>. Lo que s6 es claro es que toda ciencia posee un m6todo<sup>9</sup> para as6 lograr sus prop6sitos, pero 6ste como fundamento 6ltimo no es la finalidad de Husserl. No creo que sea necesario de dictaminar una nulidad total de un m6todo en fenomenolog6a como lo dice Ziri6n, sino que es predominante esclarecer las finalidades y usos de cada caso, es decir, cu6l es el prop6sito de Husserl y el c6mo es que logramos dicho prop6sito.

Con todo esto destaco, dos momentos importantes en este t6pico a tratar, a partir del alero de, y ratificando, lo dicho por Ziri6n y Garc6a-Bar6 en sus textos. En primer lugar, que la fenomenolog6a comienza con la idea derivada de Franz Brentano: el ideal de una ciencia modelo, como ya lo he mostrado y que debe realizarse paso a paso para no caer en los errores de Descartes<sup>10</sup>. Y, en segundo lugar, la necesidad de Husserl, y de su 6poca, de dar una respuesta a la tan cuestionada y poco valorada filosof6a, ya que, para nuestro autor alem6n, la cultura y la teorizaci6n de su 6poca estaban en crisis, y se deb6a por todos lados recuperar el sentido puro de la filosof6a, es decir ir de la mano con Descartes y su meditaciones: “*La Descomposici6n de la filosof6a actual en medio de su actividad sin norte, nos da que pensar. La decadencia es innegable desde la mitad del siglo pasado, en comparaci6n con los tiempos anteriores, si intentamos considerar la filosof6a occidental desde el punto de vista de la unidad propia de una ciencia. Esta unidad se ha perdido en cuanto al objeto de la filosof6a, a sus problemas y a su m6todo*”<sup>11</sup>. El dictamen es claro, el

---

<sup>8</sup> Ziri6n, A. (1994). *Introducci6n a Husserl*. pp. 11-12.

<sup>9</sup> Sobre los m6todos se tratar6 en § 2.1.1 *Sobre el m6todo de Epoj6 Fenomenol6gica* y § 2.1.2 *Sobre el m6todo Eid6tico*.

<sup>10</sup> Husserl presenta tres errores de Descartes. Si se quiere profundizar se debe analizar el *par6grafo 10* de las *Meditaciones Cartesianas*, que tiene como nombre: *Digresi6n. C6mo Descartes falla al girar en sentido trascendental*.

<sup>11</sup> Husserl, E. (2009) *Conferencias de Par6s. Introducci6n a la fenomenolog6a trascendental*. pp. 5-6; Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas*. pp. 40-41.



rumbo de la filosofía debe cambiar y ese camino es la implantación de la fenomenología como la ciencia universal. Pero: ¿Cómo es ésta ciencia universal?

La respuesta está enfocada a ser contestada a partir de toda la *Primera Meditación*<sup>12</sup> de las *Meditaciones* de Husserl, pero, en pos de esta tesis, detallaré lo fundamental. La fenomenología es la ciencia dirigida hacia verdades aprióricas y apodícticas. Es decir que su propósito es responder a una teoría del conocimiento que tiene como base el estar cimentando una ciencia apodíctica sin dudas ni engaños, sino que a partir de la evidencia y la seguridad es que se plantea esta teleología de la razón. Por lo cual, el campo de investigación es: la conciencia -Siendo el tópico a tratar a lo largo de toda la presente tesina-. Es decir, y como lo explica Zirión: “*la fenomenología es la ciencia de la conciencia, de los fenómenos de la conciencia*”<sup>13</sup>. En otras palabras, la fenomenología trata sobre los fenómenos de la conciencia, que involucran un estudio o las descripciones de sus procesos, actos, modos, niveles propios de la conciencia. Por otro lado, los fenómenos son definidos o descritos como: lo que aparece o lo que se da. Aparecer que se da en la conciencia como vivencias, y que se representan como vivencias intencionales. Es aquí el objeto de estudio de toda fenomenología: las vivencias intencionales, y para entrar a este campo de trabajo se debe prescindir, de forma radical, de todo prejuicio; de toda ciencia anterior concebida como naturales o de hechos; de toda teorización; de toda lógica; de toda cultura, -siguiendo los pasos efectuados por Descartes, ya que el propio Husserl define a la fenomenología como: *el cartesianismo del siglo XX*-. Es decir, y en palabras de Zirión, lo que se debe prescindir es: “*de lo que el mundo no es conciencia*”<sup>14</sup>.

Por lo tanto, el propósito de la fenomenología es tratar sobre lo trascendente a partir de lo inmanente en virtud de encontrar verdades apodícticas, evidentes, seguras y claras. Es decir, crear un nexo entre el plano trascendental de la conciencia y el mundo trascendente. Husserl nos habla de una ciencia con “*absoluta fundamentación y justificación*”, puesto que sus bases apodícticas serán sustentables para todo el edificio teórico que quiere conformar a

---

<sup>12</sup> Análisis y acercamiento que están expresados en la sección I de: Husserl, E. (2009). *Conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*. pp. 3-14; Como así en la meditación denominada: “*En que se recorre el camino que lleva al Ego Trascendental*” de: Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas*. pp. 46-69.

<sup>13</sup> Zirión, A. (1994). *Introducción a Husserl*. p. 12.

<sup>14</sup> *Ibíd.* p. 17.

partir de la intuición originaria. Por lo que para generar este espacio hacia la ciencia universal se debe encontrar el punto arquimédico de esta misma. El punto inamovible que dará la seguridad a toda la fenomenología y, tal como lo hizo Descartes, nuestro autor alemán en este giro radical, luego de la suspensión de toda ciencia y prejuicio, encontrará el conocimiento apodíctico primero; el *cogito*: “Al llegar aquí, damos, siguiendo a Descartes, el gran giro que, llevado a cabo de la manera justa, conduce a la subjetividad trascendental: el giro hacia el ego cogito, como la base apodícticamente cierta y última de todo juicio, en que hay que fundamentar toda filosofía radical”<sup>15</sup>.

Pero la pregunta del cómo es que llegó a la base de la fenomenología: el *cogito*, solamente puede ser respondida a partir del actuar de la *epojé fenomenológica*, que trataré a continuación.

### § 2.1.1 Sobre el Método de *Epojé Fenomenológica*<sup>16</sup>.

Como ya lo expresé en la sección inicial, el punto absoluto inicial de la ciencia fenomenológica es el *yo pienso*, el *ego cogito*. Pero para llegar a este cimiento Husserl tuvo que descubrir un método idóneo y concreto que dé las posibilidades para establecer esta fundamentación. Y este es el de la *epojé* o *reducción fenomenológica*.

La *epojé fenomenológica* se puede describir como el método por el cual cada humano que medita puede *abstenerse*, poner entre paréntesis, o en otras palabras, reducir el mundo que no es conciencia, o sea, todo lo que está fuera de ella se suspende de juicio – distinción clara con la suspensión de Descartes, ya que Husserl no habla de una no existencia, sino que el mundo siempre existió, existe y existirá-. Es decir, Husserl reduce todo lo que es trascendente a lo inmanente. Husserl, y gracias a la *epojé fenomenológica* pudo hacer la distinción entre dos áreas o actitudes marcadas dentro de las ciencias y de

---

<sup>15</sup> Husserl, E. (2009) *Conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*. pp. 8-9; Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas*. pp. 59-60.

<sup>16</sup> Cfr. Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro I. Parágrafos: 31-32 y 109*. México: Universidad Nacional Autónoma de México – Fondo de Cultura Económica; Cfr. Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas. Parágrafos: 8 y 10*.

vida humana. La primera, y con importancia para las ciencias de hecho, es la actitud natural, ya que se está en un estado o modo de ser contingente, analizando a partir y en lo trascendente. Situación contraria al momento inmanente, o segunda actitud, que da la posibilidad de reflexionar sobre y en la conciencia desde un modo trascendental. Todo gracias al poner entre paréntesis. Puesto que la *reducción trascendental* tiene el objetivo de marcar las distintas actitudes frente al estudio de objetos y a la vez, como rasgo principal, brindar a cada humano que medita el campo de trabajo esencial para encontrar las verdades apodícticas o sobre las esencia de las cosas o *eidos*<sup>17</sup>. Zirión describe esta acción como: “*un acceso a la conciencia pura*” o al *yo fenomenológico*, que es distinta de lo común o de lo experimental o del yo ingenuo.

Gracias al actuar de la *reducción trascendental* es que Husserl describe al *ego cogito* como el fundamento de la fenomenología. Y se puede hacer fácilmente una asimilación entre la duda metódica de Descartes con la *epoché trascendental* de Husserl – pero esto traspasaría los fines de la presente tesina-. Acá se puede ver la necesidad de un método acorde a los requerimientos del propio Husserl, la *epoché trascendental* es fundamental para la filosofía de husserliana, ya que es un descubrimiento que cambió el rumbo de sus proyecciones –y que fue descubierta en su época de profesorado en Gotinga, siendo la revelación del texto *Ideas I-*.

La *reducción* del mundo que no es conciencia es, entrar en la *actitud trascendental* de la conciencia y, el lugar donde puede operar tranquilamente el sujeto que medita en su *subjetividad trascendental*. Descubriendo lo absoluto y lo esencial de las cosas, todo lo mundano se aprecia desde otra visión, como una “*esfera infinita de realidades*”, y así, también, es mirada desde otro estatus o *actitud*, o a partir de otro sentido.

Por consiguiente, la conciencia, en primer lugar, es trascendental frente al mundo trascendente, no se pierde nunca el vínculo entre ambos, sino que se intensifica desde otra perspectiva que es absolutamente crítica: desde lo subjetivo hacia lo objetivo. En segundo lugar, gracias a la *epoché trascendental*, se llega a las descripciones claras y evidentes de la conciencia, y como dice Zirión: “*reconoce su naturaleza propia*”, como es el de ser intencionalidad hacia lo trascendente o sobre sí misma. O sea, es una conciencia

---

<sup>17</sup> Véase el próximo subcapítulo llamado: § 2.1.2 *Sobre el método Eidético*.

constituyente de sentido de lo trascendente y unidad de sí misma<sup>18</sup>, entre otros. Y en tercer lugar, el método de la *epojé fenomenológica* brinda el acceso hacia las preguntas de las modalidades o modos del *ego*, es decir no hacia el cuestionamiento del por qué es el fenómeno, sino cómo es que el fenómeno aparece en mi conciencia como vivencias intencionales. En otras palabras, comienza así como una *ciencia egológica* o *solipsista*.

Por lo tanto, y en conclusión destaco las descripciones propias de Husserl sobre la *epojé trascendental*: “La *epojé* es, puede también decirse, el método radical y universal por medio del cual me aprehendo como un yo puro, con la vida de conciencia pura que me es propia, en la cual y por medio de la cual el mundo objetivo entero es para mí, y es precisamente tal como es para mí...si dirijo exclusivamente mi mirada a esta vida misma, como conciencia del mundo, me obtengo a mí mismo como el ego puro con la corriente de mis cogitationes”<sup>19</sup>.

### § 2.1.2 Sobre el Método *Eidético*<sup>20</sup>.

Para continuar con esta exposición sobre los métodos tratados por Husserl, entro en otro aspecto fundamental para así comprender cabalmente lo que se expondrá en los próximos capítulos. Por lo tanto, me introduciré en la otra reducción y que ambas pueden ser explicadas como: “la intuición *eidético* es junto a la reducción fenomenológica la forma fundamental de todos los métodos trascendentales especiales”<sup>21</sup>. Pero, se debe mencionar que las conclusiones que se sacan de la actitud anterior son parte del análisis genético de la fenomenología. Es por esto que lo *eidético* tiene otro carácter y otra fundamentación, aun cuando tenga la misma función que la ya mencionada. Su finalidad no es meramente para dividir actitudes, sino que, también, para enfrentar el verdadero significado de los

---

<sup>18</sup> Véase el capítulo completo sobre la fenomenología de la conciencia por parte de Husserl en esta primera sección: 2.2. *Caracterización de la Conciencia*.

<sup>19</sup> Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas*. pp. 62-63.

<sup>20</sup> Cfr. Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro I. Parágrafos: 70-75*; Cfr. Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas. Parágrafo: 34*.

<sup>21</sup> Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas*. p. 128.

fenómenos de las vivencias intencionales posadas en la conciencia. Es decir, pasar de lo real a lo *eidético* o esencial o ideal.

Para marcar la diferenciación inicial entre lo real y lo ideal Husserl lo desarrolló como primer tópico en *Ideas I*, pero luego de la gran dificultad de comprensión de ésta, en su *Conferencia* en la Sorbona y en su texto las *Meditaciones Cartesianas* fue desarrollándola paulatinamente, pero mantuvo siempre el mismo propósito y significado que trataré a continuación. Destacando que sin ésta la fenomenología no poseería su verdadero sentido de científica –además se destaca que la reflexión se puede fundar a partir solamente de lo tratado en dichos libros, ya que creo suficiente para los fines presentes, y no es necesario ahondar en textos como *Experiencia y Juicio* que profundiza más sobre lo *eidético*–.

Para detallar sobre éste método sigo lo dicho por Baró al hablar de la importancia de lo *eidético*: “*En definitiva, el interés del socrático (Husserl), está puesto en lo eidético o esencial, en los nexos de validez universal, y no en las casualidades y los azares*”<sup>22</sup>. Por lo tanto, a partir del trabajo de la intuición – que según el diccionario de Husserl realizado por Ziri6n, se define como: *actos de conciencia o vivencias intencionales* que tiene dado el objeto- es que se pasa hacia la conciencia trascendental. Suceso que se dio gracias a la *epoché trascendental*. Así podemos hablar de un proceso completo de la fenomenología con respecto al transcurso de los fenómenos en la propia conciencia, ya que éste sería el itinerario para comprender el transitar de los fenómenos en la conciencia. De manera que, teniendo como punto culmine el *análisis eidético* de dichos objetos intuitos. Como dice Baró: “*Al descender en plena concreción a los acontecimientos de la vida trascendental del yo, la fenomenología ha retrocedido también a las fuentes originarias del sentido de todos los componentes del mundo*”<sup>23</sup>.

Por lo tanto, y siguiendo la muy buena relación que realiza Baró, el *método eidético* o esencial es posible caracterizarlo como un descender a lo más original del sentido que se le otorga a los fenómenos del mundo. Siendo el gran propósito del conocimiento el dirigirse a las ideas o lo ideal de los fenómenos intencionales. Por lo cual, y como ya lo

---

<sup>22</sup> García-Baró, M. (1997). *Husserl (1859-1938)*. pp. 22-23.

<sup>23</sup> *Ibíd.* p. 23.

mencionamos, se distingue una diferencia entre lo ideal y lo de hecho, ya que lo ideal es parte del mundo transcendental que desciende a su punto último, con respecto al fenómeno, y lo de hecho es meramente los objetos contingentes que no tiene verdad ideal, sino que real, cambiante, como ocurre en la psicología defendida en la época de Husserl.

Así la fenomenología, es una *fenomenología eidética*, en otras palabras, investiga la esencia, el ser mismo de los fenómenos y sus vivencias en la conciencia. Y el paso del hecho a lo esencial o *eidos* tiene como nombre el de: *reducción eidética*. Es un método que se suma a lo ya mencionado en el capítulo anterior, siendo un proceso necesario para la fenomenología y su propósito de llegar a los sentidos universales de los fenómenos y no así quedar en lo meramente real o contingente, sino que es descender hacia lo mismo o lo que no se encasilla como particular de cierto objeto. Es decir, es un ir o dirigirse a lo universal para así fundar la ciencia rigurosa que explicamos en el primer capítulo de esta sección.

Por todo esto reduciremos esta *metodología eidética* a partir de una de las frases más enriquecedora y que gráfica muy claramente la filosofía o fenomenología científica apriorística-intuitiva de Husserl: “*volver a las cosas mismas*”<sup>24</sup>. En otras palabras, ir a las cosas mismas es volver al como se dan a sí mismas o a la descripción de cómo se dan ellos mismos a lo concreto, es decir, a lo puro en el sector más original de la conciencia. Así, estudiando las leyes esenciales y todas las posibilidades puras de los objetos. En suma, Husserl nos habla acá sobre lo indispensable de dicho fenómeno, es decir, tal como él es. Resumiremos en palabras de nuestro autor: “*El eidos mismo es un universal intuido o intuible, puro, incondicionado, esto es, no condicionado por ningún factum, con arreglo a su propio sentido intuitivo*”<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Cfr. Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro I. Parágrafos: 19, 87, 117*; Cfr. Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas. Parágrafo 5: p. 54 y Parágrafo 34.*

<sup>25</sup> Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas. p. 126.*

### § 2.1.3 Sobre la Psicología.

Luego de la exposición de los tópicos ya tratados: §2.1 *Finalidad filosófica*; § 2.1.1 *Sobre la epojé trascendental*; y § 2.1.2 *Sobre la epojé eidética*, pareciera que ya no queda duda de la lejanía que tuvo Husserl con la psicología, pero el tema es recurrente en sus distintos textos introductorios. Por lo tanto, para nuestro autor, es una interrogante a solucionar: La fenomenología no es psicología, sino que la fenomenología es la filosofía primera. Ahora bien, la discusión está presente, ya sea en torno al propio Husserl como en los distintos historiadores de la filosofía y de la psicología que vacilan en la descripción de la obra husserliana o como una filosofía descriptiva o como una psicología descriptiva. Hasta en los mismos textos mencionados, Husserl denomina de muchas formas a la fenomenología, y uno de ellos es ser: una *psicología descriptiva*. Por todo esto es que creo pertinente tratar sobre la psicología en nuestro autor alemán.

Además, puedo decir, como respuesta automática a lo dicho arriba, que es muy recurrente encontrar definiciones y distanciamientos en los textos estudiados. No siendo tan difícil el trabajo a la hora de exponer su diferenciación. Pero, para tener claro este posicionamiento sobre la fenomenología creo que es necesario exponerlo. Puesto que, en primer lugar, Husserl desde su aventura filosófica: *Investigaciones Lógicas*, su objetivo fue diferenciar esta doctrina, la psicológica, de la lógica. Para luego, como ya lo describimos, ir un paso más allá y así presentar uno de sus tópicos recurrentes: el distanciar la filosofía o fenomenología de la psicología. En segundo lugar, creo pertinente abordar este tema, puesto que uno de los autores a tratar y a discutir es un psicólogo: William James, por lo que quedaría mucho más claro los propósitos de ambos con respecto a sus doctrinas y las doctrinas ajenas. Y, por último, en tercer lugar, la filosofía de Husserl nació a partir de la psicología de Franz Brentano<sup>26</sup>, por lo que su afán por defenderla fue parte de su quehacer filosófico, aun cuando luego rechazase de esta catalogación de psicólogo. Por todo esto, es que Husserl habla de psicología, siendo un área muy próxima a la conciencia. Produciendo,

---

<sup>26</sup> Véase el capítulo sobre Brentano: § 4.1.1 *Cercanías con la psicología de Brentano*.

así, tanto la psicología como la fenomenología, distintos conceptos que se familiarizan muy de cerca con la descripción de la conciencia<sup>27</sup>.

Para nuestro autor alemán, la psicología pasó a segundo plano desde que fundó su fenomenología trascendental. El camino desde la psicología descriptiva o introspectiva que le fue muy familiarizado fue dejado de lado para incursionar en la filosofía o fenomenología trascendental<sup>28</sup>. Pero: ¿Podemos hablar de un distanciamiento tal que no tenga ningún atisbo de psicología? O más bien ¿Es un camino recorrido por Husserl, pero que es construido a partir de cierto matices, fundamentales, que rompen las cadenas de la independencia entre ambas doctrinas?

Para hablar sobre la psicología, tengo que decir que su objeto de estudio es el mismo que la fenomenología, es decir, la conciencia; pero para Husserl, la psicología descriptiva es parte de las ciencias naturales o trascendentes que sus objetos y sus estudios están dentro del quehacer de la actitud natural, o sea, fuera del alcance o de las finalidades de la fenomenología trascendental o actitud trascendental. Sus objetos de estudio no son trascendentales. Situación que pasa lo mismo con la *psicología pura* o *psicología eidética*, siendo esta última parte del acontecer o de la actitud natural, aun cuando su fuente de estudio sean las esencias. Es decir, es una ciencia *eidética* o pura de las vivencias de la conciencia, pero estas no son catalogadas como pertenecientes a la fenomenología, puesto que no están dentro de lo trascendental o de la subjetividad trascendental que es parte de los estudios de la fenomenología. Al mismo tiempo menciono que Husserl no desestima el trabajo de esta área de la psicología: la introspectiva-descriptiva o la *pura eidética*, sino que es parte del paralelismo con la fenomenología trascendental y *eidética* que está dirigida hacia el conocimiento universal y apodíctico de los fenómenos, y no así, como la *psicología eidética* encasillada en la región natural, sin poder acceder a lo universal.

Por lo tanto, como conclusión, veo que la gran distinción entre la psicología, ya sea natural o *eidética*, con la fenomenología es el proceder de la *epoché trascendental*, puesto

---

<sup>27</sup> Véase el capítulo de Introducción de la sección de William James, denominado: § 4.1.2 *Cercanías con la Fenomenología de Husserl*. Y asimismo el capítulo dedicado a la caracterización de la conciencia por parte de William James: § 4.2.2 *Conciencia*.

<sup>28</sup> Véase el trabajo de Olga Fernández titulado: (2007). *La lucha por la independencia de la filosofía respecto a la psicología*. Revista de la Historia de la Psicología. n° 2/3. Vol. 28. pp. 291-297.



que sin ésta la psicología se queda sumergida en el mundo trascendente sin poder salir hacia lo trascendental. Es el escollo que no puede superar la psicología y, a la vez es el móvil por el cual la fenomenología toma los ritmos y las finalidades que he descrito en este capítulo. El cambio de actitud, desde lo natural y a lo trascendental es lo más relevante entre estas distinciones<sup>29</sup>. Y, además, nos da el pase para efectuar una fenomenología pura de la conciencia o el *ego*, como lo veremos a continuación.

## § 2.2 Caracterización de la Conciencia.

A partir de la base metodológica ya presentada, y teniendo claro los fines a los cuales quiere presentar el trabajo de la fenomenología. Husserl desarrolla su trabajo más significativo y próspero dentro su marco teórico: La descripción o estructuración propia de la conciencia o del *ego*.

Es por esto que creo, en primer lugar, que se debe justificar el tratamiento que quiero dar a esta fuente explicativa. Pensamiento que recogeré a partir de tres conceptos claves: *intencionalidad*, *constitución* y *unidad*. Asimismo, resalto, que esta categorización conceptual no va relacionada con un esquema de importancia de conceptos sobre otros, como podrían darse frente tales como: síntesis, horizonte, génesis, *noesis-noema*, etc. Sino que es para configurar las estructuras bases pertenecientes a la conciencia, puesto que a la hora de analizar cada concepto propio de la conciencia me encuentro con una referencia plena hacia esta triada. Por lo que reitero que los conceptos sub-alternos, son de igual importancia que la triada principal, pero por cuestiones metodológicas se pronunciará ésta discusión a partir de estos tres conceptos.

Además, en segundo lugar, quiero responder a lo dicho por Francisco Jarauta<sup>30</sup>, que especifica o establece una triada en base de los siguientes conceptos: *intencionalidad*, *síntesis* y *temporalidad inmanente*. No hay duda alguna que la intencionalidad es la

---

<sup>29</sup> Cfr. Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas. Parágrafos 11, 15, 16, 35.*

<sup>30</sup> Cfr. Jarauta, F. (1983). *Husserl o los límites de la filosofía de la conciencia.* Anales de Filosofía. Vol. 1. pp. 119-135.

estructura fundamental de la conciencia, inclusive para Ziri6n es parte o es el m6todo fenomenol6gico si es que quisieras expresarlo como existente. Es por esto que no hay discusi6n a la hora de establecer a la intencionalidad como un concepto que: “*no signifique otra cosa que esta propiedad fundamental y universal de la conciencia*”<sup>31</sup>. Pero con respecto al segundo concepto de la triada de Jarauta, a m6 parecer, y en base a la exposici6n y direcci6n de esta presente tesina, el concepto de s6ntesis es relevante pero no es una estructura esencial en la conciencia, sino que f6cilmente se puede catalogar como un proceder sub-alterno a lo que ser6 el trabajo de la intencionalidad, constituci6n y unidad<sup>32</sup>. Siendo reemplazado por el concepto de constituci6n, ya que como dice Husserl, la s6ntesis es parte del trabajo de la teor6a constitutiva universal de la conciencia: “*Por todas ellas (teor6as trascendentales) convergen en unidad, a saber, por referencia a los complejos sint6ticos universales; todas ellas pertenecen funcionalmente a la teor6a constitutiva, universal formal, de un objeto en general*”<sup>33</sup>. Y sobre el concepto de tiempo inmanente, por cuestiones de mis prop6sitos, usar6 el concepto de unidad que tiene plena sinonimia con el tiempo inmanente, puesto que, y siguiendo el trabajo de Husserl en *Conferencias de Par6s* y *Meditaciones Cartesianas*, la conciencia es unidad en su sentido m6s originario, albergando todas las vivencias infinitas posibles, y en esa profundidad m6xima se encuentra el tiempo inmanente. Pero, y en base a la extensi6n que requer6a trabajar el concepto de tiempo, e inclusive se prolongar6a tanto que se puede hacer f6cilmente una tesina solo en base a esta estructura de la conciencia, es que promover6 el concepto de unidad, por cuestiones metodol6gicas y no de importancia o de significado, por sobre el de tiempo<sup>34</sup>. Por lo tanto, creo pertinente efectuar una explicitaci6n global y fundamental del concepto de unidad que tiene el mismo valor conceptual, en base a los prop6sitos de estructuraci6n de la conciencia, que el de tiempo inmanente.

Por todo esto, en tercer lugar, mencionar6 que luego de establecer el campo de trabajo, gracias a la *epoch6*, es decir: la conciencia trascendental, podemos estructurar claramente su configuraci6n o descripci6n esencial en su corriente de vivencias, siendo as6 una unidad. Mirando reflexivamente su proceder esencial: intencionalidad, la puedo

---

<sup>31</sup> Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas*. p. 80.

<sup>32</sup> Desarrollado en los pr6ximos cap6tulos: 2.2.1 *Intencionalidad*; 2.2.2 *Constituci6n*; y 2.2.3 *Unidad*.

<sup>33</sup> Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas*. p. 101.

<sup>34</sup> V6ase: Conde, F. (2012). *Tiempo y conciencia en Husserl*. Espa6a: Universidad Santiago Compestela.

catalogar como el hilo conductor unitario de la conciencia, visto como: *cogito-cogitatum*. Por lo cual, se pueda definir, y siguiendo la lectura de Jarauta, como la estructura madre de la conciencia. Y que gracias a este descubrimiento del carácter intencional de la conciencia podemos ver el carácter fundamental teorizante, en una palabra: constituyente, ya sea de sus propios contenidos de vivencias o de sus actos de vivencias. Para así, dar cuenta del proceso de unidad propia de la conciencia, al ser una corriente o un río de vivencias de carácter originario, y que, además, genera el vínculo entre las vivencias intuitas dentro del flujo de la conciencia. En otras palabras, y como lo expresa el título del *parágrafo 14* de las *Meditaciones*: podemos efectuar una descripción de: “*La corriente de las Cogitationes, (como así, también una descripción del) Cogito y Cogitatum*”<sup>35</sup>.

### § 2.2.1 Intencionalidad.

Para tratar el concepto de intencionalidad, sabiendo la importancia dentro del quehacer fenomenológico, ya sea husserliano, sartreano y hasta jamesiano, se debe considerar con la mayor importancia y relevancia posible debido a que es el concepto en cuestión fundamental de la conciencia.

Siendo así, el concepto transversal que gira en torno a casi toda la *Sección II* de las *Conferencias de París*; como en casi toda la *Meditación Segunda* de las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl. Por lo cual, la intencionalidad, es el tópico esencial o estructura fundamental perteneciente a cada uno de sus reflexiones -excluyendo los dos primeros párrafos: §12-13, que sirven como apresto a lo que se tratará en dicha meditación, como así, para explicar los procesos a los que se ha llegado hasta ese momento-.

Por lo tanto, en primer lugar, se dirá que no es un simple concepto tratado luego de efectuar la labor de la *epojé* en *Ideas I*, sino que es un concepto ya puesto en acción desde sus *Investigaciones Lógicas*. Pero es considerado en dicho texto, como dice Botero

---

<sup>35</sup> Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas*. p. 78.

meramente como: *de forma genérica*<sup>36</sup>, ya que la tratativa está solamente en base a los actos de la conciencia. Es decir referida a la característica base de todas las vivencias de la conciencia, siendo vista desde lo subjetivo. Aun así, la intencionalidad es definida como: el estar la conciencia siempre dirigida hacia algo, ya sea algo percibido; algo imaginado; algo creído; algo deseado, etc. Por lo cual, la intencionalidad posee dos momentos claves, expresados en las *Investigaciones Lógicas*, y siguiendo los pasos de Botero, traducidos como: *cualidad* y *contenido*. El primero está referido a los actos de la conciencia y el segundo a lo representado. Pero, el gran problema, como ya se expresó, es que nuestro autor alemán solamente trata sobre los actos de la conciencia, y como estos poseen diversos objetos representativos. Husserl cae en una unilateralidad de la definición de intencionalidad, puesto que desarrolla meramente el carácter subjetivo de esta intencionalidad y no el objetivo, como sí lo tratará en *Ideas I, Conferencias de París* y *Meditaciones Cartesianas*. Así, se puede decir que esta definición traspasa toda la obra de Husserl, ya que en ningún momento es removida, sino que meramente es mejorada o completada. De igual medida, y para concluir esta referencia, se debe tener en consideración que todo el trabajo de las *Investigaciones Lógicas* no tiene como sustento el proceder de la *reducción trascendental*, situación que marca el cambio de proceder en la filosofía husserliana y que es el acontecimiento fenomenológico de *Ideas I*.

Pero, en segundo lugar, hay que mencionar que el concepto de intencionalidad no es descubierto por Husserl, como sí el de la *epojé trascendental*, sino que es una modificación o mejoramiento del concepto de intencionalidad de Franz Brentano –maestro muy influyente en el pensamiento filosófico de Husserl y que luego veremos la cercanía que poseía con William James y sus definiciones psicológicas sobre la conciencia<sup>37</sup>-. Siendo éste el precursor de una nueva definición del concepto sacado de la Escolástica. Por lo tanto, la intencionalidad viene como respuesta a lo dicho por Brentano y su definición sobre la conciencia. Ya que él, Brentano, considera a la intencionalidad como parte de la característica de ciertas vivencias, no de todas. Por lo cual, crea la diferenciación entre los fenómenos psíquicos, que son intencionales, y los fenómenos no psíquicos o físicos, que no

---

<sup>36</sup> Botero, J.J (2003). "Fenomenología" en *Lecciones De Filosofía*. Colombia: Universidad Externado De Colombia Y Universidad Nacional De Colombia. p. 311–332. ISBN: 95-86167-75-5.

<sup>37</sup> Véase el Capítulo 4.1.1: *Cercanías con la Psicología de Franz Brentano* y 4.2: *Caracterización de la conciencia*.

son intencionales. Proceder que Husserl reniega por completo, al detallar que hay ciertas vivencias psíquicas no intencionales. Por lo que no se puede generalizar que toda vivencia psíquica es intencional, sino que, por ejemplo, las sensaciones son vivencias no intencionales, ya que no refieren a un objeto. Así, concluye Husserl, y como dice Ziri3n, que la conciencia est3 m3s all3 que meras vivencias intencionales, es a3n m3s compleja<sup>38</sup>. Por todo esto, es que Husserl modifica el concepto de intencionalidad y lo posiciona como la estructura fundamental de la conciencia.

Ahora bien, en tercer lugar, luego de especificar lo preliminar me enfocar3 a lo explicitado en los distintos par3grafos de Husserl: En las *Conferencias de Par3s* como en las *Meditaciones Cartesianas* Husserl.

Para comenzar, Husserl nos define el car3cter propio de la conciencia, y asimismo, el sentido de la intencionalidad, defini3ndola como la propiedad fundamental y universal de ella misma. As3, 3l habla de que toda vivencia de la conciencia est3 referida o dirigida, su mirada, hacia algo. Cada una de estas vivencias de la conciencia en s3 misma posee esta cualidad. En otras palabras, cada *cogito* lleva en s3 mismo un *cogitatum*, un ‘lo pensado’, ‘lo dado’, ‘lo asumido’, ‘lo mentado’. Por lo cual, podemos apreciar el hilo conductor de la intencionalidad de la conciencia: “*todo cogito, todo vivencia de la conciencia, decimos tambi3n, asume algo, y lleva en s3 misma, en este modo de lo asumido, su peculiar cogitatum*”<sup>39</sup>. De manera que, se puede decir, y siguiendo a Ziri3n, que: “*la fenomenolog3a es principalmente la ciencia de estos fen3menos, de las vivencias intencionales...El estudio de la intencionalidad es un tema de primera importancia dentro de la fenomenolog3a*”<sup>40</sup>. Por lo tanto, la conciencia est3 dirigida hacia objetos y posee una uni3n primordial que no se puede dejar de lado. Pues, los actos determinan al objeto de esa vivencia, y no al rev3s como se ha desarrollado por cierta 3rea de la filosof3a. Y es por esta determinaci3n, es que Ziri3n, habla de diversos tipos de intencionalidades: “*Hablar de diferentes intencionalidades equivale, pues, a hablar de diferentes tipos, g3neros, clases (y subtipos, subg3neros, subclases) de vivencias y de fragmentos o momentos de vivencias*”<sup>41</sup>. As3, la

---

<sup>38</sup> Cfr. Ziri3n, A. (1994). *Introducci3n a Husserl*. p. 13.

<sup>39</sup> Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas*. p. 79.

<sup>40</sup> Ziri3n, A. (1994). *Introducci3n a Husserl*. p. 13.

<sup>41</sup> *Ib3d.* p. 14.

intencionalidad, sus actos, dará la condición de posibilidad para cada objeto o, en otras palabras, el objeto tiene sentido a partir de la conciencia<sup>42</sup>. A la vez, hay que mencionar que, la conciencia al estar dirigida hacia el objeto no es de importancia si éste objeto existe o no, ya que lo que es mentado no es el objeto en sí, sino que la representación de ese objeto. Por lo cual esa representación en la conciencia sí existe y no se puede poner en duda alguna. Y en base a esta representación es que se debe esclarecer el cómo es que se da, no si es o no es algo, o si existe o no existe. Ya que hay que recordar que la fenomenología husserliana es una descripción modal desde lo inmanente hacia los fenómenos psíquicos, no es una filosofía metafísica y ontológica.

Por consiguiente, es en base a generar un hilo conductor entre los actos de la conciencia con el *cogitatum* es que entramos en la segunda parte de la intencionalidad: la descripción de los actos de la conciencia o modos que se divide en el: *noesis*, que se analiza a partir de una descripción llamada: *noética*; y en los contenidos o representaciones o lo mentado de esos actos: *noema*, efectuando de éste una descripción llamada *noemática*. Esto sucede porque la intencionalidad posee un correlato, entre el acto y el contenido, que no se pueden separar, sino que se deben tratar por igual en la descripción intencional. En otras palabras, la subjetividad al ser correlato de la objetividad tiene por obligación efectuar un análisis de los dos polos que se corresponden entre ellos. En palabras de Husserl: “*Si obedecemos a este principio metódico con respecto al doble título cogito-cogitatum (qua cogitatum), se abre inmediatamente la posibilidad de llevar a cabo en las dos direcciones correlativas descripciones universales*”<sup>43</sup>. Y es ahí, el lugar donde aparece la intencionalidad vista como *noesis-noema*. Proceso bilateral, como lo llama Ziri6n, que pertenece al análisis intencional.

En consideraci6n a lo ya expuesto, entramos en el tercer 6mbito de la intencionalidad: el horizonte -característica expuesta con profundidad en el *par6grafo 19* de las *Meditaciones*-. Aspecto que sale a luz a la hora de hablar sobre la autorreflexi6n de la conciencia, es decir, el momento en que ella dirige su mirada hacia ella misma en cuanto *cogito* y que en dicha direccionalidad ella se aprecia como conciencia con unidad, o conciencia interna del tiempo. La intencionalidad da el sentido de estar dirigido hacia

---

<sup>42</sup> Véase el próximo capítulo sobre la síntesis en: § 2.2.2 *Constituci6n*.

<sup>43</sup> Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas*. p. 83.

cualquier objeto, inclusive la propia conciencia. Pero ese algo no se agota por completo en dicha mirada actual, sino que siempre está de la mano de infinitas posibilidades u horizontes disponibles de mirar, ya que cuando uno se dirige hacia un objeto se distingue en unidad, pero éste solamente es visto por partes. Es decir, que la intencionalidad está dirigida hacia una actualidad, que a la vez, se compone de potencialidades realizables o sintetizables. Husserl dice: “*Toda actualidad implica sus potencialidades, que no son unas posibilidades vacías, sino posibilidades de un contenido e intención predeterminados en la propia vivencia actual*”<sup>44</sup>. La actualidad y la potencialidad se dan al mismo tiempo en la mirada intencional. Los horizontes están predeterminados o implícitos de lo presente. Dando así, el carácter de infinitud y de inagotabilidad en la donación de sentido al mundo, ya que todo está abierto para ser dirigido o analizado por la conciencia inmanente.

Pero esto no acaba acá, sino que la intencionalidad da razón para hablar, en cuarto lugar, de otra característica: el de síntesis, noción que trabajaré en detalle en los próximos capítulos<sup>45</sup>, pero que diré cosas generales para comenzar, ya que la síntesis también es parte del análisis intencional de la conciencia. Explicitado con detalle en el *parágrafo 18* de las *Meditaciones*.

En el proceso de dirigirse hacia un objeto, ésta al representarlo, la conciencia intencional, en su operar de actualidad y de potencialidad, sintetiza los diversos aspectos pertenecientes a dicho objeto, ya que lo ve como un todo a partir de cada parte que la constituye. Es decir, desde los horizontes confecciona un objeto en el momento de lo actual: en una palabra, es una identidad en base de lo explícito y de lo implícito del objeto. La intencionalidad posee un modo activo, al no ser estática, como dice Botero, ya que su modalidad de acción es la de sintetizar o constituir sentido. Además, esta síntesis intencional crea la unidad de la conciencia, que constituye: “*noética y noemáticamente la unidad de los sentidos objetivos*”<sup>46</sup>.

Así, concluyo que el análisis intencional abarca un sinnúmero de nociones y descripciones claves de la propia conciencia y su actuar frente a los objetos. Siendo un

---

<sup>44</sup> *Ibid.* p. 92.

<sup>45</sup> Véase: § 2.2.2 *Constitución*; § 2.2.3 *Unidad*.

<sup>46</sup> Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas*. p. 99.

análisis bilateral, de lo subjetivo y de lo objetivo, promoviendo el verdadero actuar o preceder que debe realizar cada fenomenólogo<sup>47</sup>. Además, esto brinda el carácter de trabajo infinito de la fenomenología, ya que al poseer horizontes que no se pueden completar, el desempeño de esta disciplina no tiene límites, sino que siempre está abierta a nuevos desafíos, pues deriva cada *noema* a otro *noema*. Y por último apreciar, que desde la intencionalidad podemos llegar a la descripción de todos los conceptos de la conciencia, inclusive es la condición de los otros dos conceptos de la triada: *constitución* y *unidad*.

### § 2.2.2 Constitución.

El problema de la constitución o de la teoría constitutiva está tratado en diversos episodios de las *Meditaciones*<sup>48</sup>. Siendo parte de una de las consecuencias del análisis intencional y asimismo del carácter teórico de las mismas *Meditaciones*.

Por lo que, en primer lugar<sup>49</sup>, me referiré al carácter constitutivo objetivo o constitución de objetos desde la conciencia inmanente al mundo trascendente.

Comenzaré en base al diccionario confeccionado por Ziri3n, ya que se puede definir a la conciencia constitutiva como: parte fundamental del proyecto fenomenol3gico, inclusive Ziri3n la titula como la responsable de dicho proyecto y su finalidad cient3fica. Por lo que dice: “*Toda investigaci3n fenomenol3gica es en alg3n sentido o de alguna manera una investigaci3n constitutiva: est3 referida en alg3n sentido o de alguna manera a la constituci3n de alg3n objeto*”<sup>50</sup>; “*La fenomenologia puede definirse como una investigaci3n de la constituci3n de los objetos en y para la conciencia*”<sup>51</sup>. Por lo tanto, podemos decir que este segundo concepto de la triada presentada en la tesina posee un rol

---

<sup>47</sup> Cfr. *Ib3d.* Par3grafo 20 y 21.

<sup>48</sup> Cfr. *Ib3d.* Par3grafos 18, 20, 21, 22, 37 y 38.

<sup>49</sup> An3lisis que corresponde a los par3grafos 18, 20, 21 y 22 de las *Meditaciones Cartesianas*.

<sup>50</sup> Ziri3n, A. (1990). *Breve diccionario anal3tico de conceptos husserlianos*. M3xico: Universidad Nacional Aut3noma de M3xico. p. 27.

<sup>51</sup> Ziri3n, A. (1994). *Introducci3n a Husserl*. p. 15.



fundamental dentro de la fenomenología<sup>52</sup>. En palabras de Husserl: “*Así brotan, ante todo como distintas, numerosas teorías trascendentales...todas ellas perteneces funcionalmente a la teoría constitutiva, universal formal, de un objeto en general o de un horizonte abierto de posibles objetos en general*”<sup>53</sup>. Ya que, la fenomenología es otorgar sentido a los fenómenos representados. En otras palabras, la constitución de objetos trascendentes es gracias al actuar de los actos de la conciencia. Por otro lado, el significado de constitución, según Ziri6n, es que se presentan o aparezcan los objetos en la conciencia, como vivencias. En conclusi6n los objetos son gracias a la constituci6n del actuar intencional de la conciencia o subjetividad trascendental, en su proceso de constituci6n o de otorgaci6n de sentido. Los objetos no son independientes por s3, sino que dependen del proceder constitutivo de la conciencia.

Y en consideraci6n a lo reci6n expuesto es que puedo decir, y as3 sumarlo a lo ya dicho en el cap3tulo de intencionalidad, que la conciencia en su trabajo intencional efectúa s3ntesis con el fin de realizar una identificaci6n del objeto, es decir, un proceso de unidad de aspectos o perfiles del objeto, que al darse en forma de actualidad y de potencialidad, la conciencia necesita sintetizar en unidad o identidad. Y, como ya lo he dicho, esa s3ntesis es otorgarle sentido a dicho objeto intencional que en la conciencia aparece como representaci6n o fen6meno; no realmente sino que idealmente.

As3 concluir3, en este primer aspecto, que la constituci6n como unificaci6n, gracias al actuar de la s3ntesis, posee el siguiente proceso: “*Si tomamos el mundo objetivo unitario como hilo conductor trascendental, nos retrotrae a la s3ntesis de las percepciones objetivas y de las dem3s intuiciones objetivas, s3ntesis que se extiende a trav3s de la unidad de la vida entera, y por virtud de la cual esta unidad est3 presente a la conciencia y puede tornarse tema en todo momento como tal unidad*”<sup>54</sup>. La s3ntesis opera como una realizaci6n de una estructuraci6n sistem3tica y universal de unidad, siendo as3 el hilo conductor de

---

<sup>52</sup> Inclusive Ziri6n narra un sinfin de problem3ticas pertenecientes al problema constitutivo en la conciencia, como: 1. Tipolog3a o clasificaci6n de las vivencias; 2. Descripci6n de los momentos de las vivencias y sus enlaces y relaciones; 3. Estudio del aspecto atencional; 4. Estudio del aspecto gen3tico, entre otros m3s —en dicho art3culo especifica 8 tipos de estudios posibles. As3, esta propiedad de la conciencia, en base a lo expresado, es parte de un quehacer esencial, al igual que el intencional, dentro de la caracterizaci6n o descripci6n de la propia conciencia: Ziri6n, A. (1994). *Introducci6n a Husserl*. p. 15.

<sup>53</sup> Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas*. p. 101.

<sup>54</sup> Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas*. p. 102.

todos los objetos, categorías e investigaciones posibles que tiene la conciencia frente a lo objetivo.

En segundo lugar<sup>55</sup>, la constitución también tiene tintes de auto-constitución, ya que en la explicación de los cómo o modalidades de darse los fenómenos en y para la conciencia, Husserl detalla diversos aspectos esenciales –uno de ellos es la unidad que trataremos a continuación-, que se pueden precisar gracias al carácter sintético de dicha corriente de vivencias.

Acá la constitución está de la mano con el proceder de la génesis pasiva, misma característica del proceder de la unidad que luego expondré. Es una característica propia del *ego* y que es perteneciente a los momentos más esenciales o profundos de la conciencia: el estar constituida en unidad para sí misma. Situación que se da para que ésta pueda obtener o constituir o dar sentido a las vivencias que son infinitas, ya sean trascendentes o inmanentes. Así, por esto, es que las vivencias son posibles constituir las, por el desarrollo auto-constitutivo de la conciencia, es decir por la *génesis pasiva* que actúa y conforma un *ego monádico* o concreto. Es la génesis superior la que actúa pasivamente en cada *ego* o conciencia, poseyendo un carácter de retención de todo lo dado en esta sección que se cataloga como “lo mismo”, produciendo, así, una unidad y una estabilidad en el actuar de la otra síntesis activa o asociación de actos.

De manera que, con la ayuda de la génesis pasiva, como constitutiva de la conciencia, se puede hablar de una historia de la conciencia. Es la base para todo acontecer fenomenológico intencional o en el aprehender cosas, pues es definida como una asociación: “*El principio universal de la génesis pasiva en que se constituyen todos los objetos previamente dados a la creación activa, lleva el título de asociación*”<sup>56</sup>.

Por lo tanto, y en base a esta génesis pasiva es que podemos hablar fenomenológicamente de un actuar de la génesis activa, que posee el mismo rasgo constituyente, pero en el sentido de asociación o conexión, de diversas síntesis ya dadas dentro de la conciencia. Es otro proceso constitutivo primordial dentro de la conciencia y su carácter de trascendental. Husserl lo dice así: “*En la primera (génesis activa) el yo como*

---

<sup>55</sup> Cfr. *Parágrafos 18, 37 y 38 de las Meditaciones.*

<sup>56</sup> Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas.* p. 137.

*genéticamente constituyente, por medio de actos específicos de él...Lo característico es que...se unen en múltiples síntesis de actividad específica, y sobre la base de objetos ya dados se constituyen originariamente nuevos objetos*<sup>57</sup>.

Con todo este proceder constitutivo podemos concluir este capítulo, para así entrar en el último concepto de la triada, que tiene total unicidad con lo expresado en este último aspecto constitutivo, al igual que en el efectuar de la intencionalidad.

### § 2.2.3 Unidad.

Sin problemas, puedo decir que sin la descripción de unidad de la conciencia, ésta quedaría sin soporte. Husserl mismo dio por sentado que la estructuración de la conciencia interna del tiempo es de primacía indudable. Pero, como ya lo he mencionado, acá me limitaré a destacar el concepto de unidad como propiedad general, y no realizar, así, un trabajo minucioso sobre el tiempo, ya que está fuera del alcance de los fines de esta tesina<sup>58</sup>.

Y para realizar este trabajo no hay problemas de efectuarlo o explicitarlo, puesto que en diversas ocasiones Husserl en las *Meditaciones* y en las *Conferencias* se limitó a expresar meramente el concepto de unidad para así detallar el otro proceso o propiedad necesaria y esencial de la conciencia: “*antes bien, la vida total de la conciencia está, como ya hemos dicho por anticipado, sintéticamente unificada. Hay, pues, un cogito universal, que recoge sintéticamente en sí cuantas distintas vivencias se destacan en la conciencia*”<sup>59</sup>.

Como ya vimos anteriormente, desde el proceder intencional podemos desglosar un sin número de procesos, actos, propiedades fundamentales de la conciencia, y

---

<sup>57</sup> *Ibid.* pp. 133-134.

<sup>58</sup> En ningún momento estoy desplazando el concepto de tiempo inmanente o quiero promover que la unidad y el tiempo inmanente sean distintos, cosa que sería absurda, sino que en pos de los próximos autores, reflexionar sobre el tiempo me llevaría hacia otros puertos, situación que no se presenta si enfoco la discusión en el concepto de unidad que tiene la misma significación que el de tiempo inmanente.

<sup>59</sup> Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas*. p. 91.

la unidad no deja de ser uno de esos aspectos esenciales y al ámbito más originario o propio de la conciencia. Para profundizar en su descripción, el mismo traductor ya citado en varias ocasiones de Husserl: Antonio Ziri6n, define a la unidad a partir de la misma definici6n de conciencia. Dice que la conciencia se debe, y se forma, en una unidad, ya que la conciencia de por s3 no est1 ligada ni mezclada con el mundo, sino que posee l3mites o estructuras fronterizas que la hace ser diferente a la experiencia misma. Ella est1 cerrada en s3 completamente rodeada de vivencias, como las vivencias intencionales, pero para que se pueda dar esta infinita posibilidad de vivencias intencionales, debe haber una base que lo permita o una propiedad propia de la conciencia que de la posibilidad de que 6sta sea as3. Husserl dice: “*El cogitatum universal es la misma vida universal en su francamente infinita unidad y totalidad. S3lo porque siempre est1 ya presente como unidad total, puede ser ‘considerada’ en el modo eminente de los actos aprehensivos de atenci6n u convertida en tema de un conocimiento universal*”<sup>60</sup>. Y esa caracter3stica es que la conciencia es unidad, en el sentido de ser una corriente o flujo de vivencias dentro de la propia conciencia, que conforma una historia de cada *ego*, y como mostr3 recientemente es parte fundamental de las consecuencias de la g3nesis pasiva.

Pero, adem1s, la conciencia tambi3n posee un proceso que hace que sus vivencias tengan una conexi6n entre ellas, y ese trabajo es de la s3ntesis constitutiva, por lo tanto, la unidad de la conciencia tambi3n es un proceso de constituci6n, aparte de ser un proceso de intencionalidad. Todo en vista que las vivencias no se dan como parte de un tumulto de fen6menos inconexos entre s3, sino que todo lo contrario, la percepci6n de cada objeto, teniendo en cuenta todo lo ya descrito, est1 en la conciencia y en ella se genera tambi3n un proceso de unidad o de s3ntesis. As3, en palabras de Husserl: “*hay una s3ntesis que produce la conciencia de la identidad como conciencia unitaria como conciencia que abarca estas distintas vivencias, y con ello hace posible todo saber de una identidad*”<sup>61</sup>.

Por lo tanto, tenemos dos preceptos, al igual que en la constituci6n, por un lado, la unidad esencial y originaria de la conciencia que genera la posibilidad de ser conciencia intencional infinita, que es parte del actuar propio de la g3nesis pasiva y el tiempo inmanente, y por otro lado la unidad presente en la conciencia a trav3s del actuar de la

---

<sup>60</sup> *Ib3dem.*

<sup>61</sup> *Ib3dem.*

síntesis constitutiva de vivencias que no están sumergidas en la conciencia sin conexión, sino que éstas se dan unidas gracias a este actuar propio de la conciencia sobre el objeto intencional.

Así, Husserl determina la conciencia, como procesos que se pueden estructurar a través de la triada que hacen referencia a la totalidad de conceptos y descripciones propias de la conciencia. Además, se dicta el porqué de esta triada, ya que son el sustento de toda la conciencia. Pero ahora, y siguiendo la línea husserliana analizaré: cómo es que desde esta conciencia cerrada, *monádica*, integral tiene la conciencia una conexión con los otros yoes. Situaciones que contestaré a continuación.

### § 2.3 Conexión con los *Otros-Ego*.

Una de las cuestiones o temas centrales de la fenomenología trascendental de Husserl es su concepción filosófica sobre la intersubjetividad. Siendo, inclusive, la *Meditación* más larga del texto que he venido revisando a lo largo de la presente tesina: *Meditaciones Cartesianas*. A la vez, es parte de un análisis que le cobró más de 20 años de estudios<sup>62</sup>. Profundizando en asuntos que parecieran, a primera vista, totalmente lejanos a la filosofía trascendental descrita por él, con su *ego cogito* y su *epojé trascendental y eidética*. Pero la importancia de este tema es esencial, y en este mismo sentido, ha sido uno de las discusiones mayores entre los mismos fenomenólogos posteriores<sup>63</sup> y siendo parte de los pensamientos que han traspasado el área de la filosofía, como son los casos de psicólogos, antropólogos y sociólogos que han adoptado y han expandido esta tan específica y compleja *teoría intersubjetiva*.

Y es en esta misma línea de explicaciones es que abordaré la intersubjetividad de Husserl desde su *Quinta Meditación Cartesiana* y *Sección IV de Conferencias de París*, puesto que son los dos momentos donde está esquemáticamente estructurada dicha teoría.

---

<sup>62</sup> Véase Depraz, N. (1995). *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Edmund Husserl*. Paris: Vrin.

<sup>63</sup> Véase el capítulo dedicado a Sartre y su teoría de la intersubjetividad: § 3.3 *Conexión con los otros-ego*.

Por lo que me sumo a las palabras de Cristóbal Balbontín, en su trabajo: *El Problema de la constitución de la intersubjetividad en el pensamiento de Husserl*<sup>64</sup>, como así, también lo explicitado por Ricardo Salas<sup>65</sup>, que dictan a esta *Quinta Meditación* como el momento maduro de Husserl donde se hace cargo de las diversas críticas que se le habían hecho en los distintos años luego de haber publicado *Ideas I*. Siendo así, un periodo de mucha reflexión sobre *el otro* y sobre *lo social*.

Para el presente trabajo he querido seguir los pasos de Iso Kern<sup>66</sup> y de Salas, dividiendo la *Quinta Meditación* en cinco temáticas que resumen claramente esta tan extensa reflexión intersubjetiva, y que acomodaré metodológicamente para una mejor comprensión, tal cual lo hace, Laura Llamas<sup>67</sup>, Bolbontín, Aguirre: 1. *Reducción Abstractiva o Intersubjetiva* (parágrafos 44, 45, 49, 57 y 61); 2. *Primordialidad* (entre los parágrafos 44 a 47); 3. *Analogización* (entre los parágrafos 48 a 54); 4. *Antropología* (parágrafos 55, 56 y 58); y 5. *Individuación* (parágrafos 59, 60 y 63). Puntualizando que los parágrafos 42 y 43 son parte de la exposición de las problemáticas a tratar y a resolver. Y los parágrafos 62 y 64 son los momentos donde concluye con un compendio de ideas centrales que engloban toda su *teoría intersubjetiva*. En esta misma línea quiero aclarar que centraré toda la atención a lo tratado entre los parágrafos 44 a 54, puesto que Husserl explicita detenidamente su *teoría de la constitución del otro*<sup>68</sup>, y como éste, el otro, se muestra en la experiencia mía propia de *ego transcendental* que nunca es abandonada y que a partir de esta posición descrita en las primeras cuatro *Meditaciones*, y que promueve la descripción de un otro que es totalmente diferente a mí sin que yo, el que medita, salga de sus aposentos transcendentales. Dejando de lado, por lo tanto, los parágrafos posteriores que versan sobre una teoría social que están fuera de los propósitos de esta tesis.

---

<sup>64</sup> Cfr. Balbontín, C. (2015). *El Problema de la constitución de la intersubjetividad en el pensamiento de Husserl*. Alpha. n° 41. p. 251. ISSN: 0716-4254.

<sup>65</sup> Cfr. Salas, R. (2012). *Una aproximación fenomenológica acerca de la cuestión del imaginario del otro*. Alpha. n° 35. p. 126. ISSN: 0716-4254.

<sup>66</sup> Editor del texto póstumo: Husserl, E. (1973). *Phänomenologie der Intersubjektivität*. The Netherlands: Nijhoff.

<sup>67</sup> Aun cuando sus reflexiones estén enfocadas en el estudio de la ética o de la filosofía de la religión creo que este trabajo es absolutamente beneficioso y productivo para la fenomenología. Cfr. Llamas, L. (2004). *Husserl: entre la empatía y el solipsismo*. Revista A parte Rai. n° 35. pp. 1-8. ISSN: 1137-8204.

<sup>68</sup> División que también es ejemplificado en: Aguirre, J. C. (2016). *Husserl y el realismo. Una lectura desde la Quinta Meditación Cartesiana*. Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen V. pp. 43-54.

Por todo esto diré que la *fenomenología intersubjetiva* de Husserl se propone a responder a las objeciones de ser una filosofía *solipsista e idealista*. Comportándose, según sus detractores, como una doctrina o una teoría que deja de lado y fuera de alcance a toda experiencia de otros sujetos, siendo totalmente individual. Husserl dice: “*Cuando yo, el yo que medita, me reduzco mediante la epojé fenomenológica a mi ego trascendental absoluto, ¿acaso no me he convertido en el solus ipse? ¿Y no permanezco siéndolo en tanto que, bajo el título de fenomenología, practico consecuente exposición de mí mismo?*”<sup>69</sup>. Pero ante estas interrogantes quiero destacar un vector importante a la hora de exponer explícitamente y de analizar críticamente la teoría de Husserl. Cuando nuestro autor alemán trata toda esta *Meditación* para responder a estas interrogantes y críticas se debe tener en consideración, en todo momento, a las cuatro *Meditaciones* anteriores y sus finalidades<sup>70</sup>. Ya que esbozan una fenomenología que no da cuenta del carácter ontológico o existencial o el tipo de ser que es cada entidad, sino que tiene un propósito descriptivo desde el sujeto que medita. Por lo cual, cada uno, en su actitud trascendental, efectúa un análisis descriptivo de las vivencias intencionales o experiencias que cada uno vive o ha vivido. Es por esto, que me sumo a las palabras de Pedro Alves<sup>71</sup>, al decir que la fenomenología intersubjetiva es una descripción y no una demostración de la existencia o no del mundo y de los otros sujetos. Así mostrando, esta teoría intersubjetiva, la significación o el sentido de las vivencias intencionales de los otros sujetos en mi conciencia. Todo está reducido a mi conciencia trascendental gracias al actuar de la suspensión trascendental. En palabras de Alves: “*El otro no es, para la fenomenología, una tesis a demostrar, como lo había sido para Descartes —es un sentido a describir. Y un sentido de una experiencia que es siempre “mía”, sea quien sea el que, ahí, se diga “yo” a sí mismo*”<sup>72</sup>.

Ya haciendo las referencias pertinentes comenzaré a tratar sobre la primera temática que marca una nueva reducción para así entrar a lo mío propio.

---

<sup>69</sup> Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas*. p. 149.

<sup>70</sup> Presente capítulo: § 2.1 *Finalidades de su Filosofía Fenomenológica*.

<sup>71</sup> Alves, P. (2012). *Empatía y ser-para-otro. Husserl y Sartre ante el problema de la intersubjetividad*. Investigaciones Fenomenológicas. n° 9. pp. 11-18. ISSN: 1885-1088.

<sup>72</sup> *Ibíd.* p. 14.

### § 2.3.1 *Epoje* Intersubjetiva Abstractiva.

Para hablar de esta nueva *epojé*, que ha sido muy discutida por los diversos intérpretes, me centraré meramente en el *parágrafo 44*, puesto que creo que está lo fundamental para poder comprender esta nueva reducción o suspensión en la búsqueda de lo mío como propio. Y que como el título se llama: *Reducción de la experiencia trascendental a la esfera de lo mío propio*<sup>73</sup>.

Dicha reducción es pertinente dentro de un recorrido de suspensiones, ya sea de la *trascendental* y la *eidética*. Así esta reducción intersubjetiva posee un propósito principal, dando por hecho el ser un momento, al igual que las otras *epojé*, de cambio de actitud o de suspensión de ciertas percepciones. Y como dice Balbontín: es un actuar metodológico para alcanzar el análisis de la experiencia propia sobre los otros. Por lo cual, este motivo es el de ser el acceso a ciertas propiedades que son el inicio del camino de la intersubjetividad, puesto que es un proceso necesario dentro del marco del lugar que se encuentra dicho sujeto que reflexiona: en su conciencia trascendental. Es una *epojé* absolutamente necesaria para así poder entrar en lo que es mío propio, atributos que son meramente pertenecientes a mi *ego* que está en su actitud trascendental, fuera de lo natural, sin cambiar nada de ese mundo circundante.

Husserl la llama: *reducción abstractiva*, y tiene como función el liberar o alejar todo lo que no es perteneciente a lo mío propio, es decir, suspender todo lo extraño a mí, lo objetivo: el mundo y los otros que me son ajenos. Husserl dice: “*Comienzo por liberar abstractivamente de todo lo ajeno a este horizonte de experiencia...abstraemos en primer lugar de lo que a los hombres y a los animales les da su sentido específico como seres vivos...y, a continuación, hacemos abstracción de todas las determinaciones del mundo fenoménico que remiten en su sentido a ‘otros’ en tanto que sujetos-yoes*”<sup>74</sup>. Pero, ¿Qué queda? La respuesta es simple: lo mío propio, mi naturaleza, mi estatuto inferior, lo que no es ajeno a mí subjetividad.

---

<sup>73</sup> Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas*. p. 160.

<sup>74</sup> *Ibíd.* p. 155-156.



Por consiguiente, ¿Qué es mi naturaleza o lo mío propio? Husserl dirá: mi cuerpo vivo que se puede dictar como un proceso de *Primordialidad*.

### § 2.3.2 Primordialidad.

Lo primero que encontramos, luego de la *epojé abstractiva*, es el cuerpo propio, por el cual podemos estar en el mundo, siendo un cuerpo que actúa y participa en él. Dicho cuerpo es un cuerpo orgánico o vivo (*Leib*), diferenciado a lo que es el cuerpo físico (*Körper*), que es lo primero que aparece en la experiencia con el otro: “*mi cuerpo vivo, a saber: como el único que no es mero cuerpo físico, sino precisamente cuerpo vivo: el único objeto dentro de mi estrato abstractivo del mundo*”<sup>75</sup>. Esta distinción entre *Leib* y *Körper* es una diferenciación muy importante que hace Husserl, ya que son dos modos de ver y de describir al cuerpo, siendo un proceso que se inicia con lo mío propio y que por analogía<sup>76</sup> configuro al cuerpo del otro; de *Körper* a *Leib*. En este sentido, me sumo a lo dicho por Balbontín: “*Así el cuerpo del otro, primeramente como cuerpo físico (Körper), se ofrece como una experiencia dotada de una esencia eventualmente explicitable que no pertenece a mi esfera de yoicidad y que, no obstante, de ser explicitable, solo en mi subjetividad constituyente puede cobrar sentido y ser verificable. Solo a partir de mí y mi cuerpo orgánico propio es posible dar cuenta de ese cuerpo precisamente como un cuerpo orgánico otro (Lieb)*”<sup>77</sup>. En conclusión sobre este primer acercamiento, el cuerpo es esencial para Husserl en la descripción intersubjetiva, ya que es el primer vector en lo que es mío propio o de mi naturaleza. En otras palabras, es el punto cero de mi *ego* y, a la vez, es el medio por el cual yo, como sujeto que medita, puedo hacer una analogía y comprender el cuerpo del otro como cuerpo vivo. Hablo de punto cero porque es el comienzo del proceso de descripción de la intersubjetividad y que se traduce como el punto de inicio de mi experiencia en el mundo y de mi conocimiento del otro. Por lo tanto, desde mi esfera de lo propio mío es que puedo constituir al otro, que me es extraño y que es parte de mis

---

<sup>75</sup> *Ibid.* p. 157.

<sup>76</sup> Véase el próximo capítulo § 2.3.3: *Analogización*.

<sup>77</sup> Balbontín. C. (2015). *El Problema de la constitución de la intersubjetividad en el pensamiento de Husserl*. pp. 252-253.

vivencias intencionales. Intersubjetividad que luego se realizará a través de un proceso de *analogía* o *analogon*.

Así, lo primero que aprecio es lo mío propio que puede ser distinguido o diferenciado con lo que está afuera, ajeno a mí. Encuentro mi cuerpo vivo, a mi alma y mi yo personal, que son partes de mi experiencia. Mi experiencia comienza por la percepción de mi yo que, como *ego* estaba de antemano y que ahora me capto de forma original o viva. En suma, me percato de mí como un sujeto que es apodíctico con una identidad propia real.

Por todo esto, se concluirá lo siguiente. Lo mío se cataloga como lo esencial para mí y en mí es algo que trasciende. Soy un *ego* que constituye con infinitud de posibilidades y de potencialidades del aparecer de otro sujeto, siendo éste mentado en mi experiencia como vivencia intencional, pero para poder distinguirlo de lo mío tengo que efectuar un proceso de constitución que se basa en la analogía o la *apresentación*. Así, ya estructurada desde la base de la famosa teoría de la *empatía* o *endopatía* que la describiré a continuación.

### § 2.3.2 Analogización.

Ahora, en el análisis de la percepción del otro como sujeto, y no como mero objeto, Husserl detalla que la acción principal y que da el fundamento para efectuar esta descripción de la vivencia intencional del otro es el de *analogía*. Puesto que luego de reducir abstractivamente y llegar a la esfera de lo mío propio: cuerpo vivo (*Leib*), el otro cuando aparece en mi experiencia puede ser visto a través y por el actuar del cuerpo, ya que es el punto cero de nuestra estadía en el mundo. Es decir, que por intermedio del cuerpo y la acción analogizadora podemos describir al otro como un sujeto que posee un cuerpo, no físico, sino que vivo. Es una coexistencia concordante. Como dice Balbontín: “*en mi monada se constituye apresentativamente otra monada en un curso de asociación constituyente que da cabida al modo otro en un cuerpo físico que cede lugar a la presentación de un ego coexistente en el modo de su ser-ahí. La presentación presupone,*

*en consecuencia, un origen en la presentación*”<sup>78</sup>. En otras palabras, por el posicionamiento del cuerpo vivo es que podemos constituir al *alter ego*, como siendo otro sujeto ajeno o extraño a nosotros. La *apresentación* es clave en la intersubjetividad de Husserl: “*La apercepción no es una inferencia; no es un acto intelectual alguno. Toda apercepción, en que, respecto de objetos ya dados de antemano...los aprehendemos sin más y los captamos percatándonos de ellos...toda apercepción remite intencionalmente a una ‘profundación’*”<sup>79</sup>. Por esto, al seguir el hilo conductor necesario de todo este camino recorrido y explicitado en la presente tesina, destaco, al igual que Husserl, que al no poder cada *ego* tener una experiencia originaria o viva de los otros sujetos presentes en el mundo, la única opción viable es la de la *apresentación*, puesto que da la oportunidad de dirigirnos hacia lo que no tenemos experiencia propia. Por lo cual, la *apresentación* es la modalidad en que esencialmente el otro se me da. Es, así, la apertura hacia la descripción de nuevos y potenciales contenidos que con nuestra pura presentación o auto-presentación no podríamos analizar.

Así, nos sumamos a lo dicho por Salas, que explicita que es gracias a este movimiento que Husserl da un escape a su *solipsismo* o *egología*, porque nos da la posibilidad de describir desde mi campo propio o trascendental lo que es propio al otro *ego* y que por vía inmediata no puedo tener experiencia o vivencia intencional de ella. Pero sí podemos expresarla gracias a la *analogon*. Y, es aquí, el lugar donde Husserl puede distanciarse del otro sujeto, como perteneciente al mundo, con su esfera primordial y a la vez, avalar la instancia trascendental y dar los fundamentos para profundizar en esta tan cuestionada problemática de la *egología*, ya que desde la esfera de lo mío propio está la posibilidad de acceder, mediatamente, a la fenomenalización del otro: “*Así, cuanto es objeto de experiencia en ese modo fundado de una experiencia que no puede cumplirse primordialmente, que no da su objeto mismo originariamente, pero que verifica de manera consecuente algo de lo que hay indicio, eso es ‘ajeno’, ‘extraño’. Y es solo pensable, por lo tanto, como análogo de lo propio...de mi mundo primordial, surge necesariamente el otro en tanto que, fenomenológicamente, ‘modificación’ de mi yo mismo*”<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> *Ibid.* p. 254.

<sup>79</sup> Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas*. p. 174.

<sup>80</sup> *Ibid.* p. 178.

En conclusión, diré que ya se estructuró la base fenomenológica a la cual trataré de abordar, luego, a través de nuestros otros dos autores. Siendo ambos los interlocutores que muestren un análisis y una conversación distante o cercano con estos cimientos de Husserl. Sartre será el primero.

**Sección § 3. Jean-Paul Sartre. Una Fenomenología  
Herética.**

### **§ 3.1 Finalidades de su Filosofía Ontológica-Existencialista.**

Luego de haber expresado las ideas centrales y relevantes sobre el pensamiento husserliano, en referencia plena al trabajo de la presente tesina, a continuación abordaré la primera parada en esta conversación, y asimismo contestación, siendo ambas el modelo de investigación, para así comenzar con el enriquecimiento y, a la vez, distanciamiento, que se ha dado dentro de la misma fenomenología.

Y es en este mismo discurso es que volveré a lo expresado y reflexionado sobre la pregunta por la fenomenología<sup>1</sup>. Es claro que desde la reflexión epistemológica de la filosofía fenomenológica de Husserl se ha ramificado hacia diversas áreas de la propia filosofía, ya sea en lo ontológico, lo ético, lo 'político, etc. Siendo así, y como lo mostraré a continuación, un modelo desarrollado en una ontología que tiene como sustento una filosofía existencialista, por parte de Sartre, y que fue su finalidad por la cual nuestro autor en cuestión decide desarrollarla. Siendo, así una situación que pareciera que es distante a lo que quiso expandir Husserl con su fenomenología epistemológica y su búsqueda de ciencia universal y madre de todas las ciencias. Es decir, Husserl promovió la investigación fenomenológica hacia la reflexión del conocimiento<sup>2</sup>. Pero acá, en esta filosofía sartreana, es otro el punto a explorar, ya que toma como eje central el carácter del ser de cada ente y, asimismo, cómo es que la conciencia se relaciona, al ser trascendente, en un mundo lleno de experiencias o vivencias. Por lo cual, la fenomenología de Sartre, viéndola como una respuesta a Husserl, está medida desde, y hacia, otros medios y parámetros que mostraré a continuación.

Ahora bien, y siguiendo esta pequeña referencia, me pregunto, en primer lugar: ¿Qué queda de la fenomenología husserliana, siendo una investigación que en gran medida fue epistemológica, en esta nueva fenomenología, que su enfoque es absolutamente ontológico y a la vez existencialista al estar preocupada, en primer lugar, por el ser del

---

<sup>1</sup> Véase el capítulo referido a Husserl y esta interrogante: § 2.1 *Finalidades Filosóficas*.

<sup>2</sup> Cfr. Bello, E. (1982). *La idea de intencionalidad en Husserl y Sartre*. An. Univ. Murcia, Vol. XXXIX. p. 21.

humano y, en segundo lugar, en su relación y desenvolvimiento en el mundo y frente a los otros?<sup>3</sup> Y, en segundo lugar: ¿Qué se puede sacar desde dos posturas que siempre se han visto tan lejanas y que ambas están en esferas o áreas tan distintas en la filosofía fenomenológica?

Para responder estas interrogantes se dedicará la presente sección a abordar la fenomenología ontológica de Sartre. Y en virtud de lo mismo es que creo relevante, y a la vez necesario, acercar aún más el pensamiento de Husserl con la fenomenología ontológica sartreana, ya que desde la idea de fenomenología de Husserl -siendo un acontecimiento que marcó el quehacer filosófico contemporáneo y por ende, determinó el pensamiento de Sartre aun cuando no es tan bien recibida por nuestro pensador francés-, es evidente que hay matices claves que acercan enormemente lo mencionado por Husserl con el recorrido efectuado por Sartre. Y, es por estos matices que un acercamiento y un diálogo sean parte de una conversación intra-disciplinaria, como se expresó en la introducción de la presente tesina. Asimismo, como otro punto en cuestión es, la importancia de Sartre en la propia filosofía del siglo XX, ya que por muchos es considerado como uno de los últimos personajes filosóficos denominados intelectuales<sup>4</sup>. Por ende, no se puede obviar lo determinante que fue el pensador francés para el proceder filosófico. Así, con todo esto, es que considero, desde una primera mirada, la importancia de este posible diálogo fenomenológico.

De ahí que, para responder a la primera pregunta en cuestión se dedicará el primer capítulo: *3.1 Finalidades de su Filosofía Ontológica-Existencialista* y para contestar a lo que corresponde a la segunda interrogante se utilizará como parte de las finalidades de toda esta *Tercera Sección* que estará dedicada al contraste entre dos fenomenólogos: Husserl y Sartre. No obstante, esta *Tercera Sección* es absolutamente distinta a lo que expondré en la *Cuarta Sección*, puesto que dicha sección tendrá el propósito de analizar desde una inter-

---

<sup>3</sup> Hay que destacar que el variado quehacer filosófico y literario de Sartre está determinado por tratar de responder y dar a la luz pública un pensamiento marcado por su ontología, en lo filosófico, y por su existencialismo, en lo literario. Inclusive, hasta sus escritos más autobiográficos siempre está al asecho el potenciar su manera de pensar y de actuar frente a estos dos momentos claves de su figura.

<sup>4</sup> Véase el *Prefacio* a cargo de Horacio González y Patrice Vermeren del texto recopilador: González, H. et al. (2006). *Jean-Paul Sartre. Actualidad de un pensamiento*. Buenos Aires: Colihue. Momento donde se expone esta discusión conceptual que tan bien describe, y no determina para seguir la filosofía ontológica sartreana, a Jean-Paul Sartre.

disciplina. Es decir, realizar un análisis entre la filosofía fenomenológica de Husserl-Sartre y la psicología introspectiva de William James. A saber, una posible lectura del pensamiento de James como una *pre-fenomenología* de la obra fenomenológica trascendental de Husserl.

Para comenzar a responder la primera interrogante diré que Sartre fue un filósofo que expandió el camino, iniciado por Martín Heidegger, de una fenomenología ontológica, pero que mantuvo, como veremos a continuación, muchos conceptos e ideas similares a Husserl como es el caso de la intencionalidad. Entonces, no creo pertinente definir la filosofía sartreana como una filosofía tan distante, como es el caso de Heidegger, a la fenomenología husserliana, ya que al estar enfocadas, ambas, en tratar de dilucidar una descripción correcta del cómo es que es, o se presenta, la conciencia, se logra apreciar que las interrogantes sartreanas van en la misma línea que las husserlianas. En resumen, ambos confeccionan una teoría propia y descriptiva sobre las modalidades de la conciencia. A pesar de que en la fenomenología de Sartre se realizó una expansión hacia distintos campos de trabajo y que sus preguntas sobre ciertos fenómenos expresan muy claramente dicho cambio. Cuestionamientos tales que se pueden resumir en lo siguiente: cuál es el modo de ser de la conciencia; cuál es la forma en que actúa y procede en su relación constante de mundo; cómo ésta, la conciencia trascendente, está conformada en ese mundo. Es decir, Sartre continúa preguntándose por aspectos pertenecientes a la fenomenología originaria, de Husserl, pero a la vez va sumando la interrogante por el ser de la conciencia, temática que para Husserl era totalmente inapropiada si es que se deseaba realizar un trabajo fenomenológico puro. En palabras de Eduardo Bello: *“Habría que añadir que la inspiración de dicho giro se debe sin duda alguna al proyecto heideggeriano de constituir una ontología fundamental; lo que no significa que la posición de Husserl no haya establecido las bases de la posibilidad de una lectura prioritariamente ontológica de la intencionalidad”*<sup>5</sup>. Y en este mismo camino es que algunos investigadores le dan a Sartre el nombre de: *“último pensador moderno”*<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Bello, E. (1982). *La idea de intencionalidad en Husserl y Sartre*. p. 21.

<sup>6</sup> Álvarez, E. (2008). *La cuestión del sujeto en la fenomenología de Jean Paul Sartre*. Estudios de Filosofía de Universidad de Arequipa. n° 38. pp. 9-45. ISSN 0121-3628. p. 10.



Por lo tanto, y entrando en la filosofía de Sartre, al tratar de responder la primera interrogante, se debe comenzar por analizar la fenomenología ontológica sartreana, y para eso, en primer lugar seguiré lo reflexionado por Patrick Vauday<sup>7</sup> al recalcar que Sartre se hizo fenomenólogo gracias a la filosofía de Husserl y que éste, Sartre, desde su incursión fenomenológica en 1933-34 comenzó a desarrollar y a expandir el *método fenomenológico eidético*<sup>8</sup> y en específico su conocimiento sobre el trabajar a partir de descripciones de esencia sobre diversos objetos en cuestión. Es decir, desarrolló una incursión de la fenomenología, sacándola de la epistemología, en otras áreas de la propia filosofía. Y asimismo, también determinó a la fenomenología como un móvil viable para dar respuesta contraria a lo que se iba efectuando en la psicología de su época, y en específico al psicoanálisis. Pero remarco, en vista de este punto y como ya se mencionó en la primera sección sobre Husserl, que la fenomenología en sí no es un método a efectuar y desarrollar en cualquier área u objeto que a uno se le venga a la mente, sino que la fenomenología posee una finalidad o un propósito que dependerá de cada investigador, por ejemplo: en el caso de Husserl fue el de posicionar a la fenomenología como la ciencia universal apriórica, y en el caso de Sartre fue el mostrar una fenomenología guiada hacia las relaciones constantes que se presentan en el mundo por parte de cada conciencia. Por lo tanto, y en diferencia con los propósitos husserlianos, Sartre efectúa un proceder propio y personal en el avance del estudio fenomenológico, ya que él no ve viable una filosofía que sea promovida como una ciencia universal, sino que prefiere adentrarse en un estudio descriptivo que se base en los fenómenos que aparecen como existentes de un mundo en el cual la conciencia posee acceso y relación permanente con él y con todo lo que el mundo contiene.

En suma, la nueva caracterización presentada por Sartre tendrá el objetivo de efectuar una fenomenología sobre el aparecer de los fenómenos o, más específico, sobre el aparecer de los seres existentes en un mundo. En síntesis, es acá donde se juega el instante y el proceso de cambio desde la ciencia universal de Husserl a la fenomenología ontológica de Sartre.

---

<sup>7</sup> Cfr. Vauday, P. (2006). *Sartre: El reverso de la fenomenología* en V.V.A.A. (2006). *Jean-Paul Sartre, Actualidad de un pensamiento*. p. 61.

<sup>8</sup> Véase el capítulo § 2.1.2 *Sobre el método Eidético*.

Por esta razón, destaco este interés como el momento de cambio, puesto que al hablar Sartre de aparecer, de ser y de existentes lleva a la fenomenología, o a el estudio descriptivo de fenómenos, hacia un análisis plenamente ontológico sobre lo que aparece y sobre el cómo es que aparecen dichos existentes. Por ende, Sartre quiere reflexionar sobre el ser de lo que existe fuera de mi conciencia y que no está configurado o determinado por mi propia conciencia. De manera que el estudio se basará en fenómenos de existentes de mundo que poseen cierto tipo de ser y que se descubren a partir del estudio descriptivo fenomenológico. Siendo un pensamiento que lo desarrolla muy claramente Sartre en la *Introducción de El ser y la nada*: “Pues el ser de un existente es, precisamente, lo que parece. Así llegamos a la idea de fenómeno...Lo que el fenómeno es, lo es absolutamente, pues se devala como es. El fenómeno puede ser estudiado y descrito en tanto que tal, pues es absolutamente indicativo de sí mismo”<sup>9</sup>.

Por lo tanto, al hablar de fenomenología ontológica en Sartre se habla de un estudio de esencia de fenómenos que se basa en el aparecer de un existente. Así, es este el nuevo rumbo por el cual Sartre se embarcó: no por una ciencia universal o estudios sobre evidencias aprióricas y apodícticas, sino por un estudio de esencia, al igual que Husserl pero, sobre las manifestaciones de fenómenos de entes existentes. En conclusión, un estudio sobre el ser de los fenómenos: “Así el ser fenoménico se manifiesta, manifiesta su esencia tanto como su existencia, y no es sino la serie bien conexa de sus manifestaciones”<sup>10</sup>.

Y es partir de todo lo dicho que se aprecia el primer acercamiento entre Husserl y Sartre: por una parte, al ser un estudio fenoménico de esencias y por otra, el sentido de seguir desarrollando un estudio sobre la conciencia, y como mostraré en capítulos posteriores, también queda el estructurar una descripción de la conciencia a partir de ciertos conceptos claves que son muy similares y cercanos a lo desarrollado por Husserl. Pero al mismo tiempo, también, está el alejamiento claro y que ha determinado la inconexión entre ambos, puesto que Husserl estuvo enfocado en llevar a la fenomenología al posicionamiento de ella como una ciencia universal; y, por otro lado, Sartre promovió el

---

<sup>9</sup> Sartre, J. P. (1993). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. Barcelona: Altaya. p. 16.

<sup>10</sup> *Ibíd.* p. 17.

afán de estudiar el ser de los fenómenos que aparecen y no estar encasillado por el sistema trascendental, y de *ego puro*, que tantos problemas y críticas le dio a Husserl.

Así pues, y como última reflexión a tratar, diré dos cuestiones que son necesarias para culminar este primer capítulo. Primero, con respecto a la esencia, al hablar de estudio de esencia del aparecer, se refiere Sartre meramente a lo que de por sí misma dice la manifestación o aparecer. En otras palabras, cada fenómeno que aparece se muestra desde sí mismo sin la ayuda de nada por detrás, o sea no posee un yo propietario de la conciencia como en el caso de Husserl o como el caso del *noúmeno* de Kant que la configure<sup>11</sup>. Por lo tanto, lo que aparece posee un ser propio. Entonces, se puede decir que la ontología de Sartre será: “*la descripción del fenómeno de ser tal como se manifiesta, es decir, sin intermediario*”; y en segundo lugar, tomaré lo dicho por Eduardo Álvarez que agrega que la estructura de la nueva fenomenología ontológica de Sartre es parte del abandono del concepto de *ego*<sup>12</sup>, para así guiarse por una comprensión de la conciencia desde su filosofía existencialista que abordaré a continuación<sup>13</sup>. En suma, creo que estas dos características redondean claramente el distanciamiento, que trataré prontamente, de la fenomenología de Sartre con la filosofía fenomenológica trascendental de Husserl.

### § 3.1.1 Sobre el Existencialismo.

Los problemas y las temáticas filosóficas que trató Sartre no se basaron solamente en la descripción ontológica, sino que también tuvieron muchos matices existencialistas. Por lo cual, es pertinente abordar este concepto o esta doctrina que por muchos años promovió nuestro autor francés. Así, para abordar el concepto de existencialismo me remitiré meramente a lo dicho en la conferencia mundialmente conocida como: *El existencialismo es un humanismo*<sup>14</sup>. Lugar donde se hace un acercamiento totalmente

---

<sup>11</sup> Cfr. *Ibid.* pp. 17-18.

<sup>12</sup> Véase el capítulo 3.2: *Caracterización de la conciencia*. Lugar donde se expondrá las modalidades propias de la conciencia, que son expresadas en el texto: Sartre, J. P. (1968). *La Trascendencia del Ego*. Argentina: Caldén y en: Sartre, J. P. (1993). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*.

<sup>13</sup> Álvarez, E. (2008). *La cuestión del sujeto en la fenomenología de Jean Paul Sartre*. p. 10.

<sup>14</sup> Sartre, J. P. (2007). *El existencialismo es un humanismo*. España: Folio.

ameno para cualquier tipo de persona que quisiese introducirse en el pensamiento sartreano. Es por esto que en dicha conferencia hay muchos conceptos que son claves para la filosofía de Sartre, por lo que como texto introductorio es totalmente recomendable y confiable.

En primer lugar, en dicha conferencia, Sartre define al existencialismo como: “*Lo que tienen en común (las distintas posibles escuelas existencialistas) es simplemente que consideran que la existencia precede a la esencia, o, si se prefiere, que hay que partir de la subjetividad*”<sup>15</sup>. Es decir que, nuestro autor francés instala, desde el comienzo, tres conceptos ejes: *existencia, esencia y subjetividad*. De ahí que, al tratar de explicar esta definición se debe centrar todos los esfuerzos en dilucidar desde estos tres conceptos mencionados.

Para esto, Sartre decide ejemplificar, dicha definición, con modelos que fuesen lo más explicativos posibles –pensando que esta es una conferencia que fue realizada para acercar el existencialismo al público y, al mismo tiempo, para derrocar ciertos prejuicios que se iban promoviendo en contra de dicha doctrina que Sartre impartía-. Y es aquí donde juega una labor importante el definir a la esencia como: *las cualidades que determinan de antemano a la existencia del hombre*. Siendo, por lo tanto, una situación absurda, para Sartre, si se piensa que realmente el humano posee una esencia que lo determine, puesto que cada hombre es un ente que comienza existiendo y que de ese existir no nace determinado, ni siquiera por Dios. De manera que el humano inicia su vida solamente existiendo sin esencia o naturaleza alguna. En palabras de Sartre: *el hombre es una nada*<sup>16</sup> que está sumergido en el mundo. Por lo tanto, el humano comienza viviendo y estando en un mundo donde todo se le aparece o se le manifiesta.

En suma, a partir de dicha definición, se aprecia claramente rasgos fundamentales de la filosofía sartreana: *la existencia, el mundo y la nada*. A saber, nuestro autor en cuestión, habla de la nada como concepto propio de cada hombre, ya que cada humano en ningún momento de su vida se puede definir como ente absolutamente determinado, como si se puede determinar a una piedra, ya que siempre el hombre está en plena proyección y por dicha proyección es que nunca se determina, sino que siempre está abierto a nuevas

---

<sup>15</sup> *Ibíd.* p. 12.

<sup>16</sup> Véase el capítulo § 3.1.3 *Sobre la Nada*.

vivencias. Por consiguiente, el humano al ser una nada, o sea al no poseer una esencia, éste está arrojado en el mundo como un mero existente que tiene la posibilidad de determinarse, aunque nunca lo cumpla, a partir de todos sus actos y vivencias. En otras palabras, cada humano no es determinado por ningún ser o definición, sino que solamente puede ser caracterizado esporádicamente por ciertas cualidades y atributos, siendo éstas siempre modificables, puesto que nada es perpetuo en el humano: “¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada...El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente”<sup>17</sup>.

De lo cual, desde este comienzo es que Sartre inicia su camino que se ve diversificado por un sinfín de pensamientos que pueden ser todos entrelazados por distintos conceptos claves, pero que en pos de esta presente tesina, solamente trataré algunos. Y en base a este presente capítulo es que se presentan, ya sea explícitamente como implícitamente, los conceptos tales como: *existencia, esencia, subjetividad, mundo, nada, elección, libertad, proyección*, entre otros más.

Por esta razón, que el hombre al no estar determinado o definido por ninguna naturaleza, es que cada humano tiene en su ser el realizarse libremente, pero con responsabilidad, con cada elección que le sea necesaria. De manera que el hombre desde su existencia, que posee como característica principal el ser una nada, tiene la obligación de poder elegir a lo largo de toda su vida lo que él quiere hacer. En palabras de Sartre: “*el hombre está condenado a ser libre*”<sup>18</sup>. Y todo esto sucede porque cada humano está en un mundo en plena libertad de elección, siendo una libertad intrínseca que no se puede quitar o no efectuar, pues, cada uno elige hasta cuando no se está eligiendo<sup>19</sup>.

Así, por último, y luego de pasar de la existencia a la libertad, Sartre lleva su definición de existencialismo hacia otro lugar fundamental: *los otros*. Y esto se debe a que cada otro *ego* o prójimo<sup>20</sup> que está en el mundo posee un poder particular sobre mí del cual

---

<sup>17</sup> Sartre, J. P. (2007). *El existencialismo es un humanismo*. pp. 14-15.

<sup>18</sup> *Ibíd.* p. 20; Sartre, J. P. (1993). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. p. 160.

<sup>19</sup> Véase a continuación: § 3.1.2 *Sobre la Libertad*.

<sup>20</sup> Véase el capítulo de la presente sección: § 3.3 *Conexión con los otros*.

yo, como sujeto o como conciencia, no tengo sobre mí mismo. En resumen, la presencia del otro frente a mí genera una relación en la cual el prójimo, como sujeto, con experiencias propias puede conocer cosas de las cuales yo no puedo conocer en soledad. Es decir, provoca que yo como sujeto reconozca características, como es el caso de la vergüenza, que sin la presencia del otro sujeto yo no habría reconocido.

Todo esto se resume en que desde mi libertad como sujeto ante otro sujeto, tan libre como yo, se da a conocer los límites de mi propia libertad y de mi propio ser. Puesto que, por un lado, los límites están presentes a la hora de apreciar que su conciencia está totalmente lejana de mi actuar gnoseológico y de la cual ella se me escapa por completo. Y por otra, esa relación, hace que yo reconozca propiedades que me son lejanas en mí soledad: *“Para obtener una verdad cualquiera sobre mí, es necesario que pase por otro. El otro es indispensable a mi existencia tanto como el conocimiento que tengo de mí mismo. En estas condiciones, el descubrimiento de mi intimidad me descubre al mismo tiempo el otro, como una libertad colocada frente a mí”*<sup>21</sup> Así, y como se desarrolló en Husserl, acá está en juego la relación de intersubjetividad que hablaré prontamente.

Por acto seguido, es que abordaré ahora el problema de la libertad, ya que es un eje central en la filosofía ontológica de Sartre y que tiene plena conexión con el existencialismo que trató de implantar.

### **§ 3.1.2 Sobre la Libertad.**

El concepto de libertad no es un propósito ni un elemento clave en la filosofía trascendental husserliana, por lo que al igual que la tratativa existencialista que ha impregnado Sartre en su pensamiento fenomenológico, la libertad es un sustento clave para comprender su desarrollo o proceso de herejía filosófica frente a Husserl. Por consiguiente, y como ya mostré anteriormente, por un lado, hay atisbos de acercamiento con nuestro

---

<sup>21</sup> Sartre, J. P. (2007). *El existencialismo es un humanismo* p. 32.

autor alemán, pero, por otro, se producen distintos desacuerdos y distanciamientos que me hacen promover una lectura herética de Sartre frente y hacia Husserl.

Ahora bien, lo que corresponde a este capítulo no será excepción a ese momento herético sartreano frente a la fenomenología originaria. Sartre se dedicó a solventar un pensamiento que esté al alero de un quehacer filosófico centrado en la libertad, y es por eso que en diversos textos<sup>22</sup>, y etapas de su pensamiento, generó los enlaces justos para producir una filosofía sobre la libertad. Pero, por efecto de la presente tesina, solo expondré ciertas descripciones que logren explicar con claridad este proceso que es lejano a lo visto en la sección dedicada a Husserl.

En primer lugar, diré, y como ya se apreció en el capítulo anterior, al hablar de diversos conceptos en la filosofía sartreana es necesario efectuar una correlación necesaria entre otros tantos conceptos. Y es en este mismo sendero que la libertad forma parte fundamental de esa correlación: *“el concepto de libertad no puede comprenderse si se ve en forma aislada, pues está íntimamente relacionado con todos y cada uno de los aspectos fundamentales de la misma”*<sup>23</sup>. Es decir, que al hablar de libertad al mismo tiempo se está hablando de *conciencia, de responsabilidad, de elección, de existencia, de ser, de proyección, de humanidad, de subjetividad y de otros sujetos*. Y esto sucede, ya que Sartre desde el primer momento que nos habla de libertad, en dicha conferencia ya citada, realiza una definición que de por sí misma es necesaria comprender y tener en mente los conceptos ya mencionados.

Por lo que, la filosofía ontológica de nuestro autor francés tiene, en todo instante, la disposición de ser un pensamiento guiado, y en virtud de su libertad, hacia la acción de poder elegir con responsabilidad en todo momento de la vida. En palabras de Sartre: *“Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a*

---

<sup>22</sup> Se puede ver claramente que la última sección de su texto fundamental: El ser y la nada, está dirigido a resolver y exponer pensamientos claves para el confeccionamiento del tal concepto. Dicha sección tiene como título: Tener, hacer y ser. Lugar donde los dos primeros capítulos están marcados por esta caracterización de la libertad; Así también, en su conferencia existencialista, ya citada, en diversos momentos el concepto de libertad cobra un rol protagónico y crucial.

<sup>23</sup> Picado, S. (1965). *Jean-Paul Sartre: una filosofía de la libertad*. Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Vol. 4, Nos. 15-16, p. 303.

*ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace*<sup>24</sup>.

Todo esto se ve reflejado cuando él habla del existencialismo como una doctrina hacia el actuar y no hacia la pasividad. Por eso es que llama a estar consciente de lo que se hace responsablemente, ya sea por mis propios propósitos o como, así también, por los propósitos de los otros que están al igual que yo arrojados en el mundo: “*desde el instante de mi surgimiento al ser, llevo exclusivamente sobre mí el peso entero del mundo, sin que nada ni nadie pueda aligerar*”<sup>25</sup>. De ahí que hablo de una herejía dentro del mismo quehacer fenomenológico, puesto que el proceso que comenzó desde una visión que en gran medida fue epistemológica en Husserl, ahora se va abriendo al proceso o la reflexión fenomenológica hacia otras ciudades, como es: el de la ontología o el de la ética o el de la política. Y es en este nuevo sendero ético el lugar donde se produce una respuesta a lo analizado por Husserl en su filosofía trascendental –cabe rescatar que Husserl también efectuó una ética pero que no está llevada a ser una filosofía de la libertad, como es el caso de Sartre-.

Es por lo recién mencionado, que en segundo lugar, nuestro autor francés, desea expandir la fenomenología hacia lugares que son necesarios para responder a un acontecimiento propio de su época de guerra, de conflictos internos y externos, que necesitaban tener respuestas desde la filosofía, y que por lo visto encontró cierta guarida en su pensamiento.

Así, en último lugar, y siguiendo con la descripción de la libertad, me centraré en la noción de existencia. Y esto es porque dicho concepto es fundamental para entender el de libertad. Situación que se traduce así porque en el momento que se hable de cualquiera de los dos conceptos en cuestión se debe considerar al otro como sinónimo. Y esto sucede porque la existencia, según Sartre, está basada en la libre autonomía de elección por parte de cada hombre, y, como mostraré prontamente, se debe al ser propio de la conciencia: el *ser-para-sí*<sup>26</sup>. En otras palabras, el humano al tener conciencia, y al ser ésta, la conciencia,

---

<sup>24</sup> Sartre, J. P. (2007). *El existencialismo es un humanismo*. p. 20.

<sup>25</sup> Sartre, J. P. (1993). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. p. 578.

<sup>26</sup> Véase el capítulo posterior: § 3.2.2: *El ser-para-sí*.



libre de elección es que se puede describir al humano como un existente que no está determinado por nada ni nadie, sino que nace existiendo sin esencia o naturaleza alguna, es una nada dispuesta a modificarse y a realizarse a lo largo de toda su vida. Pero, esta búsqueda por realizarse solo se queda en mera posibilidad, ya que como es un ser que no puede ser absoluto, al ser libre y ser una nada, éste, el humano, siempre está conteniendo la posibilidad de elegir y efectuar lo que él quiera proyectarse. De manera que le es imposible determinarse como un *en-sí*. En suma, cada humano no es un *ser-en-sí*<sup>27</sup> completo, absoluto, sino que es una nada que está condenado a elegir su vida y su acción sin poder completarse nunca: “*El hombre elige continuamente, porque continuamente se proyecta hacia lo que no es. Sólo el ‘para-sí’ elige; está condenado a elegir, porque está condenado a proyectarse. El “en-sí” no elige; está condenado a no elegir, porque está condenado a ser en sí mismo...Elegir significa hacer que un futuro venga a anunciarnos qué somos y a conferir un sentido al pasado*”<sup>28</sup>.

Ahora, como ya mencioné que, al describir a la conciencia como libre, también se está desarrollando, al mismo instante, el concepto de nada, por lo que ahora me es pertinente hablar someramente sobre este otro tópico fundamental en Sartre, ya que luego de introducirnos en su ontología fenomenológica, su existencialismo y el concepto de libertad, solamente me queda ahondar la caracterización del concepto de nada.

### § 3.1.3 Sobre la Nada.

Para hablar de la nada debo iniciar el camino desde la descripción de la conciencia, pero esto lo recorreré en los siguientes capítulos dedicados a este trabajo. Por lo tanto, solamente me limitaré a exponer lo más relevante sobre este concepto que es tan fundamental, como así también los ya vistos en Sartre. Y se puede apreciar dicha importancia a partir del propio título del texto más esencial de su filosofía: *El ser y la nada*.

---

<sup>27</sup> Véase el capítulo posterior: § 3.2.1: *El ser-en-sí*.

<sup>28</sup> Fatone, V. (1949). *El existencialismo y la libertad creadora*. Buenos Aires: Argos. p. 79.

Cuando se habla de conciencia, en Sartre, se habla de la nada. Por lo tanto, y sumándome a lo dicho por Sonia Picado: *la conciencia es constituyente de esta misma*<sup>29</sup>. Esto tiene plena relación con el concepto de nada, ya que la nada es parte fundamental cuando se habla de conciencia o existencia en Sartre. Así, la conciencia al ser libre no posee determinación externa alguna, sino que todo lo contrario, es un vacío que no deja en ningún momento que la vida sea llenada. Es decir, que la conciencia al ser nada, no puede dejar de *ser-para-sí*. Ésta en ningún momento puede convertirse en algo absoluto como el *ser-en-sí*.

Por consiguiente, la nada es lo fundamental para describir al *ser-para-sí* o al humano y asimismo separarlo de lo que es *en-sí*. Así la conciencia es pura existencia arrojada al mundo y no posee una esencia. Pues, la conciencia se va formando a través de sus vivencias mundanas que le son constantes y continuas. En palabras de Sara Vassallo: *“La nada es la que permite que se haga la distinción entre el ‘en-sí’ y el ‘para-sí’. Mientras el hombre vive, la nada abarca toda su conciencia y sólo puede decirse de él que es existencia, y no esencia... (El hombre) siente ese vacío interior que le es esencial”*<sup>30</sup>.

Por consiguiente, cuando se habla de la nada se hace referencia absoluta al *para-sí*: *“El para-sí, dice Sartre, nace como una nada sobre un ‘fondo de mundo’”*<sup>31</sup>. Por esta razón, se dice que la nada no es un momento de la vida o cierta acción o sentimiento que uno pueda tener, sino que es algo que le es propio al humano; la nada es parte del ser. Es por eso que se poseen sentimientos que te llevan a comprender este fardo existencial. Sentimientos tales como: la náusea, la angustia y desesperación muestran el estar conscientes de lo que es el ser del humano y su cualidad más fundamental: la nada.

En resumen, al hablar sobre este concepto se hace referencia a una nihilización del *en-sí* en el humano, ya que en ningún instante puede el hombre transformarse en un absoluto, sino que siempre estará negando una posible totalidad. Y así cada uno estará abierto, dentro de toda su vida, a seguir conformando su esencia y negando el *en-sí* dentro de la conciencia.

---

<sup>29</sup> Véase el capítulo § 3.2.2.2 *Constitución*.

<sup>30</sup> Picado, S. (1965). *Jean-Paul Sartre: una filosofía de la libertad*. p. 305.

<sup>31</sup> Vassallo, S. (2006). *La libertad sartreana y el psicoanálisis*. En V.V.A.A. (2006). *Jean-Paul Sartre, Actualidad de un pensamiento*. p. 46.

Por otra parte, me sumaré a las palabras de Agustín Rodríguez y de Eduardo Álvarez<sup>32</sup>. Puesto que, al estructurar la filosofía de la conciencia de Sartre, ambos dedican un tópico denominado *vaciedad de la conciencia*<sup>33</sup>. Lugar donde destaco, en primer lugar al reafirma lo que acabo de exponer sobre el distanciamiento del *para-sí* sobre el *en-sí* dentro de la conciencia. Y así, en segundo lugar, decir que la correlación que posee el concepto de libertad con el de nada es clave y es explícito en la no determinación por parte de la conciencia y de su ser. Por otro lado, en tercer lugar, agregaré que la conciencia, al ser una nada y no ser plenitud de ser, como lo es el *en-sí*, ésta, la conciencia, escapa y dará fundamento para estructurar el concepto fundamental en su caracterización y que muy claramente fue heredado de la filosofía husserliana; estoy hablando del concepto de: intencionalidad. Esto sucede pues la conciencia al estar vacía y no completarse nunca, ésta huye de sí misma y se arroja al mundo. Así, la conciencia está sumergida en un mundo que le es presente gracias a ser intencionalidad<sup>34</sup>.

En suma, la conciencia siempre es exterioridad y está volcada hacia fuera de sí, nunca deja de ser conciencia de algo, y ese algo es el mundo. En palabras de Rodríguez: *“Dada esta su vaciedad, su absoluta transparencia, su diafanidad, nada de extraño tiene que la conciencia nos aparezca como una huida constante de sí...La conciencia es, por consiguiente, un perpetuo trascenderse a sí misma desde lo que es hacia el ser que, en lo más hondo de su libertad, proyecta ser”*<sup>35</sup>. Por lo tanto, al igual que el concepto de libertad, el concepto de nada nos llega a un río conceptual propio del pensamiento sartreano y que están relacionados unos con otros en su conformación de una fenomenología ontológica, y que estoy tratando de mostrar y de conversar con la fenomenología de Husserl.

Con esto concluyo el acercamiento a los conceptos claves que pueden determinar las finalidades del pensamiento sartreano, pero antes de concluir este capítulo, me referiré brevemente a una doctrina que es transversal en esta tesina, puesto que al igual que en Husserl, nuestro autor francés también dedicó diversos textos y pasajes para hablar

---

<sup>32</sup> Álvarez, E. (2008). *La cuestión del sujeto en la fenomenología de Jean Paul Sartre*.

<sup>33</sup> Rodríguez, A. (1980). *La fundamentación de la noción de conciencia en Sartre*. Revista Logos. XV. pp. 61-62.

<sup>34</sup> Véase el próximo capítulo: § 3.2.2.1 *Intencionalidad*.

<sup>35</sup> Rodríguez, A. (1980). *La fundamentación de la noción de conciencia en Sartre*. p. 61.

críticamente sobre la psicología. Por lo tanto, es relevante hacer una pequeña referencia, para así promover otra arista en la conversación que luego se unirá William James.

### § 3.1.4 Sobre la Psicología.

Para concluir esta primera parte de Sartre, abordaré un tema que, como al igual que en Husserl, es recurrente a lo largo de todo su pensamiento. Y esto se ve reflejado muy claramente en los primeros textos filosóficos, como es el caso de *La trascendencia del ego*, *La imaginación*, *Lo imaginario* y luego *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Por lo tanto, quiero rescatar la importancia que le dio Sartre, desde la fenomenología, al área de la psicología.

De manera que, en primer lugar, al hablar de psicología la presencia de Sartre es la de un gran detractor de diversos contemporáneos psicólogos de su época. Y es en base a ese distanciamiento es que Sartre desarrolló una respuesta a partir de la fenomenología y la búsqueda de lo *eidético* desde ella misma. Por lo tanto, hizo frente a psicoanalistas y a empiristas con el fin de implantar el pensamiento fenomenológico como una doctrina que pudiese lograr responder con satisfacción a interrogantes y dudas que estaban fuera de su área. Sartre consideró llamar esta nueva forma de aplicar dicha teoría fenomenológica como: *Psicología Fenomenológica*, rescatado de su texto *Lo imaginario*<sup>36</sup>. Por cuestiones lógicas, ya que estaría fuera de los propósitos de esta tesina introducirme en la disputa efectuada por nuestro autor en cuestión, solamente quiero destacar, primero, que Sartre es parte de la camada de los pensadores que creyeron viable trasladar la fenomenología hacia otras áreas del conocimiento filosófico y asimismo hacia otras doctrinas. Por lo tanto, nuestro autor francés pensó que era posible llevar la fenomenología hacia un acercamiento inter-disciplinario para así combatir ciertas teorías psicológicas y psicoanalistas -y en específico su lectura sobre la imaginación y las emociones que fueron los propósitos por los

---

<sup>36</sup> Sartre, J. P. (1997). *Lo imaginario*. Argentina: Losada. p. 5.

cuales quiso responder desde la fenomenología hacia la psicología<sup>37</sup>, ya que consideró a la fenomenología como un móvil absolutamente viable para su desarrollo intelectual, ya sea filosófico y psicológico.

Asimismo, en segundo lugar, deseo rescatar que en virtud de considerar la fenomenología como una doctrina viable, confeccionó teorías sobre las emociones y la imaginación en base a conceptos claves de la fenomenología husserliana. Dichos conceptos se pueden resumir en los siguientes: *método eidético*, *intencionalidad* y *conciencia no-inmanente*. Y en base a estos es que Sartre agrega ideas propias -situación muy productiva en este camino herético que fue desarrollando a través de su pensamiento- que muy bien confeccionó en toda su teoría fenomenológica, como es el caso de incluir en la discusión sobre la imaginación y su *eidós de imagen* al concepto de libertad que es transversal a lo largo de toda la filosofía sartreana, como así, también el concepto de angustia al acercarnos a su teoría de la emoción<sup>38</sup>.

Por último, y para concluir, en tercer lugar, mencionaré que se puede detallar como investigación heredada, por parte de Husserl a Sartre, el deseo de responder desde la fenomenología hacia la psicología. Siendo, por lo cual, una cuestión que fue fundamental, ya sea para Husserl, a lo largo de toda su carrera filosófica, como así para Sartre, que fue relevante en sus primeros escritos filosóficos. A esto añadiré, en esta misma línea, que en gran medida este tipo de fenomenología, es decir, ligada a la respuesta descriptiva sobre la conciencia y sus funciones, posee en todo momento un gran acercamiento hacia la psicología, ya sea de forma positiva o negativa. Y, se debe a que los cimientos del pensamiento husserliano están al alero de la psicología de Franz Brentano<sup>39</sup>. Por lo tanto, a partir de esta base psicológica que posee la fenomenología originaria, es que se puede entender la importancia y necesidad de contraposición o de contestación por parte de fenomenólogos dedicados a los problemas de la conciencia, como lo fueron Husserl y Sartre.

---

<sup>37</sup> Referencia a esto se puede leer el texto ya citado de: Vauday, P. (2006). *Sartre: El reverso de la fenomenología*. pp. 61-68.

<sup>38</sup> Cfr. Villegas, M. (1980). *Sartre y la psicología*. Anuario de Psicología. N° 22. pp. 107-112.

<sup>39</sup> Y también se verá si es posible que esta base psicológica también esté presente o no la psicología introspectiva de James. Nociones que veré en la sección Cuarta: *Sección § 4. William James. Una lectura Pre-fenomenológica*.

Con esto queda culminado este primer capítulo dedicado a las finalidades, que de primer momento pareciera que fueron totalmente lejanas a lo que desarrolló Husserl, por lo que es evidente que el carácter herético se vio acrecentado cada vez que nuestro autor francés quiso desarrollar una contestación, ya sea en la propia fenomenología como en la psicología. Así, seguiré con el segundo momento de herejía, que tanto se ha documentado, y que está referido hacia la caracterización de la conciencia.

### **§ 3.2 Caracterización de la Conciencia.**

Al entrar en esta segunda parte de la filosofía de Sartre, me centraré en la exposición, y así, conversación con la fenomenología trascendental de Husserl. Con el propósito de crear un nuevo espacio de enfrentamiento y de asimilación, entre nuestros dos autores en cuestión. Por lo tanto, el carácter de conversación es fundamental, como ya se describió en la introducción, en estos momentos de la discusión, ya que en ningún momento se quiere posicionar una filosofía por sobre otra, sino que meramente interrogar a partir de estos dos pensamientos preguntas tales como: cómo es que se desarrolló y evolución la fenomenología; qué conceptos fueron los que gatillaron el alejamiento o distanciamiento en el caso de Sartre leído como pensador herético de Husserl; qué conceptos o ideas todavía están latentes en el pensamiento sartreano aun cuando la diferenciación con Husserl es clara.

En suma, se considerará pertinente realizar, en primer lugar, una pequeña introducción y acercamiento a lo que es la fenomenología ontológica de Sartre, viendo así los distintos modos de ser que están presentes en la idea sartreana sobre los existentes, ya que es el área filosófica en la cual más se ha ramificado su pensamiento y su contrariedad con Husserl<sup>40</sup>. Para así, en segundo lugar, elaborar un análisis fenomenológico de los modos de presentación de la conciencia, y que muy bien elabora nuestro autor en su texto: *La trascendencia del ego*. Confeccionando un discurso contestador frente al trascendentalismo husserliano, como es el caso de caracterizar a la conciencia como *tética* o

---

<sup>40</sup> Véase el próximo capítulo § 3.2.1 *Introducción Ontológica*.

*no tética*<sup>41</sup>. Para luego, en tercer y último lugar, abordar las distintas características, que ya apreciamos someramente en los capítulos: *Sobre la libertad* y *Sobre la nada*. Para así elaborar la discusión con nuestro primer autor Husserl, siempre pensando en el carácter de intra-disciplina que ya he venido hablando y detallado en la introducción. Es decir, a partir de la triada: *intencionalidad*<sup>42</sup>, *constitución*<sup>43</sup> y *unidad*<sup>44</sup> se desarrollará la contestación en esta primera parada de Sartre frente a Husserl y que en la segunda estación, de inter-disciplina, lo haré a partir de lo desarrollado por James frente a nuestros dos autores ya mencionados: Husserl y Sartre.

### § 3.2.1 Introducción Ontológica.

Como ya se mencionó, comenzaré a desarrollar una introducción que logre generalizar las ideas claves de la teoría ontológica de Sartre frente al ser de lo existente, para así, abrir paso a la discusión. Destaco que es absolutamente necesaria esta pequeña parada, puesto que es uno de los ejes centrales del pensamiento sartreano, y como ya he venido diciendo, toda la filosofía sartreana es una ramificación de conceptos que siempre están correlacionados unos con otros. Por lo que apreciar esta introducción ontológica, brindará la base de diálogo a la hora de analizar los modos o grados de la conciencia y de las características de esta misma.

Con respecto al estudio ontológico que nos presentó Jean-Paul Sartre en su texto *El ser y la nada* se debe a que la apuesta está colocada en no necesitar la presencia de un ser que sea la base o la condición de posibilidad de la conciencia y así presentar a la conciencia como una no configuradora de sentido frente al mundo. Por lo cual, en su postura totalmente herética a la fenomenología husserliana, Sartre dirige la atención en la descripción de una conciencia que es esencialmente intencional. Es decir, siempre está

---

<sup>41</sup> Véase el capítulo: § 3.2.2 *Conciencia*, que está en plena relación con lo desarrollado en: § 2.2 *Caracterización de la conciencia* de la sección de dedicada a Husserl.

<sup>42</sup> Capítulo: § 3.2.2.1 *Intencionalidad*, relacionado con Husserl en: § 2.2.1 *Intencionalidad* y con James en: § 4.2.2.1 *Intencionalidad*.

<sup>43</sup> Capítulo: § 3.2.2.2 *Constitución*, relacionado con Husserl en: § 2.2.2 *Constitución* y con James en: § 4.2.2.2 *Constitución*.

<sup>44</sup> Capítulo: § 3.2.2.3 *Unidad*, relacionado con Husserl en: § 2.2.3 *Unidad* y con James en: § 4.2.2.3 *Unidad*.

arrojada hacia el exterior al ser siempre conciencia de algo. Por lo cual, cada humano en su arrojamiento en el mundo no posee una postura o una relación de carácter constitutivo o configurador de significado hacia el mundo, como en el caso del *ego trascendental* de Husserl, sino que todo lo contrario, cada humano o conciencia está plantado en el mundo con la posibilidad, en todo momento, de efectuar vivencias o experiencias que le permiten una relación intencional y trascendente de la conciencia con el mundo. En suma, no existe la necesidad de una fuente primera que otorgue sentido al mundo o de un *ego* que sea el dueño de la conciencia, sino que meramente al existir distintos entes, cada uno posee ciertas modalidades de ser que reflejan su ser y asimismo su relación con las cosas, con los humanos y con todo el mundo. De manera que el estudio o la fenomenología descriptiva que está referida a esta trascendencia, que acabo de explicar, es la efectuada por Sartre.

Por todo esto es que Sartre define a su fenomenología como una lectura ontológica, puesto que al preguntarse ¿Cómo es el ser que se presenta en cada ente inmerso en un mundo?, demuestra el carácter ontológico que fue llevado su fenomenología. Así nuestro autor en cuestión al responder a esta interrogante descubrió tres tipos de seres: *ser-en-sí*; *ser-para-sí*; y *ser-para-otro*.

Por lo tanto, y como ya he hecho referencia, las finalidades y el desarrollo del pensamiento fenomenológico de Sartre está consciente en todo instante de las actitudes, ya sea la natural y la trascendental, de Husserl y es en base a éstas es que Sartre hace hincapié en el desarrollo de una fenomenología trascendente. Y por sobre todo, y como se diría en la filosofía de Husserl, es en lo natural el lugar donde Sartre realiza todas sus reflexiones. Y esto no sucede por un mero capricho de enemistad por parte de Sartre sobre Husserl, sino que es debido a las características propias de la conciencia que hacen que la reflexión esté dispuesta en este tipo de actitud. Así, por lo mismo Sartre rechaza una visión gnoseológica y donadora de sentido como es el caso de Husserl, para incursionarse en una fenomenología de lo trascendente a partir de los conceptos tales como: *intencionalidad*, *constitución* y *unidad*.

Pero, antes de exponer dichos momentos, comenzaré, en primer lugar, con la exposición del primer tipo de ser que expone Sartre en su texto: *El ser y la nada*, que lo



denomina: *ser-en-sí*<sup>45</sup>, para así seguir, en su misma línea, con uno de los dos modos de ser de la conciencia: *ser-para-sí*<sup>46</sup> y para culminar con el otro modo de ser de la conciencia: *ser-para-otro*<sup>47</sup>. Todo con la finalidad de apreciar las descripciones que ayudarán a entrelazar estas modalidades de seres con las características propias de la conciencia.

### § 3.2.1.1 El *Ser-en-sí*.

Para comenzar este análisis ontológico sobre los modos de seres, nuestro autor Sartre describe a este tipo de región como perteneciente al ser de las cosas u objetos que son absolutos. Es decir, las cosas que son *en-sí* no tienen posibilidad alguna de cambiar o modificar algo de su ser, sino que son estáticos y completos. Por ejemplo un *ser-en-sí* sería una piedra, puesto que ella por sí misma no puede mutar su ser. Siempre fue, es y será piedra. Sartre habla de no poder despejar su ser. La trascendencia, por parte de este tipo de ser, por sí misma no le es posible, ya que es un ser fijo sin libertad, sin ser nada, sin responsabilidad, sin proyección. El *ser-en-sí* sólo puede ser valorado, y así trascendido, a partir del actuar de la conciencia, puesto que la conciencia tiene la factibilidad de realizar acciones que logran otorgarle un valor a dicho *ser-en-sí*. Este tipo de ser siempre fue, es y será ese ser que es. En palabras de Sartre: “*es macizo*”<sup>48</sup>, ya que en su vida mundana no está ligada al proyecto o a la elección de ser tal o cual tipo de ser, sino que su ser es inmóvil y

---

<sup>45</sup> Nuestro autor nos brinda un pequeño, pero valioso capítulo que tiene como nombre: *El ser en sí*, perteneciente a: *Introducción. En busca del ser* del texto ya mencionado y citado: *El ser y la nada*. Páginas: 32-36.

<sup>46</sup> Lo que respecta a este modo de ser de la conciencia lo encontramos en el *El ser y la nada*, como parte de toda la *Segunda Parte. El Ser-para-sí*, y que está dividida en tres capítulos: *I. Las estructuras inmediatas del Para-sí*; *II. La Temporalidad*; y *III. La Trascendencia*. De estos capítulos haré referencia a los pasajes cruciales que dan lugar a una buena y legible interpretación de este parte del texto. Páginas: 105-248.

<sup>47</sup> Como último modo de ser, y segundo de la conciencia, nuestro autor francés dedicó, al igual que para el *ser-para-sí*, una sección completa y que se denomina: *Tercera Parte. El Para-otro*. Y que también está dividida en tres capítulos: *I. La existencia de prójimo*; *II. El cuerpo*; y *III. Las relaciones concretas con el prójimo*. Con respecto a la presente tesina me centraré meramente en *Capítulo I*, puesto que están los elementos necesarios para dialogar con nuestros otros autores. Páginas: 249-454.

<sup>48</sup> Sartre, J. P. (1993). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. p. 35.

perpetuo. Sartre dice: “*el ser en sí es lo que es, a la que designa al ser de la conciencia: ésta, en efecto, como veremos, ha-de-ser lo que es*”<sup>49</sup>.

Por lo tanto, podemos catalogar a este tipo de ser como un opuesto a la conciencia, puesto que no es libre y no posee proyecto. En resumidas cuentas, es un ser opaco que no tiene un ‘*adentro*’ que logre ser calificado como conciencia y que así se caracterice al igual que como es vista la conciencia: como un ser que le es propio la intencionalidad. En consecuencia, la conciencia es transparente y volcada hacia un exterior, cosa totalmente distinta al *en-sí*: “*El ser-en-sí no tiene un adentro que se opondría a un afuera y que sería análogo a un juicio, a una ley, a una conciencia de sí*”<sup>50</sup>. Por todo esto, podemos concluir que el *ser-en-sí* solamente es. Y como solamente es, éste no posee sentido alguno por sí mismo, ya que está clausurado a ser algo más. Es decir, es un ser absoluto que no posee tiempo y nada que caracterice a la conciencia. Fatone dice: “*El ser está cerrado en su ser: es; es lo que es y es en sí. Compacto, impenetrable, empastado de sí mismo, sin posibilidad, sin pasado ni futuro, sin pasividad ni actividad, podríamos decir que este ‘ser-en-sí’ de Sartre está condenado a ser*”<sup>51</sup>.

### § 3.2.1.2 El *Ser-para-sí*.

Ahora bien, para desarrollar este tipo de ser nuestro autor dio vida a una *Parte* completa, de un total de *Cuatro Partes*, para caracterizar este particular ser de la conciencia en su texto: *El ser y la nada*. Pero, a pesar de la magnitud de dicho concepto, solamente me referiré a los aspectos generales, ya que gran parte de sus descripciones serán tratadas en los siguientes capítulos.

Sartre habla de *ser-para-sí* para referirse a la conciencia, y al mismo tiempo para diferenciarse de los entes *en-sí*, ya que, como recién mostré, lo *en-sí* es un ser completo sin posibilidad alguna de cambiar su propio ser. Situación totalmente distinta a la conciencia

---

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> Picado, S. (1965). *Jean-Paul Sartre: una filosofía de la libertad*. p. 304.

del hombre. El humano se diferencia de dichos entes por el hecho de poseer un interior, es decir, una conciencia que le otorga la posibilidad de hacer interrogantes sobre uno mismo o sobre el exterior. Así, el humano al ser conciencia no está plantado en el mundo como un existente que está en plenitud de ser, sino que todo lo contrario, el hombre está arrojado en el mundo constituido como una nada, como ya mostré, y al estar vivenciando desde esta nada es que posibilita a preguntarse por sí mismo y por sobre lo que es y por sobre lo que no es. El *ser-para-sí* está en un limbo permanente entre lo que no es y lo que es, pero siempre manteniendo la distancia de que nunca podrá completar su ser o determinar su esencia por completo, ya que el vacío propio de la conciencia estará latente. Nuestro autor dice en todas las *Partes* de su texto fundamental, que el *para-sí*: “*es lo que no es y que no es lo que es*”<sup>52</sup>, siendo así, por lo tanto una definición transversal a lo largo de toda su obra. En otras palabras, el *para-sí* no define nunca su ser y siempre está ad portas del cambio y eso es porque es un ser libre. El hombre existe como libre y con una nada que lo forma y que: “*abarca toda su conciencia y sólo puede decirse de él que es existencia, y no esencia, porque para que pase del no-ser al ser, es necesario que muera*”<sup>53</sup>.

Por último, para culminar este *ser-para-sí* me uniré a las palabras de Eduardo Álvarez sobre la relación necesaria y fundamental que posee dicho ser con el *ser-en-sí*, ya que es parte de una correlación de dependencia, puesto que la conciencia es una contrariedad frente a lo *en-sí*, siendo, así, el polo opuesto o nihilización de éste. De manera que, el valor de lo *en-sí* solo se puede dar gracias y en virtud del *para-sí*, ya que sin conciencia no habría una relación experiencial con el ente absoluto, es decir con los objetos y, así, tampoco habría una relación de conocimiento frente a ellos y ni tampoco en el intento de ir frente a uno mismo como un dirigirse hacia el “interior” que llamamos conciencia<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> Sartre, J. P. (1993). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. pp. 102, 104, 113, 133,151, 166, 217, 247, 296, 320, 328, 387, 500, 589, 598, 638.

<sup>53</sup> Picado, S. (1965). *Jean-Paul Sartre: una filosofía de la libertad*. p. 305.

<sup>54</sup> Álvarez, E. (2008). *La cuestión del sujeto en la fenomenología de Jean Paul Sartre*. p. 18.

### § 3.2.1.3 El Ser-para-otro.

La filosofía ontológica de Sartre se enaltece en el momento de describir el ser propio de la conciencia y uno de esos momentos es el de estar disponible o dispuesto en todo instante al contacto con los otros. Es decir, que la filosofía sartreana también se sustenta en la posición del otro sujeto como un ente que es fundamental para cada conciencia. Y esto no sucede desde la mera necesidad de ir en contra de Husserl y su *ego puro*, sino que es parte de un engranaje, que ya he descrito someramente, que se estructura y confecciona en la medida que cada pieza es fundamental para la otra. Y en esa formación descriptiva de la conciencia es que la presencia y la acción del otro es esencial. Fatone dice: “Yo soy ese yo que otro conoce. La mirada ajena me sorprende, me descubre mi ser, porque ha conseguido tomar un punto de vista sobre mí y eso es lo que yo no puedo hacer”<sup>55</sup>

Ahora bien, en primer lugar, y en base a estas apreciaciones pareciera que el otro es casi un salvador de mí ser o un amigo frente a mi camino, cosa totalmente lejana y absurda, como mostraré a continuación, sino que la disputa y el alejamiento de mi propia conciencia frente a otra es total. Pero aun cuando esa lejanía es latente, el otro es fundamental en mi reconocimiento de ser. Y esto sucede gracias a la propia imposibilidad de conocer mi ser por completo, puesto que mi alcance está a la deriva de lo que yo, como conciencia, conozco de mi propia conciencia, pero esa apreciación es absolutamente limitada. Así, esto se traduce en la necesidad del cómo es que el otro me mira: “necesito del prójimo para captar por completo todas las estructuras de mi ser: el Para-sí remite al Para-otro”<sup>56</sup>. Por lo tanto, la conciencia está dispuesta a dirigirse hacia o frente al otro en todo momento de su vida trascendente.

Además, en segundo lugar, hay que agregar que la conciencia y su disposición hacia el otro se basa en la propia estructura ontológica de esta misma, puesto que la conciencia es siempre conciencia en la medida que sea conciencia de algo, y esa acción de ser conciencia de algo nunca se agota y se detiene. Por lo tanto, desde que nacemos hasta que morimos

---

<sup>55</sup> Fatone, V. (1949). *El existencialismo y la libertad creadora*. p. 105.

<sup>56</sup> Sartre, J. P. (1993). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. pp. 251-252.

somos conciencia de algo. En otras palabras, y como lo expresa Sartre, estamos arrojados en el mundo y a tener experiencias de él. Por consiguiente, la conciencia siempre está siendo trascendente, y en esa trascendencia es que está el otro en todo momento dispuesto a estar presente en mis constantes experiencias. En consecuencia, es una línea continua, desde las propiedades de la conciencia y de las propias condiciones de vida, de que la conciencia esté dirigida hacia el contacto con el otro.

Por último, quiero recalcar, en este primer acercamiento hacia el otro<sup>57</sup>, que la lejanía, en este aspecto, con la fenomenología de Husserl es fundamental y marcada, ya que el otro no es un problema por el cual tuvo que estudiar Sartre por más de 20 años, como sí lo hizo Husserl al preguntarse: cómo es que interactúo con el otro o cómo se conforma o lo configuro en mi conciencia desde mi esfera trascendental. Aquí, la fenomenología ontológica de Sartre, es una filosofía que desde sus cimientos lo trascendente es lo fundamental y el objeto que describe. Por lo que, el otro aparece en la filosofía sartreana como un elemento esencial en la ecuación final, pues sin el otro, y al igual que todos los conceptos que he mencionado, su filosofía se desploma. Asimismo, la nada, la libertad, la responsabilidad, el proyecto, entre otros conceptos están presente en este tipo de ser, ya que, por un lado, una parte de mi ser se conoce gracias al prójimo y, por otro lado, el prójimo es parte de una muralla a la cual no puedo llegar a conocer, es decir, su conciencia. Entonces resulta que, como primer momento, mi nada, como conciencia, está abierta a la posibilidad de agregar otro tipo de caracterización frente a lo que me anuncia el otro sujeto; así, en el caso de la libertad, ésta se ve interrumpida frente al otro, es decir que estoy condenado a estar frente al otro, ya que al estar siempre dirigido en la exterioridad, el otro es parte de mi punto de escape: “*la libertad no es un asunto de dominio, de control o de voluntarismo; desemboca en un fracaso y no en un triunfo, es una ‘condena’. Condena a caer en el Otro*”<sup>58</sup>; y por el lado de la responsabilidad, el otro también forma parte de ese proceder, puesto que cada acción que yo haga el otro está presente en ella aun cuando yo no me dé cuenta de ello. Por todo esto es que la conciencia es *ser-para-otro* dirigida siempre hacia la alteridad.

---

<sup>57</sup> Véase el capítulo: § 3.3 *Conexión con los Otros* y § 3.3.1 *Mirada*.

<sup>58</sup> Vassallo, S. (2006). *La libertad sartreana y el psicoanálisis*. p. 49.

Con esto concluyo la introducción sobre los tipos de ser que habló Sartre en su filosofía. Y así, dar el pie para hablar de la conciencia y sus grados de presentar y a sus características posibles.

### § 3.2.2 Conciencia.

La primera discusión con Husserl que realizó nuestro autor en cuestión está en su texto: *La trascendencia del ego*. Lugar donde aborda diversas temáticas, desde la fenomenología hasta la psicología, pero que ha sido recordado como uno de los primeros y fundamentales momentos de distanciamiento y enemistad entre la fenomenología de Sartre con la fenomenología trascendental husserliana. Y esto se basa porque en dicho texto, Sartre, tiene la finalidad de comenzar a desarrollar una fenomenología que esté dispuesta a ser una filosofía trascendente y no una filosofía trascendental. De manera que, el rol del *ego puro* o esfera trascendental y el actuar de la *epojé fenomenológica* son puestos totalmente en duda.

Ahora bien, cabe mencionar que Sartre tuvo el gran valor y coraje de tomar ciertos matices que fueron trabajados por Husserl en su fenomenología, pero, al mismo tiempo, Sartre confeccionó una fenomenología contraria a ella, es decir, no posicionar al *yo puro* como el centro o eje central de todo mi conocimiento y de todo lo trascendente, sino que estructurar la conciencia desde su propia definición: el ser intencionalidad. Y es en esta nueva perspectiva es que lo relevante fue el alejarse del *cogito* y entrar en una conciencia arrojada al mundo, puesto que si posicionamos a la conciencia como parte de un *ego* que está al trasfondo configurando todo lo que se le presenta como fenómeno solamente se llegará, en voz de Sartre, a la muerte de la propia conciencia. Según Rodríguez este texto y este problema se puede dividir en dos partes: “*En dos partes divide el pensador francés su argumentación. En una primera, razona contra la creencia común de que el yo trascendental se justifica por la necesidad de unidad y de individualidad de la conciencia.*”

*En un segundo momento, objetará que, si ese yo existiera, sería perjudicial, porque implicaría «la muerte de la conciencia»<sup>59</sup>.*

Por consiguiente, ahora, tendré el agrado de presentar, por un lado, ciertos momentos de cercanía, como es el caso de la intencionalidad, que le pertenecen a estos modos o grados de la conciencia que según Sartre se dividen en: *conciencia irrefleja*; *conciencia refleja no tética*; y *conciencia refleja tética*<sup>60</sup>, y al mismo tiempo, por otro lado, mostrar los grandes distanciamientos con los dos conceptos claves de la fenomenología trascendental de Husserl: *epojé* y *ego puro*.

Como primer acercamiento, me referiré a los tres tipos de grados de la conciencia en Sartre, teniendo en cuenta y en memoria lo mencionado anteriormente, en la sección pasada, sobre Husserl, puesto que ahora continuaré con la conversación fenomenológica.

En la filosofía husserliana el posicionamiento del *ego puro* como cimiento de toda constitución de mundo es parte de una esfera trascendental que se accede a través del actuar de la *epojé* del mundo, por lo tanto, Husserl coloca lo trascendental por sobre, y en desmedro, de la actitud natural y de todo lo que implique esa vida no filosófica o reflexiva. En suma, Husserl realiza una fenomenología de la conciencia que tiene como base el actuar del *cogito cartesiano*, debido a que el yo pienso es la primera verdad apodíctica, y cimiento de toda filosofía y de toda ciencia, que encuentro en mi conciencia. Entonces, resulta que el yo no es un objeto exterior a mi conciencia, sino que es lo que genera que mi conciencia pueda dar sentido o estructurar a todo lo trascendente que es llegado a mi conciencia como fenómeno. Ahora bien, en vista de este posicionamiento de superioridad y de lejanía frente al mundo, Sartre quiso descartar por completo esa visión trascendentalista y *egológica* de la fenomenología para así posicionar una fenomenología de la conciencia sin un *ego puro*: “*la originalidad de su aportación filosófica se presenta ya en un primer momento con su concepción no egológica de la conciencia: el sujeto es conciencia, pero no es un Yo. La trascendencia del ego es un texto que se encamina precisamente a elaborar esa nueva concepción, que luego encontramos más desarrollada en El ser y la nada*”<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> Rodríguez, A. (1980). *La fundamentación de la noción de conciencia en Sartre*. p. 63.

<sup>60</sup> Cfr. Sartre, J. P. (1968). *La Trascendencia del Ego*. p. 23.

<sup>61</sup> Álvarez, E. (2008). *La cuestión del sujeto en la fenomenología de Jean Paul Sartre*. pp. 10-11.

De manera que al querer sacar al *cogito* como base apodíctica de mi conciencia, este *cogito* se desplazó y se posicionó, ahora en Sartre, como un mero objeto que se puede definir como la unidad de todas las acciones, estados y cualidades psíquicas de la conciencia. En específico, el *cogito* o yo pienso solamente es un objeto trascendente que se configura como una unidad de todo lo que respecta a lo psíquico. Así, dicho brevemente, este *cogito* descrito por Husserl no tiene ninguna incidencia sobre la conciencia descrita por Sartre.

Ahora bien, ¿Es un mero capricho de Sartre el abandonar al *cogito*, para así no entrar en un trascendentalismo? ¿Si no es el *cogito* la primera apodicticidad y responsable de la conciencia, qué es la conciencia o cómo se define esta misma? Para Sartre la respuesta es rotunda y concisa: la conciencia solamente es definida a partir del concepto de intencionalidad: *“Para Sartre, como ya hemos visto, el yo no es el «propietario» de la conciencia, sino su objeto. Para entender esto conviene tener en cuenta la distinción sartriana entre la conciencia y lo psíquico. Lo psíquico es el plano constituido por el conjunto de los estados, de las acciones y de las cualidades. Pero estos estados, estas acciones y cualidades son también objetos para la conciencia. Por lo tanto, trascendentes a la conciencia. Pues bien, el ego no es más que la unidad de estos trascendentes. «Es unidad de unidades trascendentes y trascendente él mismo». Es algo psíquico”*<sup>62</sup>; Sartre dice: *“Pues bien, es seguro que la fenomenología no tiene necesidad de recurrir a ese yo unificador e individualizante. En efecto, la conciencia se define por la intencionalidad”*<sup>63</sup>. En otras palabras, la conciencia solamente se puede definir como conciencia de algo. Por consiguiente, al ser la conciencia siempre intencionalidad, o sea ser conciencia de algo, ella siempre estuvo, está y estará volcada hacia y en lo trascendente. Así, hablar de una conciencia que está habitada por un yo inmanente es un absurdo y una inhabilitación de la propia conciencia, según Sartre; tampoco está dirigida hacia sí misma, sino que la conciencia siempre está volcada hacia algo que ella no es, puesto que es intencionalidad. Por consiguiente, Sartre concluye que no es necesario llegar a ese yo trascendental que se logra con la *suspensión trascendental*, ya que el actuar de la *epojé* y la consecuencia del yo trascendental son en desmedro y un sinsentido de la conciencia vista como intencionalidad:

---

<sup>62</sup> Rodríguez, A. (1980). *La fundamentación de la noción de conciencia en Sartre*. p. 63.

<sup>63</sup> Sartre, J. P. (1968). *La Trascendencia del Ego*. p. 17.



“El yo trascendental no tiene razón de ser. La conciencia hace posible al yo y no al revés”<sup>64</sup>. Por lo tanto, se concluye de todo esto que el yo no es más que un objeto al cual la conciencia lo hace posible o lo forma como unidad de acciones, estados y cualidades. Es decir, para Sartre el *ego puro* no posee por ningún motivo la relevancia que sí Husserl y Descartes le dieron en su momento.

Así pues, y a partir de lo mencionado, es que Sartre especifica o describe a la conciencia desde distintos grados, siendo el primer grado de la conciencia: *la conciencia irrefleja*, que es la conciencia que actúa o está presente en el mundo de forma inmediata dirigida hacia el objeto. Pues, dicho tipo de conciencia en ningún momento está posicionada sobre sí misma. En otras palabras, la conciencia irrefleja no es una conciencia *tética*, es decir no está referida o no está reflexionando sobre sí, sino que está arrojada hacia lo exterior; hacia lo trascendente. De modo que, en este primer grado de la conciencia se puede apreciar que en ningún momento está la presencia de un yo, puesto que como dice Sartre: “*el Yo del Yo Pienso no es objeto de una evidencia ni apodíctica ni adecuada. No es apodíctica puesto que, al decir Yo, afirmamos mucho más de lo que sabemos. No es adecuada puesto que el yo se presenta como una realidad opaca*”<sup>65</sup>. Por esta razón, y en base a lo recientemente dicho, es que se puede apreciar claramente el distanciamiento entre la filosofía trascendental de Husserl con su conciencia que posee un *ego* constituidor de sentido con la conciencia entendida por Sartre: que es trascendente y que por su propia definición de ser intencionalidad ésta es imposible, y de hecho ocasionaría la muerte de ella, poseer un yo inmanente.

Pero ahora cabe la pregunta, ¿Qué sucede si la conciencia irrefleja, que está evocada al mundo, efectúa un cambio de dirección, como es el caso de Husserl, desde lo natural a lo trascendental y se pregunta por su propio ser? Aun en este caso, de autoconciencia, la propia conciencia sartreana sería intencionalidad, por lo tanto, en ningún caso sería conciencia de sí misma, ya que al definirla como intencionalidad hace referencia perpetua hacia la exterioridad de la conciencia. En otras palabras, no es posible efectuar y posicionar a un yo en la propia conciencia que pregunta y se descubre como una verdad apodíctica como es el caso de Husserl, sino que solamente hará referencia a su estado de ser

---

<sup>64</sup> *Ibid.* p. 19.

<sup>65</sup> *Ibid.* p. 29.

conciencia de algo, y así se remitirá a pensar sobre ese algo que ella refleja. Y es en este cuestionamiento que Sartre desarrolla el segundo grado de la conciencia: conciencia *refleja*, pero *no tética*, puesto que, como acabo de decir, ella no tiene la posibilidad de preguntarse o de reflexionar sobre sí misma, sino que está siempre referida hacia lo pensado: “*Pero ésta (conciencia irrefleja) va siempre acompañada, en segundo lugar, de un percatarse de sí, de un saber reflejo de sí misma que propiamente no es reflexión, puesto que no se objetiva, ya que el objeto le es exterior. Sartre se refiere a ella como conciencia (de) sí, indicando con el paréntesis que no es posicional o tética, sino un mero reflejo: es conciencia refleja, pero no reflexiva (irréfléchie)*”.

Por lo tanto, y en virtud de la reciente cita, es claro que se debe distinguir entre ser una conciencia reflexiva, como es el caso *del cogito* de Husserl, y ser una *conciencia refleja*, como en el caso de Sartre.

Ahora bien ¿Qué es lo que reflexiona, según Husserl, o refleja, según Sartre? Para Husserl, como mostré en la sección anterior, ésta al auto-conocerse se da cuenta de que es un *cogito*, porque al estar todo suspendido solo logra posicionarse como un yo que se auto-pregunta. Por lo tanto es ese *yo puro inmanente* el que está a la base de una subjetividad trascendental frente al mundo fenoménico. Así, por consiguiente, dicha conciencia está fuera de toda actitud natural o trascendente. De ahí que, la conciencia al reflexionar sobre ella misma concluye que es ella una subjetividad trascendental y con un *ego puro* que tiene la virtud de constituir el sentido de los fenómenos de su conciencia. Pero, por otro lado, para nuestro autor francés esto es absurdo, ya que el primer momento o grado, como apreciamos recién, de la conciencia es el ser una conciencia irrefleja y como segundo momento es el ser una conciencia refleja, no de sí misma, sino que de sus recuerdos: “*El pensamiento irreflejo que pasa a ser reflejo sufre un cambio fundamental: la aparición del yo. Para evitar esto Sartre se remite al recuerdo tal y como fue vivido en ese momento, dirigiendo la atención sobre los objetos resucitados no sobre la conciencia. Es aquí donde comprobamos cómo el yo está ausente en la conciencia. Se produce una captación no reflexiva de una conciencia por otra y son los objetos los que se encargan de dar unidad a*

*las conciencias*<sup>66</sup>. De manera que, lo que percata dicha conciencia no es la presencia de un yo como base de todo, como es en el caso de Husserl y su filosofía trascendental, no, lo que percata es la experiencia de objetos o vivencias y como ella, la conciencia, es parte de dichas experiencias, al ser la conciencia consciente de dichas experiencias solamente hace referencia a dichos objetos que le son fenomenizados. Por lo tanto, nuevamente hace alusión a los objetos y no a sí misma. Y como dice Álvarez es ahí donde se: “*juega la distinción reflejante-reflejado*”<sup>67</sup>.

Así, luego de exponer estos dos grados, Sartre nos habla de un posible tercer grado, pero que a fin de cuentas es un modo imposible a desarrollar y es el punto por el cual va dirigida toda su crítica. Este se llama: *conciencia reflexiva tética*, es decir, que es diferente a la anterior porque esta conciencia trata de reflexionar sobre sí misma como conciencia de sí. Situación que realizó Descartes y Husserl, pensadores que dieron por hecho su posible realización y posicionaron a la conciencia como su propio objeto. De ahí que el posicionamiento de un yo fue fundamental en este tipo de conciencia trascendentalista, cosa totalmente contraria para nuestro autor francés, ya que la respuesta sobre cómo es la conciencia o sobre que sucede cuando la conciencia se vuelca sobre sí misma está a la mano: “*toda conciencia irreflexiva, siendo conciencia no-tética de sí misma, deja un recuerdo no-tético que se puede consultar...No es necesario poner a esta conciencia como objeto de reflexión, es necesario que yo dirija mi atención sobre los objetos resucitados*”<sup>68</sup>. Por lo tanto, Sartre concluye que el yo no es una condición de posibilidad y de significación del mundo natural, sino que el yo es una unidad creada a través de la conciencia. Es un objeto trascendente compuesto por el cúmulo de acciones, cualidades y estados de la conciencia. Y al hablar, como lo hace Husserl, de un yo puro solamente se está matando a la conciencia al dividirla con un yo y su definición de ser intencionalidad. Tomaré dos conclusiones de Sartre de las cuatro que sacó de esta primera parte en su texto *La trascendencia del ego*, para reafirmar todo lo mencionado: “*Iro: El Yo es un existente...Se*

---

<sup>66</sup> González, E. (2007) *De la trascendencia del ego al ego trascendental*. Revista de Filosofía *Daimon*. n° 40. pp. 107-118. Recuperado desde: <http://revistas.um.es>. p. 109.

<sup>67</sup> Álvarez, E. (2008). *La cuestión del sujeto en la fenomenología de Jean Paul Sartre*. p. 11.

<sup>68</sup> Sartre, J. P. (1968). *La Trascendencia del Ego*. p. 25.

*da él mismo como trascendente*<sup>69</sup>; “4to:..El contenido cierto del pseudo ‘Cogito’ no es un ‘yo tengo conciencia de esta silla’, sino ‘hay conciencia de esta silla’”<sup>70</sup>.

Por consiguiente, esta fenomenología de lo trascendente es una muestra del fracaso, según Sartre, de la fenomenología trascendental de Husserl, y así, dicha fenomenología sartreana da cabida para definir a la conciencia como impersonal y autónoma<sup>71</sup>. Y además, todo lo mencionado tiene plena conexión con lo ya visto en el *capítulo 3.1*, puesto que al precisar que la conciencia no posee un yo como base, es pertinente enunciar que ésta, la conciencia, es libre y es una nada o vacía, como ya lo he descrito sobre sus finalidades<sup>72</sup>.

En lo que respecta, y concluyendo este primer acercamiento, a la conciencia pensada por Sartre, y asimismo distanciamiento que mantuvo sobre Husserl. Daré paso a la triada que he mostrado en Husserl como base descriptiva para comprender su fenomenología. Con el propósito de analizar si es posible o no el aplicar dicha triada en esta fenomenología herética. Cabe mencionar que a partir de este primer acercamiento hacia la teoría de la conciencia de Sartre pareciera que la enemistad con Husserl es latente, y de hecho en diversos pasajes el autor a refutar siempre es el mismo: Husserl. Por lo que el carácter de lectura herética de esta fenomenología sartreana pareciera que está tomando un tono de afirmación, pero luego veremos que, como es el propósito de esta tesina, la *herejía fenomenológica*, ya sea en la negación del *ego* y de la *epojé*, no es tan potente a la hora de configurar una definición de la conciencia desde conceptos claves, que ambos comparten y, que determinan a la conciencia. En conclusión, el carácter herético va sumado al propósito de conversación fenomenológica, ya que se apreciará que el distanciamiento entre ambos está a la base de una estructura similar o de plena concordancia.

En suma, ya he hablado de los tipos de ser de los existentes, de los objetos y de los humanos o de la conciencia, luego desarrollé un nivel más específico y analicé los grados o modos de la conciencia en su impronta de ser trascendente, y ahora, y manteniendo lo ya mencionado, llevaré hacia otro nivel la discusión sartreana-husserliana: las características

---

<sup>69</sup> *Ibid.* p. 30.

<sup>70</sup> *Ibid.* p. 31.

<sup>71</sup> Cfr. *Ibid.* pp. 32-38.

<sup>72</sup> Para mayor apoyo véase el muy buen trabajo realizado por Eduardo Álvarez en su texto ya citado: (2008). *La cuestión del sujeto en la fenomenología de Jean Paul Sartre*. pp. 10-15.

propias que podrían definir, y asimismo, complementar o no lo ya tratado en esta fenomenología de Sartre sobre la definición de la conciencia. Por lo que, ahora será el tiempo de ver que distancias hay, o acercamientos, en la triada conceptual tratada en la fenomenología trascendental de Husserl con la fenomenología ontológica de Sartre. Con el propósito de efectuar una conversación que logre fomentar la posibilidad, o no, de una lectura herética, pero no tan lejana, por parte de Sartre sobre Husserl.

### § 3.2.2.1 Intencionalidad.

Al introducirse en la fenomenología ontológica de Sartre uno se da cuenta de la gama conceptual que abunda en todo su recorrido, y el lugar de la intencionalidad es sin duda uno de los pilares por el cual cualquier persona se refiere a la definición de conciencia. Ahora bien, no es un concepto deducido por Sartre, sino que es un concepto que ha tenido un largo historial, siendo el autor más relevante de dicha definición Husserl. Definir a la conciencia como intencionalidad es hablar de una conciencia que es siempre conciencia de algo. Y como mostré anteriormente es un concepto transversal en las filosofías y psicologías de todos los autores tratados y a tratar.

Por lo mismo, no es un concepto que este referido en un libro o en ciertos momentos, sino que es el concepto fundamental que fue desarrollado por Sartre a lo largo de toda su vida; al igual que el de libertad. Podemos hacer referencias desde textos tales como: *La trascendencia del ego*, *Lo imaginario*, *Situaciones I*, *El existencialismo es un humanismo*, *El ser y la nada*, entre otros –incluyendo libros literarios, puesto que siempre sus novelas y obras de teatro abordaron sus pensamientos desde una perspectiva vivencial-.

Como ya se vio en la sección de Husserl, la conciencia es definida a partir de la intencionalidad, pero, y siendo la crítica de nuestro autor francés, este concepto tan importante no es el fundamento para generar una fenomenología trascendental, como lo desarrolló Husserl, al efectuar un camino a partir del *ego puro* e incumpliendo la propia definición de la conciencia como intencionalidad. En palabras de Sartre en la filosofía trascendental husserliana: *se dice más de lo que es*. Por lo tanto, para Sartre solo basta con

decir que la conciencia es intencionalidad para obtener una definición perfecta de esta misma. Así, al definir a la conciencia como siendo siempre conciencia de algo nos revela que dicha conciencia desde que nace hasta que muere es una conciencia trascendente, es decir, arrojada hacia la exterioridad; en el mundo: *“Al mismo tiempo la conciencia se a purificado, es clara como un gran viento, nada hay ya en ella, salvo un movimiento para huir, un deslizamiento fuera de sí... pues la conciencia carece de ‘interior’; no es más que el exterior de ella misma y son esa fuga absoluta y esa negativa a ser substancia las que la constituyen como conciencia”*<sup>73</sup>.

Y es por eso, y en base a lo recién mencionado, que al definir a la conciencia a partir del concepto de intencionalidad es que se ratifica, aún más, el carácter ontológico de su fenomenología. Porque al ser la conciencia intencionalidad arrojada en el mundo, necesita de seres distintos a ella a los cuales pueda ser conciencia de ellos.

Así al ser intencionalidad la conciencia refiere en todo instante, por obligación, hacia seres trascendentes. Por lo tanto, se puede deducir dos cosas sobre la importancia de la intencionalidad con respecto a los dos autores tratados: 1. Que la conciencia vista como intencionalidad llevó a Husserl a la fenomenología gnoseológica y así trascendental, y que la propia intencionalidad llevó a Sartre a una fenomenología ontológica, y por lo tanto trascendente. Es por esto, que se expresa la delgada línea que separa una interpretación de otra, ya que por un lado, en Husserl, vemos que la intencionalidad toma el matiz de ser una descripción de los dos momentos claves de dicha relación intencional, como lo son: a. *noesis* y b. *noema*. Y por otro lado, en Sartre, la novedad es seguir al pie de la letra dicha definición, por lo que lo fundamental es ver cómo es que esta conciencia está arrojada hacia algo que ella no es y cómo es que se estructura esos tipos de seres que son fenomenizados en ella: *“Decir que la conciencia es conciencia de algo es decir que debe producirse como revelación revelada de un ser que no es ella misma y que se da como ya existente cuando ella lo revela”*<sup>74</sup>; y 2. Me sumo a lo mencionado por Rodríguez<sup>75</sup>, que propone que del análisis intencional de la conciencia se deduce el carácter primario de toda experiencia y

---

<sup>73</sup> Sartre, J. P. (1960). *Una idea fundamental de la Fenomenología de Husserl: la intencionalidad en El hombre y las cosas (Situaciones I)*, Buenos Aires: Losada.

<sup>74</sup> Sartre, J. P. (1993). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. p. 31.

<sup>75</sup> Cfr. Rodríguez, A. (1980). *La fundamentación de la noción de conciencia en Sartre*. p. 59.

que no es la gnoseológica, sino que la ontológica y existencial, como expresa Sartre, y aún más, da pie para el contacto directo mundano entre entes, resurgiendo, por este análisis necesario, fenomenológicamente hablando, de lo ético y hasta de lo político. Así esta nueva visión fenomenológica de la propia conciencia brinda las herramientas para generar un debate abierto hacia otras áreas de la misma filosofía.

Por otro lado, no se puede obviar que al definir la conciencia como intencionalidad, Sartre, lleva el camino fenomenológico hacia lo que algunos llaman: *La vaciedad de la conciencia*<sup>76</sup> o el *vacío de la conciencia*<sup>77</sup>. Y que tiene plena relación con una de las características propias de la conciencia: el ser una nada. Situación que se entrelaza, puesto que, desde la intencionalidad de nuestro desarrollo fenomenológico en cuestión se llega a la conclusión que la conciencia es una nada y esto sucede por el hecho de que ésta, la conciencia de cada uno, siempre es conciencia de algo que ella no es, o sea está dirigida o volcada por completo hacia su exterioridad, y así en su interior no hay nada determinado o algo que se pueda conocer de forma directa, sino que la conciencia actúa como un mero espejo por el cual refleja lo que sucede en el mundo. En palabras de Sartre: *es una conciencia transparente*, o sea no es opaca. Por consiguiente, se concluye que la conciencia es una nada porque la conciencia es intencionalidad.

Con esto, se suma, que la conciencia rechaza por completo el carácter de substancia como lo analizó Husserl, y asimismo, rechaza poseer un carácter de donador de sentido sobre lo trascendente, sino que la conciencia solo está sobre lo trascendente y no lo determina. Y esto sucede porque los fenómenos y la conciencia están en una experiencia natural de mundo y no desde lo trascendental como sí lo está el *cogito*. Pero, a pesar de todo esto, y en sentido de similitud, la intencionalidad en ambos autores juega un rol particular que se puede traducir como una visión heredada desde Husserl a Sartre, puesto que desde la intencionalidad podemos determinar toda la estructura fenomenológica de la conciencia, ya sea hacia lo trascendental o hacia lo trascendente. En otras palabras, para Husserl como para Sartre siempre el punto de partida de su reflexión es el concepto de intencionalidad.

---

<sup>76</sup> Cfr. *Ibid.* p. 61.

<sup>77</sup> Cfr. Bayarres, M. (Sin fecha). *Conciencia y conocimiento en Sartre*. Sin referencia. p. 4.

En este mismo sentido, y como última apreciación sobre la intencionalidad, es que la conciencia al estar dirigida hacia el exterior en todo momento, ésta, la conciencia, se estructura como una continuidad sin pausas, es decir que la conciencia es emergente de forma inmediata en su relación con el mundo. Y es por esta espontaneidad continua que la conciencia es caracterizada como una conciencia de flujo constante. Por lo tanto, y siguiendo los pasos de Husserl -y como veremos a en la siguiente sección, también fue descrito por James-, la conciencia sartreana es un flujo que no tiene pausa al estar siempre dirigida hacia algo que ella no es; lo que le aparece ella lo refleja. Así, la conciencia sartreana, definida desde la intencionalidad, no es dividida o discontinua, sino que es un flujo constante sin parar de fenómenos de existentes y de experiencias del mundo contingente y que en base a este flujo es que ella misma se va constituyendo o formando<sup>78</sup>: *“Como para Husserl, la conciencia de Sartre es un flujo constante, una corriente de actos significativos, cuyo propio discurrir la va constituyendo como conciencia...es decir no una serie de comienzo de vida consciente...sino una sucesión de experiencias, montadas sobre la base de las experiencias anteriores”*<sup>79</sup>.

Por lo tanto, y para concluir esta primera característica de la conciencia, se presenta a la intencionalidad como un concepto fundamental en el pensamiento husserliano como en el pensamiento sartreano, aunque Sartre haya desarrollado una filosofía tan distante y contraria a Husserl, pero su base fenomenológica es la misma: la intencionalidad. Es así, que la intencionalidad, el punto cero de las problemáticas sobre la caracterización de la conciencia, es absolutamente necesaria comprenderla a la hora de conocer el pensamiento de Husserl y de Sartre. Por otro lado, el carácter herético de Sartre sobre Husserl está marcado por su afán de eliminar el *ego trascendental* de la conciencia, ya que por ella misma, desde su definición de conciencia, podemos estructurar claramente su estadía en el mundo y su perpetua relación con el exterior y así su carácter de libertad propio del humano.

En suma, la propia intencionalidad de la conciencia otorga las herramientas para poder responder, como lo hizo Sartre, a las inquietudes epistemológicas. Puesto que, la intencionalidad tratada por Sartre está en virtud de contraposición al trascendentalismo y en

---

<sup>78</sup> Véase el capítulo ya tratado en Husserl: § 2.2.2 *Constitución* y el próximo § 3.2.2.2 *Constitución*.

<sup>79</sup> Rodríguez, A. (1980). *La fundamentación de la noción de conciencia en Sartre*. p. 57.



favor del realismo. Y, por otro lado, la intencionalidad también da el puntapié inicial sobre el estudio y el análisis ontológico sartreano, ya que desde ella se configura respuestas a las interrogantes como: sobre cuáles son los tipos de seres presentes en el mundo, ya sea los existentes completos, es decir los *en-sí*, como el de la conciencia, que es una nada sin esencia, o sea meramente existencia y que se presenta en dos tipos de ser: *ser-para-sí* y *ser-para-otro*<sup>80</sup>. Con todo esto concluiré con una cita que muy bien resume todo lo dicho por Sartre: *“Toda conciencia es conciencia de algo. Esta definición de la conciencia puede tomarse en dos sentidos distintos: o bien entendemos por ella que la conciencia es constitutiva del ser de su objeto, o bien que la conciencia, en su naturaleza más profunda, es relación a un ser trascendente. Pero la primera aceptación de la fórmula se destruye a sí misma: ser conciencia de algo es estar frente a una presencia plena y concreta que no es la conciencia”*<sup>81</sup>.

### § 3.2.2.2 Constitución.

Para continuar con esta travesía abordaré la segunda descripción que podría recalar en la definición de conciencia. Pues, como se apreció anteriormente, hablar de intencionalidad en Husserl y en Sartre es hablar de conciencia en todo momento. Por lo que la herencia fenomenológica está presente, pero, al mismo tiempo, se debe mantener el carácter herético que claramente está en la fenomenología sartreana. Ahora se debe preguntar ¿Qué constitución podría haber en una conciencia que es libre, que es una nada y es intencionalidad, es decir no un ser trascendental? La respuesta será llevada a una posible lectura que no es más que desarrollar las similitudes con lo expresado en Husserl, en los siguientes sentidos: si es posible una constitución del mismo carácter de lo dicho por Husserl; o más bien es otro tipo de constitución; o no hay una constitución presente en la conciencia sartreana.

---

<sup>80</sup> Véase el capítulo de Bello: I. (1982). *La idea de intencionalidad en Husserl y Sartre*. pp. 4-9.

<sup>81</sup> Sartre, J. P. (1993). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. p. 29.

En primer lugar, se debe percatar que en ningún instante la conciencia descrita por Sartre llega a formarse como constituyente de sentido frente a lo trascendente, sino que siempre se debe mirar a la conciencia como intencionalidad. Por lo tanto, apreciar a la conciencia desde la perspectiva trascendentalista de Husserl es caer en una contradicción que iría contra la propia tesis que presento. Es decir, que en Husserl su fenomenología es parte de una asignación de sentido que le es propia a la conciencia, ya que el camino recorrido desde el *ego puro* hacia lo que es su relación con el exterior, desde lo trascendental, es importante hablar de una constitución. Por lo tanto, la fenomenología de Husserl se transforma, así, en una investigación constitutiva. Ahora, en Sartre de ninguna manera se puede hablar de un camino desde un yo propietario de la conciencia y que configure al mundo que está frente de él, sino que la conciencia siempre, por su condición y características, está sumergida en el mundo y hacia lo que ella no es. Así, para nuestro autor en cuestión las experiencias son siempre trascendentes. Por consiguiente, y como dice Rodríguez, la fenomenología de Sartre se basa en resituar al carácter de constitución, de sustancialidad y de *ego puro* en la conciencia. En resumidas cuentas, al modificar esta fenomenología trascendental por una fenomenología de lo trascendente estos dos últimos términos, sustancialidad y yo puro, son sacados de la conciencia de forma definitiva, pero con respecto a la constitución cabe la posibilidad de desarrollar una conciencia que pudiese estar constituida, recalcando que en ningún caso sería una constitución dadora de sentido<sup>82</sup>. Así, respondemos de forma negativa esta primera interrogante: La fenomenología de Sartre no habla de una constitución del estilo husserliano.

Y es por esta modificación, sobre la constitución, que entraré a ver la segunda posibilidad presentada: ¿será otro tipo de constitución? Desde los mismos escritos de Sartre podemos apreciar la noción de constitución, por lo que pareciera que no es tan descabellado promover una lectura constitutiva en la fenomenología de Sartre. Nuestro autor dice: “*una conciencia no puede ser provocada desde fuera por otra conciencia; ella se constituye a sí misma según su intencionalidad propia*”<sup>83</sup>. Por lo que, al hablar del flujo en la conciencia, siendo siempre libre y una nada, quiere decir que ésta no está frente al mundo como un *en-sí* absoluto, sino que está constantemente, sin interrupción relacionándose con el exterior.

---

<sup>82</sup> Rodríguez, A. (1980). *La fundamentación de la noción de conciencia en Sartre*. pp. 70-71.

<sup>83</sup> Sartre, J. P. (1940). *L'imaginaire*. Paris: Gallimard. p. 140.

En otras palabras, la conciencia al ser un flujo, al igual como lo dice Husserl y lo dirá James, ella misma se va constituyendo a partir de ese flujo. Es por esto que a partir de ese flujo es que perfila esta lectura constitutiva de la conciencia, ya que esta pseudo constitución se da gracias al actuar de la intencionalidad. En resumen, sin la intencionalidad la conciencia no tendría la posibilidad de constituirse a partir de sus diversas experiencias.

Por otro lado, y en base a esta misma constitución, Sartre agrega otro momento de constitución perteneciente a la conciencia, puesto que nuestro autor al hablar del *para-sí* siempre hace referencias al carácter constitutivo que este tiene gracias a su característica de ser una nada. Y esto es, porque al ser un existente sin una esencia que lo determine, su nada o nihilización frente a lo *en-sí* es la estructura que lo constituye como tal: “*Soy presente a esta mesa, a estas sillas, y como tal me constituyo sintéticamente como negación polivalente; pero esta negación puramente interna, en tanto que es negación del ser, está transida por zonas de nada*”<sup>84</sup>.

Entonces, en cualquiera de los dos casos, ya sea por su flujo constante e interrumpido o por su carácter de ser una nihilización es que está la posibilidad de hablar de una conciencia que se constituye por sí misma. Pero a la vez, esta es una lectura que puede ir más allá de lo expresado por Sartre, ya que una teoría del origen de la conciencia estuvo fuera de sus propósitos al enfocarse solamente en la descripción ontológica de la conciencia.

Con todo lo mencionado, puedo concluir, que si se desea leer una visión husserliana del concepto de constitución en el pensamiento sartreano, será una lectura absolutamente errada, ya que el carácter de otorgar sentido y significación a las cosas trascendentes es algo impensado por Sartre. Y esto se debe a que el actuar cotidiano no se va vivenciando desde una constitución constante de cosas o frente a otro sujeto distinto a mí, sino que existe una experiencia o vivencias sin sentido gnoseológico. Por lo cual, la constitución o síntesis husserliana es algo totalmente opuesta a la filosofía de Sartre. En conclusión, este es otra arista donde se aprecia el carácter herético, y en virtud de su disposición hacia una conciencia que se define por ser intencionalidad, libertad y nada es que no está alineado con lo que podemos llamar investigación constitutiva, como sí lo desarrolló Husserl en su

---

<sup>84</sup> Sartre, J. P. (1993). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. p. 220.

fenomenología. Ahora bien, si se piensa en una visión distinta de constitución, como también ocurrió en el caso de la intencionalidad, es posible realizar una lectura de este tipo, puesto que en virtud de la definición transversal de la conciencia: ser una intencionalidad, se van generando instancias que propician una interpretación de constitución por parte de la conciencia, pero que no fue tratada con detalle por nuestro autor: “*No se trata de que su existencia anteceda en el tiempo a la esencia, sino de que es al hilo de la existencia como su esencia se va constituyendo*”<sup>85</sup>. Así, por todo lo dicho, y en respuesta a la última posibilidad de que no hay constitución en Sartre, se debe desechar por completo, puesto que sí se puede estructurar ciertas nociones de constitución dentro de los parámetros propios de la conciencia ya descrita.

### **§ 3.2.2.3 Unidad.**

Ahora, ante este último concepto de la triada en cuestión creo que tendrá el mismo valor, y así, también, los mismos problemas del concepto anterior, puesto que Sartre en su disposición por ir en contra del idealismo está totalmente en contra de toda idea de una conciencia absoluta y por lo tanto, que sea caracterizada como una entidad cerrada y fuera de todo contacto con el exterior de forma directa. Por lo que, pareciera que a la hora de hablar sobre una unidad en la conciencia se estaría muy lejano a lo pensado por nuestro autor. Situación que, por la otra vereda, no sería inapropiado en la fenomenología husserliana, puesto que la unidad, como ya lo he descrito en la sección anterior, es fundamental en su comprensión de la conciencia como flujo permanente de vivencias intencionales que fueron configuradas a partir del posicionamiento de un *ego* constituidor de sentido.

Pero, teniendo en cuenta lo recién comentado en los capítulos anteriores, sobre la intencionalidad y la constitución, la fenomenología ontológica sartreana al estar al alero de la intencionalidad genera ciertos matices que podría estructurarse una conciencia a partir de esta triada. Y, así, el concepto de unidad no sería la excepción, ya que al ser la conciencia

---

<sup>85</sup> Rodríguez, A. (1980). *La fundamentación de la noción de conciencia en Sartre*. p. 60.

siempre un flujo hacia lo trascendente y en lo trascendente, su vida no se ve interrumpida en ningún instante, por lo cual posee un proceso que le es propio, duradero y continuo. Es decir, la conciencia sartreana es una unidad de objetos trascendentes de los cuales ella es conciencia de ellos. En otras palabras, la conciencia en su estado fundamental de trascendencia está generando, al mismo tiempo, un estado de auto constitución, como se vio en el capítulo anterior, y un proceso de unidad. Esto es un proceso que Rodríguez llama: *Emergencia de la conciencia*<sup>86</sup>. Y se basa en que la conciencia es una continuidad sin reparos ni cortes ni nada que la detenga, exceptuando la muerte de ella. Por lo tanto, y como he mostrado a lo largo de toda esta sección, la intencionalidad sartreana es un punto fundamental y central en toda su fenomenología. Al afirmar la intencionalidad se afirma el carácter emergente de la conciencia, es decir su carácter de estar referido hacia algo que ella no le es inherente pero que le es necesaria. Sartre dice: “*Una conciencia que dejase de ser conciencia de algo dejaría al mismo tiempo de existir*”<sup>87</sup>.

Así, se agrega que la conciencia le es necesaria y fundamental la presencia de lo trascendente, porque sin un objeto al cual ser conciencia, ésta acabaría por morir. Es decir, que la conciencia es, a lo largo de su existencia, siempre referida hacia el exterior, y esa referencia se construye en una unidad en base a sus objetos, de los cuales al querer tratar de auto-conocerse, solamente puede evocar recuerdos de dichos objetos o experiencias. Por lo cual, su proceso está en confección gracias y por lo trascendente: “*Sería vano imaginar que la conciencia pudiera existir sin lo dado: sería entonces conciencia (de) sí misma como conciencia de nada, es decir, la nada absoluta*”<sup>88</sup>. De ahí que, la movilidad constante de la conciencia no impide que esta sea una unidad, sino que todo lo contrario, la promueve.

Por otro lado, no estoy hablando de un poder unificador sobre los otros objetos, como se desarrolló en Husserl, sino que acá meramente se está viendo una pura unificación, y no dos como en Husserl, puesto que se prioriza en todo momento el carácter de la conciencia y el cómo es este tipo de *ser-para-sí* y *ser-para-otro*. Por lo que, en ningún instante se habla de una constitución o unificación de los objetos concientizados, ya que ellos son existentes con un ser particular que cada conciencia no lo altera ni lo configura,

---

<sup>86</sup> *Ibid.* pp. 57-59.

<sup>87</sup> Sartre, J. P. (1940). *L'imaginaire*. Paris: Gallimard. p. 232.

<sup>88</sup> Sartre, J. P. (1993). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. p. 589.

sino que solamente lo experimenta en una unidad constante y que le es propia gracias a esa espontaneidad continua.

En resumidas cuentas, de los tres conceptos tratados, se puede concluir que Sartre niega por completo la presencia de un yo propietario de ella, y que solamente la conciencia se puede definir a partir de ser intencionalidad. Y que, a la vez, no quita por ningún motivo estructurar una conciencia desde esta lectura de triada: intencionalidad; constitución; unidad. Los procesos se dan -aun cuando sean las fenomenologías de Husserl y Sartre tan opuestas-, con grados de similitud y de referencia que componen una estructura de conciencia cercana. Por lo cual, el carácter herético de Sartre está al alero de su visión existencialista y ontológica, pero a la hora de describir y estructurar la conciencia posee muchos conceptos claves husserlianos que por motivos filosóficos desde su perspectiva son absolutamente viables. Pero con la salvedad de que en el momento de configurar dicha descripción de la conciencia existe una infinitud de conceptos y pensamientos que hacen muy claro la noción herética de Sartre y contraria a Husserl. Y, creo haberlo mostrado desde el primer momento, es decir desde las finalidades de cada uno.

Pero para seguir aumentado esta conversación fenomenológica quedará como último capítulo a tratar: qué es lo que sucede con la visión intersubjetiva sartreana y cómo ésta se diferencia de la husserliana.

### **§ 3.3 Conexión con los Otros.**

Para comenzar este último capítulo, de la presente sección, creo pertinente decir que este es uno de los momentos más importantes en el pensamiento sartreano, puesto que en su disposición de explicitar una fenomenología de lo trascendente, y así ir en contra de toda una tradición fenomenológica trascendental como la husserliana, realizó un trabajo majestuoso en el campo literario. Y esto se ve graficado en sus diversos textos, ya sean narrativos como teatrales, que como tema a desarrollar siempre está marcado por el encuentro de un humano o de una conciencia frente o con otro humano o conciencia. Por lo que, efectuar un análisis fenomenológico, o una investigación sobre la importancia de este

tipo de exploración fenomenológica en su literatura sería algo sumamente fructífero, ya que textos como *A puertas cerradas*, *Las moscas*, *La náusea*, entre otros<sup>89</sup>, está explícitamente e implícitamente un pensamiento cargado por la necesidad de promover una filosofía que demuestre un sentimiento de existencia y de una propuesta a la cual se puede llevar a cabo, basándose plenamente en el sentido existencialista y ontológico que he descrito con anterioridad.

En suma a esto, agrego que el pensamiento sartreano, en referencia a este tema, tiene muy incorporado el describir cada encuentro a partir de diversos síntomas o sentimientos o actitudes propias de la conciencia como: el desconcierto, el temor y la incomodidad. Por lo que, no resulta problemático leer continuamente reacciones absurdas en sus diversos diálogos, narrativos y teatrales, que, según nuestro autor, van relacionadas con el resultado de cada vivencia intersubjetiva. Es decir, que a la hora de realizar un análisis o de exponer un acercamiento o conexión entre humanos la disputa y la insatisfacción será común y hasta normalizado en las historias sartreanas. Y es por esto que su literatura y su fenomenología van muy de la mano. Aguirre dice: “*Pero tanto la comodidad del habitar como el dominio que brota del pensar encuentran un desafío radical ante la presencia del otro... Los encuentros narrados por Sartre dan cuenta de motivos psicológicos que impiden una relación neutral con el otro*”<sup>90</sup>. Y como dice Sartre en su texto *A puertas cerradas*: “*Así que esto es el infierno. Nunca lo hubiera creído... ¿Recordáis?: el azufre, la hoguera, la parrilla... ¡Ah! Qué broma. No hay necesidad de parrillas; el infierno son los otros*”<sup>91</sup>.

Con estos primeros atisbos se puede apreciar, que nuestro autor en cuestión está en una posición absolutamente contraria a lo efectuado por Husserl, ya que la fenomenología trascendental está dispuesta hacia otros fines absolutamente diferentes, es decir, que la fenomenología husserliana está inmersa en una esfera que predomina las interrogantes epistemológicas más que el tipo de encuentro, ya sea emocional o sentimental por parte de un sujeto frente a otro. Nuestro autor alemán dispuso una visión completamente teórica que

---

<sup>89</sup> Véase el buen trabajo realizado por J. C. Aguirre en su texto: (2013). *El infierno son los otros: Aproximaciones a la cuestión del otro en Sartre y Levinas*. Revista Alpha. n° 37. pp. 225-236. ISSN: 0716-4254.

<sup>90</sup> *Ibid.* p. 226.

<sup>91</sup> Sartre, J. P. (2005). *A puertas cerrada*. Argentina: Losada. p. 55.

estaba muy distante a lo que podría efectuarse en el día a día. Situación que muy bien quiso superar Sartre, ya que, para él, el sentido epistemológico o de configuración de sentido está en un segundo plano, pues las relaciones ontológicas ocupan las primeras preguntas y dudas a solucionar. Es por esto, que si se desea hablar de relaciones intersubjetivas se debe estar presente lo analizado por Sartre y su *ser-para-otro*, ya que la conciencia nunca es dejada de lado, sino que siempre va a ser el objetivo a responder.

En suma, Sartre para no caer en el idealismo husserliano rechazo por completo la presencia de un *ego* propietario de la conciencia, por lo que a partir de esta lejanía es que estructuró su fenomenología. Por consiguiente, para abordar la temática de intersubjetividad le es necesario mantener dichos pensamientos y configurar una teoría a partir de conceptos que ya he mostrado: intencionalidad, libertad y responsabilidad. En otras palabras, la intersubjetividad sartreana no es un modelo que tuvo muchos problemas a desarrollar, sino que es parte de los distintos momentos de su pensamiento. Así, no es un problema la conexión con los otros, sino que todo lo contrario, es la culminación y la demostración de un pensamiento herético frente a lo dicho por Husserl: “*la significación de ‘prójimo’ no puede provenir de la experiencia ni de un razonamiento por analogía operado con ocasión de la experiencia*”<sup>92</sup>. Y es por esto, que al igual que Husserl, dedicó el doble de páginas, para retratar este tipo de intersubjetividad, en su texto fundamental: *El ser y la nada*<sup>93</sup>.

Nuestro autor en este presente tópico comienza, y que será nuestro tema central a tratar, por la interrogación de la existencia del otro. Ya que para definir si es posible o no una relación frente al otro se debe conocer sobre su existencia. Por lo que, no basta por darlo por hecho -como lo hace las investigaciones psicologías- o por darle sentido a partir de mi propia conciencia -como la fenomenología trascendental de Husserl-, sino de apropiarse de la pregunta y desarrollarla<sup>94</sup>. Así es cómo comienza Sartre a preguntarse por la existencia del prójimo, cuestión absolutamente necesaria para dicha teoría.

---

<sup>92</sup> Sartre, J. P. (1993). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. p. 262.

<sup>93</sup> Tercera parte. *El para-otro*, que consta de tres capítulos: I. *La existencia del prójimo*; II. *El cuerpo*; y III. *Las relaciones concretas con el prójimo*, con un total de casi 250 páginas. pp. 250-458.

<sup>94</sup> Cfr. *Ibid.* pp. 252-256.



Así, Sartre al preguntarse por el prójimo llega a la conclusión de que él, el prójimo, es una unidad sintética presente en el exterior pero es distante o diferente a mí ser, por lo que su existencia o su presente frente a mí no depende de mí en ningún momento, ya que el conocimiento que puedo tener de él es meramente lo que refleja en mi experiencia o vivencia intencional frente a él, no va más allá que eso, puedo estructurarlo a partir de una comparación con mi propia estancia mundana, pero hay algo de él que se me escapa, que no puedo determinar en mi actitud cognoscitiva. Por lo tanto, como primer momento, el otro es un fenómeno que remite a otras cosas o a otros fenómenos y que su proceder o sentir está de la mano en el mismo grado a como me afectan a mí: *“El prójimo es un fenómeno que remite a otros fenómenos: a una cólera-fenómeno que él siente contra mí...que lo que tomo en consideración en el prójimo no es nada más que lo que encuentro en mí mismo”*<sup>95</sup>; como segundo momento se puede decir que el prójimo es una estructura determinada fuera de mi conciencia, puesto que es parte del exterior pero que es una aparición determinada o formada con procesos independientes a mí, como el ejemplo de su cólera: *“la aparición del prójimo en mi experiencia se manifiesta por la presencia de formas organizadas...remiten a una unidad organizadora que se sitúa por principio fuera de nuestra experiencia”*<sup>96</sup>; así llegamos, en tercer lugar, a que ese prójimo que está fuera de mi alcance tiene la facultad y posibilidad de poder organizar, estructurar y determinar mi experiencia, puesto que puede utilizarme como un objeto dentro de su campo experiencial, dejándome fuera de un proceso que no puedo vivenciar en primera persona: *“El prójimo, en cuanto unidad sintética de sus experiencias y en cuanto voluntad lo mismo que como pasión, viene a organizar mi experiencia”*<sup>97</sup>. Por lo tanto, con estos momentos se vivencia que estoy frente a un universo que está totalmente fuera de mi alcance.

En suma, son tres momentos iniciales que muestran al prójimo como parte de un posicionamiento fuera de mi posibilidad, de mi experiencia y que yo no puedo conocer o alcanzar por completo, como sí puedo conocer a una piedra. Es decir, sus interacciones y sus estructuras les son propias a él, desde su subjetividad y todo lo que a él le sucede es parte de un campo fuera mi alcance que yo no puedo penetrar: *“el prójimo no es, en mi*

---

<sup>95</sup> *Ibid.* p. 255.

<sup>96</sup> *Ibidem.*

<sup>97</sup> *Ibidem.*

*experiencia, un fenómeno que remite a mi experiencia, sino que se refiere por principio a fenómenos situados fuera de toda experiencia posible para mí*<sup>98</sup>.

En conclusión puedo decir, que el otro sujeto existe, y que yo me doy cuenta de eso en la medida que tengo una relación y conciencia de estar en una relación que me desborda y que no puede estar, por esto, dentro de mi experiencia. En otras palabras la existencia del otro está basada en lo que yo no puedo conocer por medio de mi propia vivencia trascendente. Y asimismo, también se suma la posibilidad y disponibilidad a que yo me convierta en un objeto totalmente determinado por el otro sujeto y que ese conocimiento no me pertenezca y que no sea parte de mi propia naturaleza. Sartre concluye: *“me ocupo de una serie de fenómenos (del otro) que, por principio, no podrán ser jamás accesibles a mi intuición y, por consiguiente, sobrepaso los derechos de mi conocimiento...el prójimo es una ausencia, escapa a la naturaleza”*<sup>99</sup>.

De manera que, si hablamos sobre la relación entre mi conciencia con el otro, en primer lugar, estamos hablando de un distanciamiento que es crucial para la fenomenología sartreana, ya que expone, en este primer momento, la imposibilidad de mostrar al otro como un inexistente y como un mero fenómeno de mi conciencia que puedo estructurar a partir de mi poder de unificación y de constitución, como lo dice Husserl. Al contrario, dicha relación intersubjetiva muestra la existencia del prójimo que está fuera de mi experiencia que puedo vivir en primera persona y, al mismo tiempo, muestra como dicha vivencia del prójimo está absolutamente fuera de mi alcance. Así, en segundo lugar, se está hablando de una relación de dos existentes que están totalmente alejados uno de otro y que cada uno va configurando y experimentando sus vivencias. En otras palabras, el prójimo es un sujeto externo a mí y a mi vida intencional y que rompe mis posibilidades y mi libertad, ya que hay algo en él que yo no puedo conocer, que yo no puedo acceder y que no es parte de mi naturaleza, sino que es algo extraño fuera de mi alcance y que coloca una barrera en mi experiencia mundana: *“Los otros tratan siempre de dominarnos, de hacernos perder nuestra libertad y esto nos obliga a vivir siempre a la defensiva”*<sup>100</sup>. De manera que, en tercer lugar, el otro me afecta y, a la vez, determina proceso que yo no puedo conocer de él

---

<sup>98</sup> *Ibid.* p. 257.

<sup>99</sup> *Ibidem.*

<sup>100</sup> Picado, S. (1965). *Jean-Paul Sartre: una filosofía de la libertad*. p. 307.

y que yo puedo conocer sobre mí. Es decir, aquí se juega un concepto fundamental en dicha intersubjetividad: *la vergüenza y la mirada*. En palabras de Sartre: “*el prójimo es el mediador indispensable entre yo y yo mismo: tengo vergüenza de mí tal como me aparezco al prójimo*”<sup>101</sup>.

Así, a partir de dicho análisis es que entramos en la vergüenza como un modo de conocimiento de un sector de mí ser que yo no puedo acceder desde de mi propio auto-conocimiento, sino que solamente se puede llegar a partir de la existencia de este otro mundo experiencial que me es lejano y que está fuera de mi alcance, pero que me ayuda a reconocer algo que yo no conocía. En conclusión, la vergüenza da un momento al cual debo acceder si quiero conocer cosas que no se pueden conocer a solas. Por lo que solo puedo tener vergüenza si estoy frente a otro sujeto, ya que no puedo tener vergüenza frente a mí mismo: “*la vergüenza es, por naturaleza, reconocimiento. Reconozco que soy como el prójimo me ve... Así, el prójimo no solamente me ha revelado lo que yo soy, sino que me ha constituido según un tipo de ser nuevo que debe soportar cualificaciones nuevas*”<sup>102</sup>.

Por consiguiente, por un lado, en la filosofía sartreana se puede hablar sin problemas de una existencia del prójimo, ya que, en tanto que está fuera de mi alcance de mi experiencia, puedo descubrir una relación viable entre existentes. Aun cuando dicha relación sea de conocimiento mutuo y de objetivación mutua, ya que si yo coloco al otro como objeto, el otro me coloca a mí como objeto, pero cada sujeto no puede acceder a lo que es la conciencia del otro, es decir a su experiencias. Y, por otro lado, el prójimo es necesario para mí y para mi auto-conocimiento, ya que sin él no me puedo reconocer, puesto que la vergüenza, como móvil de mi auto-conocimiento, solamente se da en la presencia del otro. Ahora bien, toda la fenomenología de la intersubjetividad sartreana posee otro concepto particular y fundamental que va de la mano en todo instante con el concepto de vergüenza, y este es el concepto de: *la mirada*, ya que es una acción que nos ayuda a complementar toda esta relación tormentosa pero necesaria. Y que veré a continuación.

---

<sup>101</sup> Sartre, J. P. (1993). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. p. 251.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

### § 3.3.1 Mirada.

En la decisión de posicionar en la conciencia la posibilidad de relación con el otro, es decir: *ser-para-otro*, hay diversos momentos que estructuran esta relación tan tormentosa, como recién lo expresé. Pero, es, en este mismo aspecto, que el otro es vivenciado desde una captación, y esta es el accionar de la mirada.

Mirada que brinda, en primer lugar, las herramientas para que uno, como sujeto, pueda tener relación frente al otro, y así poder conocerlo y tener una experiencia con él. Situación que nos inunda de problemáticas, ya que en esa disposición de conocimiento entramos en un vacío o una clausura que no puedo conocer y, como ya mencioné, es imposible estructurarlo en mi experiencia: *“el objeto-hombre y el objeto-césped tiene un carácter particular: me es dada a la vez íntegra, ya que está ahí en el mundo, como un objeto que puedo conocer...y a la vez me escapa íntegramente...Es como un trasfondo de las cosas que me escapa por principio”*<sup>103</sup>; En otras palabras: *“La aparición del prójimo en el mundo corresponde, pues, a un deslizamiento coagulado de todo el universo”*<sup>104</sup>.

Por otro lado, también, la mirada, brinda la oportunidad de que yo, como objeto para un sujeto, sea determinado por otro, y convirtiéndome en un mero objeto de su horizonte. Pero esto no es todo, sino que también, da la oportunidad de que yo me conozca y me reconozca como soy, ya que con la mirada del otro se producen en mí sentimientos que calan hondo, como es el sentir vergüenza frente a otro. Es una vivencia que no es sentida en soledad, ya que es imposible tener vergüenza de uno mismo, pero si florece ante la presencia de otro. Por lo cual, la vergüenza es algo que está fuera de mis posibilidades de controlar, sino que simplemente se da. Así la vergüenza es una estructura importante de mi conciencia que solo puedo adquirir frente a la mirada de un prójimo: *“no puedo poner en relación lo que soy en la intimidad sin distancia, sin retroceso, sin perspectiva, del para-sí, con ese ser injustificable y en-sí que soy para otro”*<sup>105</sup>. La alteridad marca su posición desde una mirada que me penetra. Por consiguiente, la mirada está dentro de un quehacer

---

<sup>103</sup> *Ibid.* p. 283.

<sup>104</sup> *Ibid.* p. 284.

<sup>105</sup> *Ibid.* p. 251.

ontológico que me brindará un reconocimiento necesario, puesto que, ésta no se presenta en un orden reflexivo, sino que en un orden de una conciencia con intencionalidad arrojada en el mundo frente a otros.

Es por todo esto que la mirada es fundamental, ya que brinda la instancia de conocimiento del mundo y de un otro, pero al mismo tiempo, uno como sujeto, al darse cuenta de que es mirado se genera un proceso que me es absolutamente lejano y fuera de mi vivencia. Y que es darse cuenta de que otro sujeto está mirando mi presencia, por lo que es algo fuera de mi propia vida, pero que a la vez se está refiriendo sobre mí. Sartre dice: “*Así, la mirada es ante todo un intermediario que remite de mí a mí mismo*”<sup>106</sup>. La mirada genera un impacto en mí que hasta se puede traducir en un sentir miedo o terror de mi propia libertad. Así la vergüenza y el miedo son partes de sentimientos que genera la mirada y que éstos pueden provocar en mí estados anímicos que no puedo controlar y que me hacen conocer la presencia de un otro sujeto distinto a mí, pero que éste es, así, alguien que no puedo conocer por completo, sin que se me escapa y que hace peligrar mi propia vida: “*La vergüenza o el orgullo me revelan la mirada del prójimo, y a mí mismo en el extremo de esa mirada; me hacen vivir, no conocer, la situación de mirado*”<sup>107</sup>

En conclusión puedo determinar que “*el otro, como mirada, no es sino eso: mi trascendencia trascendida*”<sup>108</sup>. Con el valor de la mirada se produce un proceso que es bilateral. Por un lado me da la posibilidad de conocer y de auto-conocerme a partir del otro, y por otro lado genera la instancia de comprobar que el prójimo es un existente que está absolutamente inaccesible a mi experiencia y que es algo que puede provocar en mí momentos que escapan de mí ser que yo conozco a solas. Por lo tanto, se aprecia que Sartre no duda, en ningún momento, la presencia del otro como existente, sino que el otro en todo instante será presentado, en su fenomenología, como un ente al cual es necesario la comunicación y la relación.

Por otro lado Husserl se ve obligado a efectuar un estudio minucioso del encuentro entre mi conciencia trascendental y la presencia de otro, pero siempre manteniendo la

---

<sup>106</sup> *Ibid.* p. 287.

<sup>107</sup> *Ibid.* p. 288.

<sup>108</sup> *Ibid.* p. 291.

lejanía pertinente del caso. Es decir, que cada filosofía, desde sus investigaciones intencionales transmiten reflexiones intersubjetivas. Ahora, el valor está puesto en que la disposición sartreana, es un posicionamiento de inclusión constante en la vida humana frente al otro, cosa que para Husserl se ve dificultado, pero no así despreciado. Por lo que se debe mantener los propósitos y aventuras de cada autor. Es decir, que no se debe despreciar el trascendentalismo husserliano por el hecho de tener más complicaciones a la hora de realizar este análisis intersubjetivo, sino que se debe admirar por querer siempre dar respuestas a uno de las relaciones más complejas que tiene cada humano; por el lado de Sartre dar cabida a que su fenomenología está dispuesta y dirigida a enfrentar esa relación tan necesaria, y así brindar las herramientas para dictaminar, por un lado, al prójimo como un existencias sin excusas y, por otro lado, tomarlo como un existente que es absolutamente necesario para mi propio ser.

Con esto concluyo este acercamiento y discusión intra-fenomenológica entre Husserl y Sartre, puesto que creo que se ha demostrado que la fenomenología sartreana se puede leer desde una herejía fenomenológica, pero al mismo tiempo da pie para realizar una lectura cercana y hereditaria desde la fenomenología trascendental husserliana. Estos dos autores tan relevantes en el siglo XX, no pueden ser posicionados como meros oponentes, sino que se debe dar inicio a una disposición por la conversación y por configurar una visión amena con respecto a la conciencia del *ego* y a la conciencia frente a otros. Lectura que está abierta a seguir mejorándose y a seguir debatiéndose.

Ahora, me compete seguir expandiendo la lectura fenomenológica, y preguntarse si es posible o no, el llevar a la fenomenología husserliana como parte de un camino pre-fenomenológico que fue llevado, implícitamente por William James, y ver cómo es que nuestros tres autores en cuestión son partes de una descripción de la conciencia y de la relación con otros sujetos, y que así puedan ser llevados a una visión amena entre todos.

**Sección § 4. William James. Una lectura Pre-  
fenomenológica.**

## § 4.1 Finalidades de su Psicología Introspectiva.

La fenomenología trascendental de Husserl y la fenomenología ontológica de Sartre han tenido un sinfín de momentos que figuran procesos de lejanías y de controversias. Situaciones de lejanías que se vivencian en el propio propósito sartreano en llevar a la fenomenología hacia el verdadero sentido que, según él, debería haber tenido el estudio fenomenológico. Puesto que el asunto en cuestión no fue efectuar una teoría gnoseológica que tenga como punto cero al *ego puro* como configurador de sentido y de significado sobre la vida trascendente, como lo efectuó Husserl, sino que lo relevante y lo ha reflexionar es el carácter de trascendente, como tal, que por medio de la misma definición de conciencia lleva a la filosofía a analizar sobre el contacto mundano que se vivencia o se experimenta día a día, con las cosas y con los otros sujetos. Es por esto, que es preciso el diagnóstico de modificar los propósitos de la fenomenología y llevarla hacia otras áreas de la propia filosofía. Aún más, Sartre llevó a la fenomenología como una contestación hacia los problemas psicológicos de su época, por lo que el trayecto de modificación fenomenológica no se puede discutir<sup>1</sup>.

Ahora bien, tampoco se puede poner en cuestión sobre la propia necesidad de Husserl de hacer de la fenomenología una ciencia universal. Y al ser una ciencia universal y madre de todas las ciencias era necesario poseer una respuesta clara frente a ciencias, que para él eran solamente ciencias naturales y no así trascendentales, como sí lo era la fenomenología<sup>2</sup>. Es decir, que desde el origen de la fenomenología se dio la necesidad de hacer un frente a áreas como la psicología<sup>3</sup>. Y es por esto, que creo pertinente que la última sección de la presente tesina tenga el valor de ver cómo es que se puede realizar un acercamiento o no desde la fenomenología hacia la psicología o desde la psicología hacia la fenomenología.

Como recién mencioné, esto no es un capricho de efectuar una inter-disciplinas a ciegas, sino que la historia filosófica fenomenológica se ha formado a partir de este cruce

---

<sup>1</sup> Véase el capítulo: § 3.1. *Finalidades de su Filosofía Ontológica-Existencialista.*

<sup>2</sup> Véase el capítulo: § 2.1 *Finalidades de su Filosofía Fenomenología Trascendental.*

<sup>3</sup> Véase los capítulos de Husserl y de Sartre: § 2.1.3 *Sobre la Psicología* y § 3.1.4 *Sobre la Psicología* respectivamente.



de disciplinas. Y esto es evidente al momento de realizar un estudio histórico, y filosófico, sobre las bases intelectuales por las cuales Husserl fue configurando su pensar filosófico y fenomenológico, ya que el nombre de Franz Brentano saldrá a la luz en todo instante, como ya lo he mencionado. Por lo cual, la disposición siempre ha estado, por parte de la fenomenología, en efectuar un diálogo con la finalidad de acrecentar las características de la conciencia, siendo uno de los tópicos por el cual ambas disciplinas se desviven.

Por consiguiente, y para empezar la discusión, James será visto desde la perspectiva por la cual se quiere promover una posible, o no, lectura fenomenológica por parte de su psicología introspectiva -y no así su filosofía que estuvo marcada por su afán pragmático-. Pero no es una lectura fenomenológica marcada, como la husserliana o la sartreana, sino que es una lectura que pueda ser vista como una *pre-fenomenología*. Es decir, ser parte de los cimientos a los cuales Husserl lo motivó a confeccionar las características de la conciencia vista como: intencionalidad, con constitución y con unidad, como he estado presentado en las dos secciones anteriores. Y así mismo, derivar conceptos tales como: flujo, horizonte, asociación, entre otros. De manera que, será necesario ver si a partir de lo dicho por James en su texto: *Principios de psicología* se pueda sacar conclusiones positivas o no de esta lectura *pre-fenomenología*, de la cual también está presente, con mucha importancia, Franz Brentano y su concepto de intencionalidad que es absolutamente necesario y trascendental en toda la fenomenología<sup>4</sup>.

En primer lugar, la psicología de James fue una psicología introspectiva a partir de su texto: *Principios de psicología*, de los años 1890-1891. Lugar donde están presentes todas sus teorías psicológicas, y que son sustentadas desde, una visión psicológica, fisiológica y filosófica<sup>5</sup>. Así James comienza su texto a partir de la definición de la psicología y que en su capítulo: I. *El campo de la psicología*, expresa qué entiende por psicología y qué es lo que va a tratar en dicho texto tan voluminoso<sup>6</sup>. Por consiguiente, en

---

<sup>4</sup> Véase el próximo capítulo: § 4.1.1 *Cercanías con la Psicología de Brentano*.

<sup>5</sup> Véase la introducción hecha por George A. Miller, que muy claramente hace hincapié en estos tres tipos de estudios que se aprecian desde el capítulo I hasta el final. James, W. (1994). *Principios de Psicología*. México: Fondo de Cultura Económica. pp. XI-XXI.

<sup>6</sup> James no realizó un texto al cual solamente hace referencia sobre el tipo de psicología que quería promover, sino que sus adversarios, de los cuales quiso inhabilitar, son parte importante de toda la obra. Oponentes que se dividían en los espiritualistas: que veían a la conciencia como un yo trascendental; y los asociacionistas

dicho lugar, se enfoca en hablar de una psicología como una ciencia natural que estudia todo lo que tiene que ver con la mente o la conciencia: “*La psicología es la ciencia de la Vida Mental, tanto, en sus fenómenos como en sus condiciones*”<sup>7</sup>.

Y es por esto que le es pertinente analizar, ya sea, sobre los fenómenos y, por otro lado, sobre los actos por los cuales la mente tiene dichos fenómenos. Ahora bien, los fenómenos los define como un cúmulo de cosas: sensaciones, deseos, razonamientos, que provocan en la conciencia ciertas impresiones y que mueven por completo la atención de dicho observador. Es decir, que la atención del humano que vive tiene que ver con las cosas que a él lo mueven o le interesan. Por lo tanto, hay fenómenos en la instancia que uno tenga un propósito determinado y del cual esté efectuando ciertas acciones como medios para cumplir su finalidad. Y es ahí donde, en referencia a los fenómenos y a los estados, es que aparece la psicología como una ciencia que los estudia<sup>8</sup>. Por lo que, las condiciones de este proceso son para la psicología el estudio de la vida mental o conciencia: “*Es evidente, pues, que la facultad no existe de un modo absoluto, sino que trabaja bajo ciertas condiciones; entonces, la tarea más interesante del psicólogo no es otra que la indagación de estas condiciones*”<sup>9</sup>. De manera que, el estudio de los fenómenos y de las condiciones de fenómenos se puede hacer un símil con la futura fenomenología que Husserl iba a promover. Pero, hay que hacer la salvedad que ambos estructuran sus conceptos a partir de finalidades que eran muy distantes. Aun así, el estudio fenoménico es un proceso que ambos no rechazan, sino que todo lo contrario, es el objeto a estudiar como perteneciente a una conciencia que posee vivencias constantes de un mundo que le es presente.

Por lo que, esta psicología jamesiana estará promovida por la reflexión sobre el interior del pensamiento, puesto que su propósito será el contestar, desde esta introspección las acciones que realiza el humano en el exterior y que, como mostraré pronto, cómo el humano se caracteriza por ser siempre un flujo de conciencia que constantemente va introduciendo fenómenos nuevos.

---

que hablaban de la conciencia como un cúmulo de asociacionistas y que de todas ellas, como conclusión aparece un yo.

<sup>7</sup> James, W. (1994). *Principios de Psicología*. p. 5.

<sup>8</sup> Cfr. *Ibid.* p. 5, p. 10. y p. 12.

<sup>9</sup> *Ibid.* p. 6.

Ahora, en segundo lugar, me centraré en ese título de ser psicología introspectiva, ya que es el modelo de investigación en el que creyó y estimo ser el más óptimo para estudiar la conciencia. Este estudio introspectivo tiene conexión con lo que sucede en el interior de la conciencia y desde allí, desde ese auto-conocerse, realizar una comprensión, en primer lugar sobre las condiciones de la conciencia, y así, en segundo lugar, sobre los actos exteriores de las acciones o conductas humanas: “*A la observación introspectiva debemos atenernos primera y principalmente y siempre. La palabra introspección casi no necesita definición; significa, por supuesto escudriñar dentro de nuestra mente y dar cuenta de lo que descubrimos en ella. Todo el mundo está de acuerdo en que allí descubrimos estados de conciencia*”<sup>10</sup>. En otras palabras, lo relevante es centrarse sobre la vida subjetiva propia de cada humano, o sea sobre la conciencia y sus funciones que en todo momento son acciones desarrollándose. Para que así se siga con el análisis de las emociones o del proceder del hombre en su cotidiano vivir.

Por lo cual, al hablar de introspección se habla de un análisis sobre la propia experiencia fenoménica y sobre las funciones o estados de la conciencia, más que su estructura. Asimismo dicho método está a la par del estudio descriptivo<sup>11</sup> de la conciencia y sus actividades. Puesto que, dice James, que lo necesario es explicar cómo es que opera el pensamiento<sup>12</sup> de las mentes humanas que son finitas. De manera que sus estudios psicológicos no van hacia especulaciones o deliberaciones que sobrepasarían lo descrito, puesto que no es una reflexión metafísica<sup>13</sup>. Y es en este sentido que aparece otra similitud con la fenomenología husserliana. Ya que, la fenomenología y la psicología introspectiva de James son un estudio sobre la conciencia y, además, una reflexión descriptiva que no tiene implicancia alguna con la metafísica –como es rechazada tajantemente por Husserl en

---

<sup>10</sup> *Ibid.* p. 151.

<sup>11</sup> Cabe destacar que James también opta por el método experimental, ya que así ayudará a eliminar los problemas que genera el mero método introspectivo, al ser considerado como insuficiente por sus posibles complicaciones de veracidad en los análisis observacionales. Además, para así consolidar aún más dicho método introspectivo, asume la necesidad de agregar el método comparativo, puesto que complementa sin problemas los otros dos métodos. Así son métodos que llevan a apoyarse en la experiencia. Cfr. *Ibid.* pp. 151-161.

<sup>12</sup> Concepto que para James es sinónimo de sentimiento ya que el carácter de exterioridad es fundamental en el sentido de un estudio de introspección, puesto que lo que se quiere entender son las expresiones humanas en su diario vivir.

<sup>13</sup> Cfr. *Ibid.* p. 3.

su *Primera Meditación*-<sup>14</sup>. Pero, al mismo tiempo, también, se diferencian al considerar este estudio, en el caso de James, como un análisis que lleva a la conciencia a estar presente en el mundo, como algo palpable o como dice Viqueira, como: *una conciencia viva*<sup>15</sup>. Noción que podría estar en plena concordancia con lo descrito por Sartre, puesto que el carácter de ser intencionalidad de la conciencia le da a ella la virtud de estar arrojada al mundo hacia otras cosas diferentes de sí. Por lo cual, esta psicología introspectiva de James no es una ciencia esquemática como sí fue la fenomenología husserliana, sino que va dirigida hacia lo vivencial o lo experiencial propio de cada humano inmerso en un mundo, que en ningún momento es cuestionado.

Con todo esto, y en resumen con respecto a James, me apoyaré en una descripción clave que el mismo efectuó para comprender la psicología que quería promover: *“Como resumen del capítulo diremos que la psicología da por sentado que los pensamientos ocurren sucesivamente, y que conocen objetos en un mundo que también conoce el psicólogo. Estos pensamientos son los datos subjetivos de que él se ocupa, cuyas relaciones con sus objetos, con el cerebro y con el resto del mundo constituyen la materia de la ciencia psicológica. Sus métodos son la introspección, la experimentación y la comparación. Pero la introspección no es una guía segura hacia las verdades que versan sobre nuestros estados mentales (Véase cita II de la presente sección)”*<sup>16</sup>

En suma, concluyo que la psicología introspectiva tiene una relación cercana con el método a realizar por la fenomenología husserliana, pero a la hora de analizar los propósitos por los cuales los mueven entramos en disputa. Por un lado, James quiere reflexionar sobre los fenómenos, las condiciones de la conciencia y sobre las actitudes que tiene el humano en virtud de estas y, por otro lado, Husserl tiene como propósito el colocar a la fenomenología siendo la ciencia universal de todas las demás. Y por último, quiero destacar, que en el afán de realizar un estudio interno de la conciencia, Husserl estuvo determinado en centrarse sobre lo apodíctico y propio de la conciencia, cosa que James no tuvo como relevancia, sino que realizó un estudio desde la conciencia hacia lo exterior. Por

---

<sup>14</sup> Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas*. pp. 46-69.

<sup>15</sup> Cfr. Viqueira, V. (1937). *Psicología Contemporánea*. Barcelona: Labor.

<sup>16</sup> James, W. (1994). *Principios de Psicología*. p. 161.

lo que en vista de este punto se podría pensar que James tendría cercanía con la conciencia trascendente de Sartre.

Por último, si se quiere promover la discusión sobre si existe o no una posible lectura pre-fenomenológica esto que acabo de decir no basta. De manera que será necesario ver la otra pre-fenomenología: Brentano y cómo es que estos dos psicólogos se asemejan. Para así continuar con el otro capítulo y apreciar las posibles relaciones entre la fenomenología husserliana y la psicología jamesiana –vistos en aspectos generales, ya sean históricos como filosóficos. Puesto que, el propósito de esta sección es colocar las ideas sobre la mesa y discutir. Así, que toda la conversación se dará a lo largo de toda la sección y no se centrará meramente en los dos próximos capítulos-.

#### **§ 4.1.1 Cercanías con la Psicología de Brentano.**

Hablar sobre Franz Brentano es tener, de alguno modo, una referencia al origen de la fenomenología husserliana. Y si se quiere preguntar al revés: al hablar del germen o del origen de la fenomenología también aparecerá Brentano como parte de ella.

De manera que, en primer lugar, a la hora de analizar los cimientos que movilizaron los pensamientos de Husserl es entrar de lleno en el pensamiento psicológico de Brentano y en especial su visión sobre una parte de la conciencia, es decir, los fenómenos psíquicos determinados como fenómenos intencionales. Es por esto, que creo pertinente elaborar un capítulo dedicado a esta temática, ya que genera, positivamente, un lugar de encuentro y de discusión sobre lo que se puede llamar pre-fenomenología. Siendo, así, Brentano un dialogador genuino en esta propuesta de pre-fenomenología, y que pareciera que la psicología de James también estaría presente en esta formación fenomenológica. Además, en segundo lugar, la psicología de Brentano no solamente influyó enormemente a la fenomenología de Husserl, sino que, también, fue parte importante del pensamiento jamesiano y su descripción de conciencia. Es decir, que Brentano es un interlocutor latente entre lo que he llamado inter-disciplina en la fenomenología y asimismo un relevante psicólogo en el pensamiento de James.

Con respecto a el por qué hablar de Brentano en esta última sección y no en la primera sección, dedicada a Husserl, básicamente lo hago porque Brentano, y tal como lo sería James, puede considerarse como formador de un pensamiento fenomenológico husserliano que culminó en un estudio sobre la conciencia y que estuvo centrado en características tales como el ser una conciencia intencional y el ser una conciencia de flujo de vivencias. Por lo cual, se aprecia, de primer momento, que dichos conceptos, que fueron claves tanto como para Brentano y como para James, también lo fueron y están presentes en la fenomenología trascendental de Husserl. Por lo tanto, Brentano tiene un mayor sentido en el análisis sobre James y la conformación de la fenomenología husserliana más que una discusión de ideas en la sección que dediqué sobre Husserl.

Ahora bien, como primera consideración, la psicología de Brentano tiene ciertos procesos y determinaciones que son claves. Siendo, por un lado, en esta posible lectura pre-fenomenológica, muy relevante para Husserl y, por otro lado, importante en la psicología introspectiva de James. Y esto se debe a que sus procesos de estudios psicológicos, basados en la introspección y en la descripción, fueron métodos que calaron hondo en la psicología jamesiana, en primer lugar, y en la fenomenología husserliana, en segundo lugar.

Así, y como ya aprecié en el capítulo anterior, el método por el cual James consideró que se lograría el contacto adecuado con los objetos de estudios sobre la vida de la mente fue el desarrollar una psicología de lo interior, pues a partir de los procesos y del estudio de los fenómenos, que se dan en ella de forma inmediata, se podría comprender de muy buena manera lo desarrollado y lo experimentado exteriormente por parte del humano. Ahora bien, por el lado de Husserl, visto ya en la primera sección, el método descriptivo otorga la flexibilidad y la elaboración de interrogantes que están dentro de los propósitos de la fenomenología, ya que a partir de ciertas descripciones se puede conocer los fenómenos en la medida en que aparecen en la conciencia y no suponiéndolos como sí lo hace la metafísica. Es decir, que el estudio se basará en las descripciones de las modalidades de la conciencia y en las descripciones de los fenómenos que aparecen en dicha conciencia<sup>17</sup>. Asimismo, es en este modo de efectuar el estudio fenomenológico, que también James consideró, años antes, que la descripción es un proceso absolutamente pertinente con la

---

<sup>17</sup> Cfr. Bello, E. (1982). *La idea de intencionalidad en Husserl y Sartre*. p. 11.

psicología introspectiva, por lo que también este móvil de operar por parte de Brentano fue tomado por James.

Ahora con respecto a las determinaciones de Brentano que fueron claves en sus deseos de estudiar a la conciencia y de formar un estudio sobre sus fenómenos que para él se dividían en físicos y psíquicos -siendo los segundos los relevantes en virtud de ser fenómenos intencionales y que por ser intencionales se diferencian de los físicos-, también son parte de la herencia psicológica y fenomenológica en cuestión, ya que el estudio de fenómenos, aunque no sea con las definiciones brentanianas, fueron estudiados y discutidos tanto como James y como Husserl. Por lo cual, el estudio de fenómenos que efectuó James y que realizó Husserl tiene plena concordancia con lo estudiado por Brentano que consideraba a la psicología como una ciencia de los fenómenos, ya sean psíquicos y físicos<sup>18</sup>. Asimismo, James y Husserl, se vieron muy influenciados por el deseo de Brentano de convertir o de reformar a la psicología como la ciencia natural de la conciencia, puesto que la psicología, para Brentano, era el camino por el cual se podría combatir al escepticismo de su época. Situación que fue promovida por James<sup>19</sup>, ya que también deseó posicionar a la psicología como la ciencia que estudia los fenómenos pertenecientes a la conciencia. Y así, de modo paralelo, tampoco se escapa Husserl, pues la finalidad más latente de su fenomenología es: el querer llevar este nuevo tipo o reforma de filosofía como el inicio del posicionamiento de la fenomenología como la ciencia universal y madre de todas las otras ciencias<sup>20</sup>.

En suma, como primer momento de importancia, tenemos que los métodos o los modos de efectuar el estudio psicológico y las finalidades o propósitos que incitaron el pensamiento de Brentano es lo primero que aparece como hereditario en la psicología de James y en la fenomenología de Husserl. Y asimismo, con esto, es el primer momento que se vivencia la importancia de Brentano en ambos autores.

Así, como segunda consideración, el pensamiento de Brentano tuvo un eje central, que es el concepto de mayor relevancia, y que es por el cual se considera a este autor como

---

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Véase el capítulo anterior: § 4.1 *Finalidades de su Psicología Introspectiva*.

<sup>20</sup> Parent, J. M. (1995-1996). *Curso de Fenomenología*. Universidad Autónoma de Querétaro. pp. 1-2.

formador del pensamiento fenomenológico, y que también fue influyente en la reflexión de James: la intencionalidad. Concepto que fue descrito en la medida que él hacía referencia a los fenómenos psíquicos de la conciencia: “*Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia<sup>21</sup>intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por lo cual no hay que entender aquí como una realidad) o la objetividad inmanente*”<sup>22</sup>. En otras palabras, Brentano desarrolla el concepto de intencionalidad, en primer lugar, a partir de la utilización por parte de los escolásticos. En segundo lugar, a partir de ella, solo se puede hacer referencia a los fenómenos psíquicos. Y en tercer lugar, ese objeto, que la conciencia convierte en fenómeno, es catalogado como inmanente en el mismo acto de percepción. Por lo que promueve una instancia de inmanencia en la esencia del fenómeno en la conciencia.

Por consiguiente, se aprecia que Brentano al llevar este concepto de intencionalidad a ciertos tipos de fenómenos, es que Husserl tiene diversos reparos y variantes en su nueva concepción de intencionalidad. Cambios, que muy bien detalla Bello<sup>23</sup> y que comparto plenamente. En primer lugar, se desarrolla un traspaso, del concepto de intencionalidad, desde el estudio psicológico al estudio epistemológico. En segundo lugar, la importancia del concepto de objetividad que para Husserl es perteneciente a uno de los dos polos que están presentes en el estudio intencional: *noésis-noema*, ve a la intencionalidad de la conciencia como parte del análisis desde una doble vía o camino: 1. La subjetividad como efectora de una conciencia intencional a través de actos intencionales y 2. Sobre el objeto que es adquirido como fenómeno y que es visto como lo intencionado. Perspectivas que Brentano no distingue, ya que el ve como único propósito del sentido de ser objetividad el estar centrado solamente en el objeto que ahora es un fenómeno psíquico en mi conciencia, por lo que no toma a la intencionalidad como una solución o parte de una descripción fundamental de la conciencia, como sí lo es en Husserl, sino que es parte de la distinción entre fenómenos psíquicos y otros fenómenos como son los físicos. Situación errónea según

---

<sup>21</sup> Considere relevante la acotación del traductor de dicho texto sobre este concepto, ya que no se habla de inexistencia como no existencia, sino como una existencia en algo.

<sup>22</sup> Brentano, F. (1935). *Psicología desde un punto de vista empírico*. Madrid: Revista de Occidente. p. 81.

<sup>23</sup> Cfr. Bello, E. (1982). *La idea de intencionalidad en Husserl y Sartre*. pp. 11-12.



Husserl, puesto que la conciencia es definida como intencionalidad y no solamente cierta parte de ella<sup>24</sup>.

Por otro lado, James también se interesó enormemente en el concepto de intencionalidad y, siendo lo relevante en este desarrollo, realizó una percepción muy similar a lo que efectuó Husserl en su fenomenología sobre el concepto de intencionalidad<sup>25</sup>, ya que al referirse sobre el objeto y la acción de la conciencia en referencia a ese objeto se puede determinar, desde la perspectiva jamesiana, que es parte de lo que él denomina: *concepción*. Noción de sinonimia al definir a esta característica de la conciencia como: “*Apropiadamente no denota ni el estado mental ni lo que el estado mental significa, sino la relación entre los dos, concretamente, la función del estado mental en cuanto significa justamente esa cosa particular*”<sup>26</sup>. Es decir, que si se quiere hablar de intencionalidad en James no se puede hacer referencia explícita en *Principios de Psicología*, como sí se puede hacer en Husserl y sus diversos textos, pero sí se puede dilucidar del concepto que acabo de mostrar. Zegarra dice: “*la noción de concepción que James maneja es muy cercana a la que Husserl mantiene en relación a la intencionalidad, pero lo más notable del carácter funcional de nuestras concepciones es que estas ponen de manifiesto el vínculo entre inmanencia y trascendencia, entre sentimientos y mundo exterior, para usar el lenguaje de James*”<sup>27</sup>. Así, la importancia del concepto de intencionalidad, y que podría ser sinónimo de concepción en James, es el de mostrar y de describir los dos momentos por el cual se configura este accionar. Es decir, el acto del sujeto y del objeto en cuestión que es fenomenizado. Por lo tanto, aquí, desde James y Husserl, habría un cambio de conceptualización y de definición del concepto de intencionalidad de Brentano. De la misma forma, se podría dar razón a que este concepto de concepción, conocido por Husserl al leer *Principios de Psicología* como veremos a continuación, pudo promover o ratificar la formación del concepto de intencionalidad y así dar pie a esta posible lectura fenomenológica de James, puesto que, como se aprecia, la similitud con la visión husserliana es considerable.

---

<sup>24</sup> Cfr. *Ibid.* p. 12.

<sup>25</sup> Véase el capítulo: § 4.2.2.1 *Intencionalidad*.

<sup>26</sup> James, W. (1994). *Principios de Psicología*. p. 368.

<sup>27</sup> Zegarra, R. (2011). *Dos versiones de Psicología Fenomenológica. En torno a la influencia de William James en Lógicas de Edmund Husserl*. Estudios de Filosofía de Pontificia Universidad Católica del Perú. n°9. pp. 88-89.

Así, y por lo mismo, es que ahora dedicaré un capítulo introductorio, a lo que se desarrollará a lo largo de toda la próxima sección, sobre el posible acercamiento histórico y filosófico entre ambos autores: James y Husserl.

#### **§ 4.1.2 Cercanías con la Fenomenología de Husserl.**

Siguiendo los pasos de Zegarra y de Romero creo que es pertinente a la hora de hablar de cercanías entre estos dos pensadores que se estructure a partir de dos tópicos: 1. De carácter histórico<sup>28</sup>; 2. De carácter psicológico-filosófico<sup>29</sup>. Puesto que, así se podrá comprender que las referencias posibles que uno pueda concluir de ciertas lecturas fenomenológicas sobre la psicología de James y, en pos de esto, cuando se compare con Husserl se pueda apreciar ciertos matices de similitud que no son meras conjunciones sin fundamentos o apreciaciones lanzadas al aire. Sino que se debe a ciertas bases que lograrían estructurar una lectura pre-fenomenológica en James y una lectura de cercanía de Husserl sobre James.

De manera que, comenzaré el primer momento de la discusión: lo histórico. Es evidente, por sus años de nacimiento y por sus publicaciones de libros, que ambos autores son contemporáneos. Además, ambos autores publicaron sus textos más relevantes en un tiempo muy cercano: 1890 a 1907 por parte de James y 1900 a 1913 por parte de Husserl. Tiempo que fue crucial para James, en el sentido de un posicionamiento de su pensamiento psicológico y posteriormente en su pensamiento pragmático en la filosofía. Y en el lugar de Husserl fue su transición desde los problemas e inquietudes psicológicas a su surgimiento y posicionamiento de la fenomenología filosófica. Por lo cual son años muy importantes para ambos. Y es en ese surgimiento y confección fenomenológica es que Husserl fue lector de James, puesto que se tiene como evidencia, por parte de los cronistas y biógrafos que en la biblioteca de Husserl estaban presentes todos los textos publicados por James y que,

---

<sup>28</sup> Cfr. *Ibid.* pp. 72-77; Romero, G. (2011). *Whitehead y Husserl. Dos formas de empirismo radical. Elementos para una comparación entre *Proces and Reality* e *Ideen I. Nexos con William James**. Tesis de Doctorado en Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Chile. pp. 398-402.

<sup>29</sup> Cfr. *Ibid.* pp. 78-90; Cfr. *Ibid.* pp. 398-400.

principalmente, *Principios de Psicología*<sup>30</sup> era el que poseía mayores anotaciones<sup>31</sup>. Por lo que, Husserl conocía claramente la psicología de James, pero no hay vestigios que fuese al revés. De hecho surge la duda de un alejamiento por parte de James sobre Husserl, si es que lo conocía, puesto que en su afán de posicionar a la psicología y pensamiento norteamericano como ciencia relevante de su época y de su país en diversas oportunidades James rechazó todo lo que tenía que ver y referido a Europa y en especial al pensamiento lógico alemán. Por lo cual, y siendo en esos años uno de los tópicos tratados y reflexionados por Husserl, pareciera que de parte de James no fue amistoso, si es que hubo un acercamiento, hacia lo hecho por Husserl<sup>32</sup>.

Y es en este mismo aspecto que si se quiere buscar una referencia por parte de Husserl en sus obra o de posibles pensamiento o inferencias sobre James solamente podemos encontrar –en referencia a lo que se ha traducido al español de las obras de Husserl- unas breves palabras en su texto *Investigaciones Lógicas*: “*Las observaciones geniales de James en el terreno de la psicología descriptiva de las vivencias representativas no conducen forzosamente al psicologismo; como se ve en esta obra, puesto que las sugerencias que al notable investigador debo yo en el análisis descriptivo no han hecho más que favorecer mi abandono del punto de vista psicologista*”<sup>33</sup>. Así, en dicho lugar, donde Husserl habla sobre James, se refiere a él con admiración y gratitud por sus estudios y reflexiones. Por lo que si se suma a lo dicho con anterioridad sobre el camino recorrido por Husserl en esos años, pareciera que hay matices que van de la mano con los propósitos husserlianos: el querer sacar a la psicología de un terreno fangoso y así entrar en un sendero de investigación científica como lo deseó realizar James, se puede considerar al

---

<sup>30</sup> Para profundizar más véase los trabajos de autores como: Walter B. Pitkin, Richard Cobb-Stevens, M. Herzog, H. Spiegelberg, S. Crowell, entre otros que están citados en la obra de Zegarra arriba ya mencionada; también destacar los textos de James Edie que habla de una influencia incuestionada por parte de James sobre Husserl. Sumando a los trabajo de Joseph Kockelmans, Dermot Moran, Hans Linschoten y Bruce Wilshire como parte de estas investigaciones sobre la influencia de James sobre la fenomenología de Husserl. Textos y autores citados en el texto ya mencionado de Romero.

<sup>31</sup> Cfr. Zegarra, R. (2011). *Dos versiones de Psicología Fenomenológica. En torno a la influencia de William James en Lógicas de Edmund Husserl*. pp. 73-75; Cfr. Romero, G. (2011). *Whitehead y Husserl. Dos formas de empirismo radical. Elementos para una comparación entre Procces and Reality e Ideen I. Nexos con William James*. pp.400-402.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Husserl, E. (2006). *Investigaciones Lógicas I*. España: Alianza. p. 371.

pensador estadounidense como promovedor del exilio del psicologismo y de la aventura hacia la fenomenología efectuada por Husserl.

Es por esto, que históricamente se puede decir, y en referencia a historiadores como a recursos bibliográficos que muestran esta tesis de la influencia por parte de James sobre Husserl<sup>34</sup> que se puede incitar a seguir reflexionando sobre la posibilidad de un acercamiento por parte de Husserl sobre el pensamiento de James. Pero, cabe mencionar, que no se puede incitar el mismo resultado o intensidad desde un análisis de influencia del pensamiento de Husserl sobre la psicología de James. Así, podemos concluir, y como dice Zegarra que: “*la relación entre Husserl y James fue, básicamente, unidireccional: la intención vino desde Europa hacia los Estados Unidos y la reciprocidad fue prácticamente inexistente*”<sup>35</sup>.

Ahora bien, sobre el segundo tópico se dirá solamente que el primer acercamiento filosófico por parte de Husserl sobre James es gracias a su amigo Carl Stumpf, que en el año 1894 le recomienda la lectura del texto de James: *Principios de Psicología*. Momento que Husserl se acerca por primera vez a James<sup>36</sup>. Y que para ver su influencia filosófica o psicológica solo hay referencias de lo ya citado. Por consiguiente, lo que efectuaré a continuación corresponde al análisis sobre una propuesta de lectura pre-fenomenológica por parte de James sobre Husserl, pero que solamente incita a seguir explorando dicha posible lectura.

Para concluir, quiero agregar, que si se vivencia una influencia sobre Husserl desde la psicología introspectiva jamesiana tiene plena sincronía, si se hace referencia a los motivos husserlianos presentados recientemente, al considerar a la fenomenología como una ciencia y la idea de salir e ir en contra del psicologismo; y por otro lado, también se puede hacer una referencia de herencia de los siguientes conceptos: intencionalidad,

---

<sup>34</sup> Cabe mencionar que este tipo de estudios sobre lo que se puede llamar la conformación o prefiguración de la fenomenología por parte de James es un trabajo se está realizado desde estudios de lengua alemana e inglesa. Siendo muy precario, en el sentido de extensión, y no de contenido, lo efectuado en lengua castellana.

<sup>35</sup> Zegarra, R. (2011). *Dos versiones de Psicología Fenomenológica. En torno a la influencia de William James en Lógicas de Edmund Husserl*. p. 77.

<sup>36</sup> Cfr. Cfr. Romero, G. (2011). *Whitehead y Husserl. Dos formas de empirismo radical. Elementos para una comparación entre Procces and Reality e Ideen I. Nexos con William James*. p. 400. Trabajo realizado por Dermot Moran, citado en el texto de Romero.

horizonte, conciencia como flujo, descripción –conceptos que por lo menos competen a esta tesina-, pero que serán prontamente analizados.

Así, daré paso al análisis de la posible lectura pre-fenomenológica en la caracterización de la conciencia.

## § 4.2 Caracterización de la Conciencia.

James al efectuar un estudio sobre la conciencia, que va desde lo fisiológico, a lo psicológico para así terminar en lo filosófico, determina ciertas características que le son propias al pensamiento, siendo cinco en total<sup>37</sup>, por las cuales podemos comprender perfectamente, en forma descriptiva, su funcionamiento. Pero a partir de estas cinco características se genera una instancia más específica que está a la base del estudio de la *conciencia del self*<sup>38</sup>. Es decir, es una descripción a partir de la auto-conciencia y del cómo es que aparece la noción de *self* en la conciencia. A simple vista pareciera que es muy cercano a lo que hizo muchos años después Sartre y su estudio sobre: *La trascendencia del ego*, como respuesta al *ego puro* de Husserl. Pero, al mismo tiempo, este trabajo minucioso también tiene plena conexión con lo efectuado por Husserl, puesto que es un estudio sobre la propia conciencia y el cómo es que surge ese yo. Así, en James veremos dos tipos de clases de *self*: 1. *El empírico*, que está dividido en tres fases o grados: a. *El self material*; b. *El self social*; y c. *El self espiritual*. Y 2. *El self puro*.

Es por esta división es que comenzaré la discusión, puesto que creo que dará los conocimientos claves para comprender, en primer lugar, uno de los momentos cruciales sobre el pensamiento jamesiano. Así, en segundo lugar, genera el primer espacio de lo que he llamado pre-fenomenología y, asimismo, otorga un momento de plena sincronía con lo tratado por Husserl y su división de actitud natural y actitud trascendental y lo reflexionado

---

<sup>37</sup> Véase el capítulo: § 4.2.2 *Conciencia*.

<sup>38</sup> Hablo de *self* y no de *ego* o de yo, puesto que, y siguiendo la advertencia de Gorgias Romero, creo que es necesario marcar la diferencia entre lo que se entiende por yo, por ego, por sujeto o por humano, pues lo tratado por Husserl o por Sartre no tiene las mismas características o definiciones a la hora de analizar sobre el yo o la conciencia. Así se conduce a una diferenciación que es necesaria visto los propósitos y las áreas de cada autor.

por Sartre en su visión de nulidad del *ego puro*, para así promover una conciencia trascendente, que puede considerarse en plena conexión con el *self empírico* de James. Es decir, que de esta *Introducción Psicológica* que para nuestro autor es tratado desde un problema psicológica, se da el primer momento de conversación y de contestación entre psicología y fenomenología, ya sea sobre la fenomenología trascendental como la fenomenología trascendente, de Husserl y Sartre respectivamente. Todo estará desde la base a lo que se puede reflexionar sobre la instancia del yo o *ego* o *self* en la conciencia.

Para así, de forma continua a esto, realizar la reflexión sobre las cinco características que creyó pertinente hablar James sobre la conciencia, con la finalidad de mostrar la posible lectura pre-fenomenológica que estuvo latente en el pensamiento psicológico de James y que pareciera que es posible hablar de una herencia en la fenomenología husserliana. Pero, para seguir los propósitos de la presente tesina, no serán abordados como cinco momentos frente a lo ya dicho sobre Husserl, sino que será dividido a partir de la triada que también se hace presente en el pensamiento jamesiano: intencionalidad, constitución y unidad.

#### § 4.2.1 Introducción Psicológica.

Para comenzar la discusión abordaré estas dos fases de la auto-conciencia que se describen en la reflexión sobre la presencia del *self* en la conciencia. Primero, ver el *self puro*, para así hacer referencia en virtud de la presente tesina con lo analizado en Husserl y concluir con el *self empírico*, para así dar paso a la lectura cercana a lo visto en Sartre.

En el estudio que realizó James en su *capítulo X*<sup>39</sup>, de *Principios de Psicología*, quiso exponer desde las nociones más amplias, es decir el *self empírico*, para concluir con lo puro, es decir el *self* o *ego puro*. Pero, como acabo de mencionar, quiero comenzar desde el *self puro* por el hecho de efectuar desde el primer momento la discusión con nuestra base filosófica: Husserl. Este cambio de posición no altera en lo absoluto lo expresado por

---

<sup>39</sup> James, W. (1994). *Principios de Psicología*. pp. 233-319.

James. Así, partiré con lo descrito por James, para, en segundo lugar, realizar la reflexión en torno a Husserl.

Ahora bien, al entrar en el detalle sobre las nociones que corresponden al presente capítulo: *X* de *Principios de psicología*, James describe a la conciencia o el pensamiento o el sentimiento del *self* desde la división de tres momentos: 1. *Self empirico*: Como sustentado desde una perspectiva social, desde la vida natural o cotidiana, y en pos de estructurar una conciencia acorde a las emociones, sentimientos y afecciones que son partes del análisis psicológico; y 2. *Self puro*: Análisis que va dirigido, en primer lugar, a la contestación a tres teorías, las cuales a lo largo de todo el texto han sido sus pensamientos a rebatir: espiritualistas, asociacionistas y trascendentalistas (específicamente lo tratado por Kant) y en segundo lugar, siendo lo importante para la presente tesina, el estudio sobre la identidad personal y unidad personal del *self puro*; y por último 3. Narró ciertas nociones psicopatológicas y cambios del *self*: es decir sobre las experiencias propias que tengan la definición de ser raras o complejas sobre el *self*, pero que están fuera de mi tesina, por lo que no las trataré<sup>40</sup>.

#### § 4.2.1.1 *Self Puro*.

Hablar de un *self puro* es entrar en una discusión que ha surgido desde empiristas, racionalistas, trascendentalistas, entre otros. Por lo que entender el concepto de *self puro* está relacionado con el carácter de propiedad o de identidad de cada sujeto, que al surgir la pregunta por quién es el que efectúa el conocimiento o quién es el que determina en mi pensamiento, pareciera que el sentido más puro es el de un: yo. Es decir, que al referirse o al tratar de responder por un quién perteneciente a la conciencia pareciera que la respuesta sería: el yo o el *self*. Respuesta inmediata que tiene plena relación con el sentido de identidad que le es propia a cada uno de los humanos. Y es por este sentido que James trata sobre la interrogante de un *self puro*. Cabe destacar que James va describiendo sobre los

---

<sup>40</sup> Divididos respectivamente en las siguientes páginas: 1. pp. 233-262; 2. pp. 262-296; y 3. pp. 296-318.

grados o clases de yo que se presentan en la conciencia, por lo cual no está estructurando el qué es la conciencia.

Así, como primer momento para James está presente la identidad personal -y esto va de la mano con una de las características que prontamente hablaré: el sentido propio de la conciencia -: *“Cada pensamiento, de entre una multitud de otros pensamientos en que pueda pensar, tiene la capacidad de distinguir aquellos que perteneces a su propio Ego, de aquellos que no pertenecen a él”*<sup>41</sup>. Por lo cual, si se quiere hablar de un *self puro* salta a la vista que es por el hecho de que cada conciencia es conciencia en la medida de sus propios pensamientos y no puede, por lo tanto, en ningún instante, estar consciente de los sentimientos o pensamientos de los otros sujetos, sino que cada vida se vive de forma personal. Es decir, que cada humano contiene una identidad que es traducida al lenguaje como yo.

De manera que, cuando se piensa en un *self puro* es con el propósito de estructurar una mismidad propia que no me es ajena, sino que todo lo contrario, soy yo mismo; una subjetividad. Y como dice James, esta mismidad está traducida hacia una unidad subjetiva que no tiene que ver con el carácter de unidad objetiva sobre los objetos que conozco, sino con el sentido de síntesis de mi propia mismidad de pensamiento: *“el sentido de identidad personal no es esta forma meramente sintética que es esencial a todo pensar. Es el sentido de una semejanza percibida por el pensamiento y predicada sobre cosas en las que se piensa. Estas cosas son un yo presente y un yo de ayer. El pensamiento no nada más piensa en ambas, sino que piensa que son idénticas”*<sup>42</sup>. Pero ahora bien, esa mismidad para James no es el proceso de una identidad personal como tal, sino que es vista como una sensación de mí mismo. Por lo cual, el trabajo del psicólogo es hacer mostrar que se está hablando de una sensación, en virtud del flujo de la conciencia, más que del sentido de identidad propia. *“En uno u otro caso no existiría la identidad personal como un hecho; pero de todos modos existiría como una sensación”*<sup>43 44</sup>.

---

<sup>41</sup> *Ibid.* p. 263.

<sup>42</sup> *Ibid.* 264.

<sup>43</sup> *Ibidem.*

<sup>44</sup> Cabe mencionar que para explicar el sentido de sentir este yo como propio en el presente y que contiene un pasado James hace referencias explícitas a ejemplos sobre la corporalidad y sobre el tiempo, pero son



Por consiguiente, James determina que hablar de identidad tiene plena conexión con el sentido de continuidad de la conciencia<sup>45</sup>, por lo cual asimilar una comparación entre mi *self* pasado con mi *self* presente se forma la noción de un *ego puro* en la medida que son lo mismo por la característica de la conciencia de continuidad de fenómenos. Es decir, que hablar de un *self puro* es hablar de diversos tipos de yo que se unifican a partir de una unidad global de la conciencia. En otra palabras, la conciencia es una unidad, también es una continuidad y a partir de esas características es que se siente la presencia de un yo que dura y que es una mismidad denominada identidad personal. En palabras de James: “*Los yoes comparados, pasados y presentes, son los mismos en la medida en que son los mismos, y nada más... Y si desde un punto de vista son un solo yo, desde otros puntos de vistas son con la misma verdad no uno sino varios yoes. Y esto mismo es aplicable al atributo de la continuidad; da al yo su propia clase de unidad, la de la simple conexión o continuidad, una cosa fenoménica perfectamente definida*”<sup>46</sup>.

En suma, James va desde un principio a lo que es pleno conocimiento cotidiano: la identidad propia, y desde esta misma es que llega a la conclusión, y afirmación, de una conciencia que es continua y que es una unidad por la cual se expresa en esa idea de *self puro*. Y que no es más que la sensación de una *self* que se configura a partir del sentido de la propia conciencia. De manera que la identidad personal es la unidad propia de la conciencia, que hablaré prontamente.

Concluiré con una cita de James para demostrar esta concepción psicológica sobre el *self puro*: “*Lo anterior significa que el parecido entre las partes de un continuum de sensaciones (especialmente sensaciones corporales) experimentado junto con cosas completamente diferentes en todos los demás sentidos, constituye la ‘identidad personal’ real y verificable que sentimos. Solamente hay esta identidad en la ‘corriente’ de*

---

cuestiones que están más allá del propósito de la tesina, ya que entraríamos a una discusión del cuerpo que tomaría otro trabajo de igual envergadura que este, con respecto a los dos autores anteriores y sus teorías del tiempo y de la corporalidad. Solo queda mencionar este hecho para entender que la psicología de James siempre está de la mano con los ejemplos que son del ámbito trascendente y dentro del mundo natural, ya que el propósito por el cual él está dirigido es hacia una psicología introspectiva hacia las emociones y sentimientos. Por otro lado, también se puede efectuar una investigación sobre la diferencia entre lo mío y lo que es catalogado como yo, en James, pero como así no lo efectué en Sartre, no desarrollaré esa arista, que aun así sería un diálogo muy fructífero.

<sup>45</sup> Véase los capítulos: § 4.2.2.2 *Constitución* y § 4.2.2.3 *Unidad*.

<sup>46</sup> James, W. (1994). *Principios de Psicología*. p. 266.

*conciencia subjetiva que describimos en el capítulo último (el que veré en 4.2.2 Conciencia)”<sup>47</sup>.*

Ahora en virtud de lo mencionado por Husserl, se aprecia que este *self puro* jamesiano no tiene una relación esencial con el *ego puro* husserliano, sino que es una respuesta a la cual podemos estructurar como símil a lo efectuado por Sartre, al considerar al yo como una suma de estados, cualidades y actitudes de la conciencia y que para James el *self puro* no es más que el sentimiento de la continuidad y unidad propia de la conciencia.

Así, la idea de un *ego* que es propietario de la conciencia, y que en la cual es el constituidor de todo sentido posible del mundo natural en la visión psicológica de James es absolutamente impensado, sino que lo relevante, y a lo cual James sí hizo referencia es a la descripción propia de la conciencia. Por consiguiente, su intención no fue llevar el problema de la conciencia en el ámbito de lo epistemológico, sino más bien centrarse en una descripción psicológica que otorgue las propiedades fundamentales para comprenderla. Es decir, que sigue el camino que efectuó Sartre en su tiempo, el de realizar un estudio, que en el caso de Sartre fue fenomenológico, a partir de la definición propia de la conciencia y a partir de ella realizar una seguidilla de conclusiones y de razonamientos, pero no llevar el problema de la descripción de la conciencia hacia una esfera poco fructífera, para ellos, como es el del *ego* trascendental. James dice: “*el ‘dueño’ simboliza esa ‘sección’ de la conciencia, o pulso de pensamiento, que en todo momento hemos representado como el vehículo del juicio de identidad*”<sup>48</sup>. Así James en ningún momento quiere dirigir la reflexión hacia la metafísica o supuestos de algo superior que controlaría a la conciencia, sino que el dar un nombre de propietario o de dueño, como dice él que el común de las personas lo hace, es hacer referencia al pensamiento mismo como unidad: “*El ‘alma’ de los metafísicos y el ‘ego trascendental’ de la filosofía kantiana no son otra cosa, como veremos en seguida, que intentos por satisfacer esta urgente demanda del sentido común*”<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> *Ibíd.* p. 267.

<sup>48</sup> *Ibíd.* 268.

<sup>49</sup> *Ibíd.* p. 269.

En suma, no se habla de un *yo puro* sustentador de todo, sino de una conciencia con unidad y con un flujo que hace posible, en lo cotidiano, hablar de un *self puro*. Pero a esta diferencia abismal con Husserl, y que podría estructurar una cercanía con Sartre, James sí define a la conciencia como una unidad y sí define a la conciencia como un flujo constante, por lo que de esto se puede llevar a cabo el concepto de pre-fenomenología, que hablaré a continuación. Ahora corresponderá al *self empírico*, siendo una contestación de Husserl y así aunar más la cercanía con Sartre.

#### § 4.2.1.2 *Self* Empírico.

En pos de hablar sobre el segundo grado de *self*, que en el texto mencionado de James es puesto como el primero en cuestión. Solamente abordaré lo referente a sus subdivisiones: *self material*; *social*; y *espiritual*, ya que la conversación sobre la Autosensación o autosentimientos; la autobúsqueda y autopreservación o impulsos instintivos; y la rivalidad y conflicto entre los *yoes*, van fuera de los propósitos de la presente tesina, por lo que los margino para detallar los tres *self* recién mencionados. Y así discutir con Husserl y Sartre.

En el momento de analizar lo que es el *self* de una persona se está refiriendo a una gran gama de factores que lo componen. Por lo tanto, para James, hablar de *self* es hablar de la persona como tal: su conciencia, su cuerpo, su ropa, sus objetos que le pertenecen, su familia, sus amistades; es decir, de su experiencia. Es por esto, que James divide la conciencia del *yo* en: el *self empírico* y en el *self puro*, que acabo de mostrar.

El primero de ellos, el empírico, tiene que ver en gran parte con lo que acabo de decir: su cuerpo, su ropa, su familia, su interior, sus objetos, etc. En palabras de James: “*En su acepción más amplia, sin embargo, el yo de un individuo es la suma total de todo lo que puede llamar suyo, no nada más su cuerpo y sus facultades psíquicas, sino su ropa y su casa, su esposa e hijos, sus antepasados y amigos, su reputación y sus obras, sus tierras y caballos, y su yate y su cuenta en el banco. Todas estas cosas le producen las mismas*

*emociones*<sup>50</sup>. Por lo tanto, todo lo que tiene que ver con nuestra experiencia en el mundo es mío y es parte de mi *self empírico*. Nada queda afuera. Para James si uno habla de *self* se está refiriendo a todo lo mencionado sobre nuestro mundo experiencial. Este es el concepto en cuestión que se debe tomar en consideración cuando se habla de *self empírico*: mi experiencia.

Y, es, a partir de mi experiencia, que James describe a un conjunto de *self* que conforman, por grado o clases, mi *self empírico*. Dichas división no es algo que está deducido, sino que es una conclusión a la sentencia de que toda mi experiencia es mi *self*. Por lo cual, James lo divide en tres clases: 1. *Self material*; 2. *Self social*; y 3. *Self espiritual*.

1. *Self material*: Cuando James habla de este tipo de *self* se refiere al cuerpo, como rasgo principal, a las vestimentas, como propiedad secundaria, luego la familia, como también parte del *self material* y por último, nuestras pertenencias. Por lo tanto, el *self material* es todo lo que nos rodea, inclusive nuestro propio cuerpo hasta las cosas más insignificante que nos pertenezca. Es decir, nuestra experiencia que esté sustentada por acciones instintivas, relaciones y por impulsos que configuran mi estadía en lo cotidiano. El interés es otro ámbito fundamental en este tipo de *self*, puesto que el interés, como mostraré luego, para James, es parte de la elección o selección propia de la conciencia. Y que también se ve impartida en mi *self material* y asimismo *self empírico*<sup>51</sup>.
2. *Self social*: Este tipo de *self* se puede dividir en dos propiedades claves: a. La necesidad del reconocimiento por parte de los otros, ya sea mis amigos, compañeros o conocidos. Puesto que cada humano necesita ser aceptado y ser reconocido por un grupo especial. James habla de una necesidad de que los otros nos vean, que no sean indiferentes hacia mi persona. Así, puedo deducir de esto, que la mirada juega un rol fundamental en el reconocimiento del otro. Sin la mirada o el no verme es la destrucción de mi persona. Por lo tanto, me es necesario el reconocimiento para mi *self*; b. James habla de la presencia de muchos roles sociales, y que todos dependen de las diversas personas que lo reconozca como *self*. Y esta necesidad de que me miren y de los diversos tipos de *self*

---

<sup>50</sup> *Ibid.* p. 233.

<sup>51</sup> Cfr. *Ibid.* p. 234.

que se generan según las personas que me reconocen se puede graficar en una cantidad de roles o de facetas que les son propias a cada humano. Y que se grafica, según James, en diversos *self sociales*. Yoes que se estructuran a partir del ‘qué dirán’ de mi persona, por lo cual, se aprecia lo complejo del proceso de relación frente al otro, ya que cada impresión o respuesta de su parte hacia mi persona genera un sinfín de emociones que modifican mi estadía o mi experiencia<sup>52</sup>.

3. *Self espiritual*: Este tipo de yo está en referencia al *self empírico* en virtud de describirlo como parte del interior de cada persona, por lo tanto, le pertenece las facultades psíquicas de la conciencia que se pueden denominar como subjetividad interna. Es decir, que este tipo de *self empírico* no tiene relación con el *self puro* que recién describí, como unidad. Sino que está ligado con la descripción de las disposiciones. Las cuales se llega en un proceso de reflexión sobre mi interior o sobre mi subjetividad. Por lo cual, es entrar en la corriente de conciencia, ya sea en su totalidad como pensamiento o en sus diversas secciones. Y que este *self* es el encargado de recibir las sensaciones y de llevar la atención donde se realiza la voluntad humana. Este tipo de *self* no es una substancia o un alma, sino es el interior del humano visto como conciencia, que está acompañada de las sensaciones. Y la respuesta a las dudas o a las comparaciones con el *ego puro*, James lo lleva a la fisiología y al trabajo de los sentidos que perciben y que sus sensaciones percibidas son almacenadas en mi conciencia a través de sentimientos de fenómenos<sup>53</sup>.

Si se desea efectuar un acercamiento al pensamiento husserliano pareciera que es un proceso en el cual habría muy poca similitud. Y esto se debe a que este tipo de *self* que es presentado por James, con sus respectivas modificaciones, está enfocado en llevarlo hacia la experiencia misma, en el día a día. Es una respuesta de la psicología sobre el comportamiento humano y sus diversas relaciones. Así, es latente la similitud con lo realizado por Sartre, no en el sentido ontológico, ya que es evidente que ese tipo de preguntas acá no están en juego, sino en el sentido de necesidad de describir a la conciencia, y a sus *self*, que en el caso de Sartre no cabría la noción de yo, sino solamente el de sujeto o el de conciencia como partes de un todo que están presentes en cada

---

<sup>52</sup> Cfr. *Ibid.* pp. 235-236.

<sup>53</sup> Cfr. *Ibid.* pp. 237-244.

momento en el mundo y en un presente determinado por el contacto directo con las cosas y con los otros sujetos. Es decir, que la conciencia se lleva a cabo en el momento que experimenta o vivencia algo.

Postura absolutamente distante al momento trascendental de Husserl, pero que sí se puede comparar con la importancia que le dan estos tres autores en cuestión, y como primer momento de cercanía en esta psicología de *self*, a la noción de experiencia o vivencia, ya que en los tres autores investigados es fundamental. Y se debe, en el caso de Husserl, a que no se puede hablar de una actitud trascendental sin el posicionamiento natural que le fue anterior, sino que es absolutamente necesaria la actitud natural, siendo el lugar donde puede el *ego puro* configurar y efectuar sus dotes de configurador de sentido. No podemos hablar de fenomenología si no se habla de experiencia. Y esto lo rescató, con anterioridad, muy bien James. Por otro lado, como segundo momento de cercanía con Husserl, es la concepción de *self espiritual*, ya que es una clase de yo que tiene como virtud el de ser la descripción del interior del humano. Y siendo una parte propia del ser humano en la cual encontramos diversas facultades fundamentales sobre la conciencia. Y este *yo espiritual* es similar a lo que posteriormente Husserl denominará actitud reflexiva o actitud trascendental, obviamente gracias al actuar de la *epoché trascendental*, cosa que es evidente que no sucede acá al no haber una reducción o suspensión de juicios, sino que todo lo contrario, siempre está presente la necesidad de la experiencia para la conformación de este tipo de *self*, ya que las sensaciones son las respuestas a esta esfera empírica. Catriel Fierro dice: “*Semejante (el self espiritual) a cómo Husserl describirá la actitud que debe adoptar el sujeto para acceder fenomenológicamente a sus cogitaciones, percibiendo su propio acto de percibir, el Yo espiritual constituye dicha actitud*”<sup>54</sup>.

Por conclusión, creo que es preciso que James, desde estos tipos de *self*, denota ciertos matices que pronto son tomados, pulidos y otros son rechazados por Husserl y su fenomenología, pero, a pesar de esto, no deja de ser curioso que estas clases de *self* pareciera que se encuentren en la fenomenología posterior, ya sea Husserl y Sartre siendo ambos los mayores fenomenólogos con respecto a la descripción de la conciencia. Por lo tanto, este análisis da buenos atisbos de considerar necesario el investigar mayormente la

---

<sup>54</sup> Fierro, C. (2013). *Principios: La relevancia de William James en la enseñanza de la historia de la psicología*. Revista Eureka. n° 10. pp. 96-104. ISSN: 2218-0559. p. 100.

psicología de James para así seguir discutiendo si es posible una lectura fenomenológica o no.

### § 4.2.2 Conciencia.

Hablar de conciencia, para James, es estar refiriéndose al *curso del pensamiento*, como titula su *capítulo IX*. En otras palabras es desarrollar el análisis introspectivo sobre el interior de la conciencia. Conciencia que para todo psicólogo, como dice James, se debe afirmar como existente. De hecho, para él es lo primero que se puede afirmar con respecto a la conciencia. Por lo cual, y como ha sido uno de los distanciamientos con la filosofía, la psicología al efectuar sus análisis no tiene como prioridad el realizar una investigación sobre la existencia o no existencia de la conciencia, o del yo o de los otros, como sí lo hace la filosofía. Es por esto que la descripción de James es meramente eso: una descripción de las características de la conciencia y de su experiencia. James dice: “*Así pues, para nosotros, como psicólogos, el primer hecho es que existe el pensar de alguna especie...debemos limitarnos a decir que el pensar existe*”<sup>55</sup>. Y en virtud, del hecho de afirmar la existencia de la conciencia es que se pregunta: *¿Cómo es que ésta existe?* Interrogante muy parecida a lo que efectúa la fenomenología, ya que su tinte de reflexión sobre el modo de la conciencia y no sobre la esencia de la conciencia es muestra de un modelo de descripción que denota el análisis directo sobre la conciencia, sin entrar en el camino metafísico que tanto rechazo James y la filosofía husserliana.

Y es en esa respuesta que se discutirá sobre la conciencia y sus características. Proceso en el cual, por parte de James, está determinado por cinco momentos claves que son las propiedades que mejor definen a la conciencia: “*1) Todo pensamiento tiende a ser parte de una conciencia personal. 2) Dentro de cada conciencia personal, el pensamiento está cambiando continuamente. 3) Dentro de cada conciencia personal, el pensamiento es sensiblemente continuo. 4) Siempre parece ocuparse de objetos independientes de sí. 5) Se interesa en una parte de estos objetos y excluye a otros, y en todo momento acepta o*

---

<sup>55</sup> James, W. (1994). *Principios de Psicología*. p. 181.

*rechaza, en una palabra, escoge*<sup>56</sup>. Lo que resumo en lo siguiente: ser una conciencia personal, o sea propia; cambiante y constante, en otras palabras unida, sin hendiduras, auto constituyéndose y siendo siempre un flujo; referida a objetos independientes de ella, es decir intencional; con horizontes y con el poder de elección por sus intereses. Por consiguiente, la conciencia descrita por James está en plena concordancia con lo que años más tardes dirá Husserl en su fenomenología, y como describí en la sección primera. Conciencia referida a fenómenos desde un curso que le es constante, como flujo, y que posee unidad al ser continua y que es selectiva, al elegir<sup>57</sup>.

Por lo tanto, este estudio de James se caracteriza por ser una reflexión de carácter individual, propio de cada humano y que está sustentado en ciertas características que hacen apreciar a la conciencia como parte de una relación necesaria con lo que es la experiencia externa. Ya que, al igual que Husserl, y por sobre todo en Sartre, la experiencia es la base a la cual los objetos o existentes llegan a mi conciencia como fenómenos, ya sean constituidos por mí o solamente presentes en ella al estar ya conformados. La conciencia acá en James es afectada por dichas experiencias y las cuales genera en ella ciertas reacciones. Pero no es una conciencia totalmente pasiva, sino que su mayor móvil es el hecho de seleccionar o de elegir según su interés en cada experiencia. Es decir, que la conciencia se mueve en la razón de efectuar ciertos medios para cumplir cierto objetivo que ella misma se impuso o seleccionó. Por lo tanto, las percepciones tienen plena relevancia con lo seleccionado por ella<sup>58</sup>.

Por consiguiente, como apresto a lo que mostraré a continuación, la conciencia tiene las grandes características de ser: un flujo constante, una unidad, ser intencionalidad y poder de selectividad. Es decir, concretamente una vida subjetiva que opera o funciona a partir de estos conceptos. O sea, una conciencia que continuamente es activa y que se esmera en alcanzar sus fines a través de ciertos medios. Por lo cual, su núcleo está formado para poder experimentar sin problemas día a día sus vivencias<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> Cfr. Fierro, C. (2013). *Principios: La relevancia de William James en la enseñanza de la historia de la psicología*. p. 100.

<sup>58</sup> Cfr. Bueno, G. (2016). El ego trascendental. España: Pentalfa. pp. 111-114.

<sup>59</sup> Cfr. Leahey, T. (2008). *Historia de la Psicología*. Madrid: Pearson Educación. p. 663.



Es por todo esto, que creo productivo realizar una reflexión a partir de la triada que he venido desarrollando, ya que creo pertinente que dichos conceptos: intencionalidad, constitución y unidad, están presentes en las cinco características que nombró James. Y además, da pleno sentido a la conversación que se puede realizar desde ellas hacia la posibilidad o no de una lectura pre-fenomenológica.

#### **§ 4.2.2.1 Intencionalidad.**

En primer lugar, como ya he mencionado, en muy pocas oportunidades James realizó una sentencia sobre describir a la conciencia como intencional, sino que más bien desarrolló otro tipo de conceptos y de nociones que hacen pensar en una conciencia intencional. Y es en base a estas nociones que quiero comprobar la aplicación de dicho concepto en esta conciencia que se caracteriza por ser un flujo constante de fenómenos. Para esto, tomaré ciertas ideas de estas cinco características que muestran, según pienso, la presencia de la intencionalidad en la conciencia jamesiana.

Para comenzar seguiré los pasos de Zegarra y diré que la importancia de la intencionalidad en James no está basada en la constante referencia a ella, sino que en virtud de lo implícito cuando habla de las vivencias que son subjetivas<sup>60</sup>. Esto es, que a partir de ciertas experiencias que son vividas, para James, hay un proceso que denomina sentimientos, en el cual se expresan los fenómenos en la conciencia. Es la instancia en la cual se perciben y se asientan en el flujo de la conciencia. Por lo tanto, ese concepto de sentimiento, da la idea de una percepción sobre cosas que son pertenecientes al mundo natural, como diría Husserl, por lo cual desde mi conciencia que me es propia, como lo dice la primera característica de James, me es necesario dirigirme a esas experiencias posibles. Por lo tanto, esa acción de direccionalidad hacia ciertas experiencias que yo vivo como vivencias se traduce en el concepto de intencionalidad.

---

<sup>60</sup> Zegarra, R. (2011). *Dos versiones de Psicología Fenomenológica. En torno a la influencia de William James en Lógicas de Edmund Husserl*. pp. 79-80.

Así, es en base a esto que doy cabida al concepto de intencionalidad en James, y que al mismo tiempo es solventado a través, como ya lo he mencionado, del concepto de *concepción* que está fuera del capítulo en cuestión sobre *El curso del pensamiento: IX*, pero que en pos del concepto de intencionalidad brinda la definición necesaria para efectuar esta correspondencia. Pensamiento que comparto por lo analizado por Zegarra en el documento ya citado: “*es propiamente en el contexto de los PP (Principios de Psicología) donde podemos encontrar las conexiones más explícitas, las mismas que se intensifican si recordamos la atenta lectura que hizo Husserl de esta obra. Existen varios caminos que nos pueden permitir examinar dichos vínculos, pero creo que el capítulo XII del texto, “Conception”, puede ser nuestra mejor puerta de entrada*”<sup>61</sup>. En dicho capítulo James trata de responder sobre el conocimiento de las cosas y denota la relación entre el sujeto que está conociendo y el objeto conocido.

Por consiguiente, a partir de este concepto, es que entraré a un segundo momento clave de la intencionalidad que se podría traducir en James como parte del sentimiento de una cosa. Por una parte está el acto mismo de dirigirse hacia un objeto y por otro lado está el objeto que es fenomenizado. Es decir, que James, al igual como lo hará Husserl, dará importancia a estos dos momentos que son fundamentales cuando se habla del concepto de intencionalidad. Zegarra dice: “*aún pueden distinguirse dos esferas: “el sonido oído (el objeto de la percepción) y el oír el sonido (el acto de percepción)”*. O puesto en la terminología de “*The Function of Cognition*”, *q* y el sentimiento de *q*. Lo que resulta evidente para Husserl es que se trata de dos esferas fenomenológicamente diferenciables, aunque articuladas, y eso es lo relevante para su investigación, así como para la de James”<sup>62</sup>. Por lo cual, ambos, distinguen esa necesidad de realizar una doble investigación y no centrarse meramente en los actos del sujeto o solamente en los objetos, sino que es una relación bilateral la que se debe describir. Problema que no fue visto por Brentano y que James y Husserl creyeron que era uno de los puntos débiles de su concepto de intencionalidad.

Es decir, que es pertinente hablar de intencionalidad en James, no como un concepto alejado de su reflexión, sino como se puede deducir que es parte del resultado en su

---

<sup>61</sup> *Ibíd.* p. 83.

<sup>62</sup> *Ibíd.* 86.

acercamiento hacia la psicología de Brentano que fue conocida por él y por lo visto no pudo quedar distante ante un concepto tan crucial de dicha psicología.

Por otro lado, pareciera que el sentimiento o el pensamiento de sentir al mismo objeto en diversas oportunidades da para pensar que se vivencia siempre lo mismo, pero no es así, puesto que puede ser el mismo objeto pero las vivencias son siempre distintas. De manera que, se puede concluir que no importa la cantidad de objetos o la cantidad de experiencias similares sobre el mismo objeto, ya que siempre habrá y serán vivencias totalmente nuevas las que se van experimentando: *“Cuando los descubrimientos son empíricos, nadie sostiene que el agente propulsor, la fuerza que hace evolucionar el conocimiento, sea mera concepción. Todos admiten que se debe a nuestra prolongada exposición a la cosa, con su poder para impresionar nuestros sentidos”*<sup>63</sup>. Así, a partir del concepto de concepción puedo dirigirme al segundo momento que trataré sobre la intencionalidad y que es el de: ser un flujo constante y cambiante.

Por lo cual, este segundo momento da cuenta de una conciencia que se caracteriza por ser cambiante y poseer un flujo. No tiene que ver en el sentido de ser considerada una conciencia pasiva frente a las experiencias, sino todo lo contrario, pues su actividad, que constantemente está efectuando, muestra a una conciencia que siempre está dirigida hacia una experiencia o, en el caso del conocimiento, siempre está dirigida al conocer a ese objeto. Por consiguiente, es un proceso en el cual la conciencia de por sí debe estar direccionada hacia algún lugar, y ese destino son las experiencias o vivencias: *“Así como los cambios del cerebro son continuos, así también todas estas conciencias se funden una en otra como soluciones fotográficas. Propiamente hablando, no hay más que una conciencia prolongada, una corriente interrumpida”*<sup>64</sup>. Y, es por esta característica de la conciencia, que entramos en una referencia plena a lo que es el actuar intencional de la conciencia, ya que el proceso de conocimiento o de percepción solamente se puede dar en la medida que la conciencia está dirigida hacia un objeto en particular. Por consiguiente, el hecho de que la conciencia sea un constante flujo, y cambiante, también genera que ésta pueda ser definida como una conciencia que es intencionalidad. Y, además, desde esta segunda y tercera característica, que nos habló James, brindan las herramientas para

---

<sup>63</sup> James, W. (1994). *Principios de Psicología*. p. 371.

<sup>64</sup> *Ibíd.* p. 199.

dirigirme a un tercer momento en el cual se habla de una conciencia que está dirigida hacia objetos que son independientes de ella.

Así, este tercer momento, y que es la cuarta característica que expresa James, es una característica que la hace ver a ella como una conciencia que es cognoscitiva frente al mundo. Dicho autor, habla de un proceso que no es ajeno a ninguna conciencia, ya que la estadía en el mundo se va desarrollando a partir del conocimiento. Y esta forma de presentarse de la conciencia se sustenta desde dos aristas: 1. Del hecho que yo, como humano, pienso y 2. Que el objeto por el cual estoy pensando exista<sup>65</sup>. Ahora bien, de estas condiciones uno no es consciente en el día a día cuando se está experimentando o vivenciando, sino que se revisan a la hora de realizar una reflexión sobre la propia conciencia y su acción de conocer<sup>66</sup>. Es decir, que James no está de acuerdo que el primer momento de interacción sea el de conocer, sino que lo primero siempre es lo experimental<sup>67</sup>. Así ve que no es necesario que el sujeto sepa que está conociendo para que pueda experimentar, sino lo que necesita es solamente los dos presupuestos mencionados. Pero bien, ¿qué tiene que ver con la intencionalidad? La relación está sustentada del hecho de conocer, ya que al efectuar esta actividad cognoscitiva, no se podría lograr si es que la conciencia no esté dirigida hacia algo que no sea ella. Es decir, que el conocer solamente puede estar solventado desde la mirada de la intencionalidad que brinda las condiciones necesarias para que la conciencia esté volcada hacia cosas que son independientes de ella.

Con esto queda latente la cercanía con lo reflexionado con Sartre, ya que nuestro autor francés de la propia definición de conciencia genera un sinfín de conceptos y que uno de ellos es el de intencionalidad, ya que al estar la conciencia volcada hacia el exterior no podría hacerlo si es que la conciencia no fuera intencional<sup>68</sup>. Y acá en James sucede lo mismo. Uno conoce y puede estar referido hacia objetos porque la conciencia puede estar volcada hacia la experiencia, si ésta no pudiese tener el rasgo de intencionalidad entonces no podríamos conocer.

---

<sup>65</sup> Cfr. *Ibid.* pp. 218-227.

<sup>66</sup> Cfr. Romero, G. (2011). *Whitehead y Husserl. Dos formas de empirismo radical. Elementos para una comparación entre Procces and Reality e Ideen I. Nexos con William James.* pp. 387-389.

<sup>67</sup> Cfr. *Ibid.* pp. 218-227.

<sup>68</sup> Véase el capítulo: § 3.2.2.1 *Intencionalidad.*

Pero, este último proceso no queda solamente dictaminado por el mero concepto de intencionalidad, sino que abres las puertas para la descripción sobre la constitución y sobre la unidad que pareciera que la conciencia jamesiana los considera indispensables.

#### § 4.2.2.2 Constitución.

Por lo tanto, y siguiendo el itinerario de James, abordaré este segundo concepto de la triada que he estado desarrollado, desde la segunda, y quinta característica expresada por James, ya que, y al igual que el concepto de unidad, pareciera que toda conciencia, según James, está a la base de estos conceptos.

De manera que, como primer momento, cuando James habla de una conciencia que es un constante cambio por el hecho de que en cada percepción o sentimiento que asemeja en su conciencia en ninguna ocasión es igual al anterior, sino que cada experiencia o vivencia está formada por unos tantos proceso e instancias que hacen que nunca se repita una misma experiencia. Dicho cambio constante está en plena concordancia con lo que Heráclito desarrolló en su concepto del río que fluye. Ya que en la medida que se experimenta la propia conciencia va cambiando. Por consiguiente, no se puede hablar de un pensamiento que es estático o que está predeterminado desde su origen. Sino que todo lo contrario, está abierto a recibir constantemente nuevos fenómenos. Pero este sentido de flujo no se da como un proceso en que la conciencia sea un cambio constante sin tener una referencia pasada, sino que al revés, puesto que James puede hablar de una conciencia que tiene cambios por el hecho de que la conciencia se va constituyendo a partir de esa seguidilla de fenómenos que van circulando por su flujo. En otras palabras, el proceso de constitución de la conciencia, a partir de este primer tema en cuestión, brinda lo necesario para que la conciencia sea un cambio constante. Romero dice: *“Nuestras ‘vivencias’ (para usar el lenguaje de Husserl, aunque sabemos que la expresión de James ‘experiences’ significa exactamente lo mismo) nos moldean a cada instante y nuestra reacción mental frente al mundo es inevitablemente una resultante de nuestra manera de ‘vivir’ el mundo*

*hasta ese preciso instante*<sup>69</sup>. En palabras de James: “*En todo momento nos está remodelando la experiencia, y respecto a las cosas en particular nuestra reacción no es otra que la resultante de nuestra experiencia de todo el mundo, reunida hasta ese momento*”. Es decir, que esa constante remodelación que está expuesta la conciencia no se podría dar si es que no mantuviéramos, como conciencia, lo sucedido con anterioridad. Ya que, si no fuese así no seríamos conscientes de que vamos cambiando al no tener una referencia propia que distinga ese cambio. Por lo cual, a la conciencia le es necesario que posea rastros de sus vivencias y esos rastros y esos constantes cambios van configurando su constitución.

Por otro lado, y como segundo momento, aparece la última característica de la conciencia según James, y que es la característica de la cual se puede inferir el concepto de constitución. Y esto se debe a que, al ser catalogada como una conciencia que está dirigida hacia objetos, pero no en su totalidad, sino que ella, en virtud de sus propias propiedades, puede dirigirse solamente a ciertas partes como a otras no. Es decir, en la conciencia se genera un proceso de selección en la medida que la conciencia está en frente de los objetos<sup>70</sup>. Pero esta selección se produce porque la conciencia está eligiendo a partir de los intereses personales que lo incitan a fijarse en ciertos objetos. Por lo tanto, el interés por algo no se da mágicamente sin una previa configuración o conocimiento de sus propósitos. En otras palabras, para poder elegir la conciencia, o sea al estar enfocada en ciertos horizontes y no en todo lo que se le aparece, es porque dicha conciencia posee ciertos estados en los cuales va configurando una idea de finalidad, es decir se va constituyendo a partir de lo que experimente, con su constante cambio, como acabo de mostrar, y a partir de su constantes experiencias es que ella elige lo que le interesa.

Asimismo este momento de la conciencia tiene plena conexión con otra instancia: que es la del Hábito<sup>71</sup>, como tercer momento, y parte de la realización de la conciencia, y que tiene que ver con la formación de patrones que el humano va adquiriendo en su cotidianidad y que luego de eso va efectuando sin ser consciente de ellos. Así estos hábitos

---

<sup>69</sup> *Ibid.* p. 379.

<sup>70</sup> Cabe destacar que en este mismo proceso se puede hacer un trabajo sobre el concepto de horizonte en Husserl, ya que esta selección o interés por parte de la conciencia en James tiene mucho que ver con lo que posteriormente Husserl detalló como horizonte.

<sup>71</sup> Véase el capítulo *IV. Hábito*, que detalla esta apreciación de *Principios de psicología*.

son fundamentales en la conformación o constitución que se va realizando en la conciencia, ya que a fin de cuentas son acciones aprendidas y pertenecientes a la propia conciencia sin uno darse cuenta. Es decir, la va formando de cierta forma, a la conciencia, a través de estos hábitos. Y es en base a esta importancia es que Hothersall dice: “*James creía que casi todos los hábitos están formados por crianza temprana en la vida y que para la edad de 30 en la mayor parte de las personas están "fijados como yeso", una metáfora antigua pero efectiva. Cuando establecemos nuevos hábitos, llegamos a ellos con un conjunto de viejos hábitos que pueden bloquear o facilitar los nuevos. De acuerdo con esa posición, los principios de la formación y el mantenimiento de los hábitos son de central importancia para la psicología*”<sup>72</sup>.

Y por último, y saliéndome de las características de la conciencia y así entrar en el detalle del *ego puro*, que ya he tratado, se asoma otro incentivo para definir a la conciencia como constituyente y tiene que ver con la idea de identidad. Ya que esta idea de identidad es relevante en la medida que es la sumatoria total de lo que se define como *ego puro*, o que según James es más bien la totalidad del flujo de la conciencia. Por lo tanto, la identidad es un principio latente y ejemplificador a la hora de mostrar este tan poco desarrollado concepto: la constitución. Ya que, si James habla de un flujo de conciencia que permanentemente se está formado por adquirir nuevos pensamientos, está hablando al mismo tiempo de una descripción sólida y que perdura a lo largo de la vida de cada humano. Es decir, que la conciencia no es un sinfín de fenómenos que no están entrelazados unos con otros, sino que el flujo continuo provoca que la conciencia sí está formada por ciertos fenómenos que le son inherentes y que son pertenecientes a esa región de la conciencia. Por lo tanto, este proceso sí refleja un sentido de constitución que pertenecería a la conciencia y a su río de sensaciones.

Es así, que de estos cuatro momentos es que creo relevante hablar de una necesidad del concepto de constitución que puede estar inferido y en concordancia con estas características de la conciencia. Ahora, en el sentido de relación con lo expresado posteriormente por Husserl, y que de por sí son nociones claras y que pudieron generar ciertas ideas en la fenomenología husserliana, creo que es pertinente seguir afirmando esta

---

<sup>72</sup> Hothersall, D. (1997). *Historia de la Psicología*. México: McGraw-Hill Interamericana. p. 345.

posible lectura pre-fenomenológica. Puesto que estas ideas de ser una conciencia de flujo constante es que se genera una posible lectura en la cual, al estar siempre agregando más fenómenos a una corriente que es infinita, y que como es un constante río, es a partir de esa asociación interna que se genera en la conciencia una especie de constitución pasiva. Es que considero relevante y necesario apreciar, someramente o implícitamente, en lo mencionado por James el concepto de constitución. Y por otro lado, como segundo aspecto en cuestión, desde la perspectiva del análisis sobre una conciencia que está sustentada a partir de ciertos intereses que la motivan, pareciera que se pudiese traducir, en lenguaje fenomenológico, como el estar dirigida hacia horizontes activos y a horizontes pasivos que están siempre dispuesto a volverse activos y circunscribirse y ser parte de los intereses que mueven a esta conciencia jamesiana a elegir. En palabras de Fierro: *“En efecto, es en el capítulo XI donde James propone que la atención –vinculada estrechamente con la conciencia, a la cual puede dirigirse- refiere a un núcleo figurado (representado), - contenidos de los que puede darse cuenta alguna-, y un horizonte, “halo”, o espectro de fenómenos transitivos relacionados al núcleo pero que al no ser atendidos, no son plenamente conscientes y constituyen un “fondo” de conciencia”*<sup>73</sup>. Así, por lo tanto, con esto, se dicta que el sentido de identidad que sale a flote cuando se pregunta por un yo, es la instancia más cercana a lo que se puede catalogar como característica de constitución de la conciencia, ya que la conciencia es a partir de este río que es continuo y cambiante que se piensa como identidad o mismidad. Y que, por consiguiente, está muy de la mano con lo visto por Husserl al decir que la conciencia es un flujo constante de vivencias

En suma, el concepto de constitución de por sí no está expresado explícitamente, pero sí se puede considerar como un sustento para diversas características de la conciencia por parte de James, ahora, en referencia a Husserl, dichas características que englobarían el concepto de constitución, dan paso al estudio de nociones que fueron claves en el quehacer fenomenológico.

Ahora bien, estructurar una conciencia que sea constitutiva pero que no esté al alero de la unidad pareciera que no es posible en el caso de James. Por lo que ahora hablaré sobre

---

<sup>73</sup> Fierro, C. (2013). *Principios: La relevancia de William James en la enseñanza de la historia de la psicología*. p. 99.



la unidad en la conciencia en James, que pareciera que está más explícita y más desarrollada que el de constitución.

### § 4.2.2.3 Unidad.

Como último tópico a tratar en esta caracterización de la conciencia quiero destacar que de los tres conceptos de la triada éste es el concepto más desarrollado por James a lo largo de las cinco características presentadas.

Es en este sentido que el concepto de unidad se puede graficar desde el primer momento en *El curso del pensamiento* y como dice Fierro se puede definir también como sinónimo del concepto de holismo, es decir algo que es sin división, y que sería una característica fundamental para la totalidad de la conciencia<sup>74</sup>. Así, por lo tanto, pareciera que James pensó, al estructurar estas características de la conciencia, en el sentido de unidad propiamente tal en la conciencia. Y esto se vivencia, en primer lugar, en la instancia que James describe a la conciencia como personal, ya que cuando habla de una conciencia personal o propia aparte de alejar toda posibilidad de contacto con los otros, también dice que todo lo que está presente en mi conciencia es mío, por lo cual si poseo diversos tipos de fenómenos habrá un momento que los unifique y categorice como una unidad propia de conciencia. Romero dice: “*cada pensamiento es sentido como formando una unidad acumulativa con los otros pensamientos de uno e integrándose al flujo de la historia personal*”<sup>75</sup>. Por consiguiente es a partir de esta primera característica que se puede hablar primeramente de unidad, y que al mismo tiempo da paso a un segundo momento: el considerar a la conciencia como cambio.

Este segundo momento tiene plena conexión con lo recién comentado, ya que el pensamiento al ser un constante cambio acumula fenómenos o pensamientos que van estructurando a la conciencia como un holismo que es indivisible. Y esto sucede porque

---

<sup>74</sup> Cfr. *Ibid.* pp. 99-100.

<sup>75</sup> Romero, G. (2011). *Whitehead y Husserl. Dos formas de empirismo radical. Elementos para una comparación entre Procces and Reality e Ideen I. Nexos con William James.* p. 375.

uno al recordar o realizar un análisis de lo que contiene en la conciencia siempre se pueden hacer conexiones que son necesarias para hilar un sentido claro sobre la vida o sobre experiencias pasadas. Por lo tanto, desde estas mismas experiencias que son retenidas es que la conciencia sí estructura una unidad visible.

Así, en tercer lugar, el fluir de la conciencia hace que toda asimilación de lo experimentado se dé en una continuidad que no puede ser dividida, sino que la conciencia es vista como una continuidad que posee una unidad y que expresa muy bien ese sentido holista que habla Zegarra en su texto. En palabras de James: “*Lo ‘continuo’ sólo lo puedo definir diciendo que es algo sin rompimiento, sin división o sin hendidura*”<sup>76</sup>. La sentencia es clara y es el momento de mayor explicación sobre el concepto de unidad. Pues, la conciencia al ser continua y al estar referida hacia la experiencia no puede ser ésta, en su interior, un proceso que tenga divisiones o vacíos de los cuales configuren a la conciencia, sino que la propia conciencia debe ser sin rompimiento alguno. O sea, en este análisis psicológico la conciencia tiene que ser una unidad para así poder entender que ésta se presenta como una conciencia con flujo.

Por lo tanto, la conciencia es un fluir constante que es definido por el común de las personas como un yo, o sea por el sentido de identidad que acabo de hablar en un capítulo anterior. De manera que James sigue los pasos de Heráclito, -y se puede decir, que Husserl sigue los pasos de ambos, ya que la fenomenología husserliana se sustenta desde una conciencia caracterizada como río de vivencias intencionales-<sup>77</sup> y la define como: “*(La conciencia). No es nada articulado; fluye. Es un ‘río’ o un ‘curso’, son las metáforas mediante las cuales se le describe del modo más natural. Al referirnos a él en lo sucesivo, lo llamaremos el curso del pensamiento, de la conciencia, o de la vida subjetiva*”<sup>78</sup>. Así esta es la descripción más similar en esta lectura pre-fenomenológica, del pensamiento de James, ya que Husserl, años posteriores, estructura a la conciencia a partir de estas mismas nociones. Por lo que, pareciera que no le fue ajeno esta concepción sobre la conciencia. Y que es el momento donde se aprecia la unidad de ésta misma.

---

<sup>76</sup> James, W. (1994). *Principios de Psicología*. p. 190.

<sup>77</sup> Véase el capítulo de Husserl: § 2.2 *Caracterización de la Conciencia*.

<sup>78</sup> James, W. (1994). *Principios de Psicología*. p. 192.

Por lo cual, y solamente viendo estas tres características, es evidente que el sentido de unidad por parte de la conciencia es fundamental en James, como así también lo fue en Husserl.

En suma, concluyo que la triada que desde Husserl he venido analizando se puede apreciar que desde una intra-disciplina se puede comprender sin problemas dichas características y ahora, al realizar una investigación sobre una posible pre-fenomenología y por lo tanto una discusión inter-disciplinaria, pareciera, por lo recién escrito, que también es latente esta triada, y por sobre el concepto de unidad, que en James tiene mucha similitud con lo que expresará Husserl en sus diversos textos posteriores a James. Así, a partir de esto, es que sigue abierta la idea de una pre-fenomenología y que así a partir de estos pequeños detalles que he narrado creo que se puede considerar como una vía viable de posibilidad sobre el cuestionamiento de la pre-fenomenológica.

### **§ 4.3 Conexión con los Otros.**

Por último, y así concluyendo mi presente tesina, al introducirse en la caracterización de los otros sujetos por parte de James, o más específico en la relación que uno tiene constantemente en nuestras diversas experiencias con los otros humanos no es un tema sobre el cual James consideró necesario reflexionar. Y eso se debe, a que se está en presencia de una ciencia psicológica, por lo tanto no posee los mismos intereses que sí cultiva la filosofía. Al interrogarse sobre: ¿Existe el prójimo? o ¿Cómo es que aparece el otro sujeto en la vida? o ¿El otro es parte del proceso de conocimiento o de relación directa en el mundo o es más bien un ente cerrado que no puedo penetrar? La psicología introspectiva está fuera del alcance de dichas preguntas. Por consiguiente no se puede estructurar un pensamiento basado en la analogización como lo hizo Husserl o en presencia del otro en la misma experiencia como lo hizo Sartre. De manera que dedicaré algunas someras palabras para así poder responder, si es posible o no, a ciertas interrogantes que sí suceden y sí están presentes en la fenomenología pero que son muy poco probables en la psicología.

Y es a partir de esta lectura hermenéutica que me enfocaré solamente en hablar, con respecto a lo que James dijo, sobre el momento en que se refirió a los otros y que es básicamente el momento cuando hace la reflexión sobre el *yo en la conciencia*. Es decir, el capítulo X del libro ya citado y que ya analicé a partir de las dos modalidades que el mismo presenta: *self puro* y *self empírico*. Así, es que en esta oportunidad creo pertinente centrarme en dichos momentos porque hace referencia a ciertas ideas que pudiesen ayudar a realizar esta interpretación jamesiana sobre la conexión con los otros.

En primer lugar, diré que el carácter trascendental en el *self empírico*, y asimismo del *self social*, no tiene cabida por ningún motivo, ya que al dividir James en estos dos tipos de clases de *self*: el puro y el empírico, el segundo está poderosamente entregado a los quehaceres de la actitud natural. Pues, ese tipo de *self* lo que considera necesario para su vida, y para así su desarrollo, es la necesidad constante de interacción directa con los otros *self*. Es decir, que no se puede decir que desde una conciencia pura que esté sumergida en una esfera trascendental se logre realizar vivencias en la cuales las opiniones y las actitudes de los demás sujetos me afecten tanto como sí le afecta al *self social*. Por consiguiente, se desecha que la conexión con los otros se efectúe a través de un trascendentalismo. Sino que, la necesidad y la importancia de los otros se da por el hecho mismo que el propio *self social* le es esencial el contacto directo con los otros sujetos. Dice James: “*El yo social de un hombre es el reconocimiento que recibe de sus compañeros*”<sup>79</sup>.

Así el *self* que es catalogado como social está constantemente interactuando con los otros *self*, ya que la necesidad de aprecio y de reconocimiento se deduce en que este tipo de *self* no pudiese vivir solo o en una *egología* como sí lo desarrolló Husserl. Por lo cual, estaría en plena concordancia con lo reflexionado por Sartre, al hablar de una conciencia que por su definición de intencionalidad está arrojada en el mundo y que en dicha interacción el prójimo le es fundamental para su ser y para su reconocimiento como conciencia. Pero acá, en James, no se habla de un reconocimiento en el sentido de autoconocerse a través del prójimo, sino en virtud de recibir un sentimiento o interacción favorable hacia su persona que logre enaltecer su presencia frente al otro. Por lo tanto James dice: “*tenemos la propensión innata a procurar que se nos vea, y que se nos vea de*

---

<sup>79</sup> *Ibíd.* p. 235.

*modo favorable. No podría haber peor castigo, en caso de que fuera físicamente posible, que dejar libre a un individuo en la sociedad, pero que todos los demás miembros de ella no le hicieran el menor caso*”<sup>80</sup>.

En conclusión si se habla de una conexión con los otros, y en base a este tipo de yo social, se dice que James cree que le es intrínseco al humano el poder y el necesitar relacionarse con los otros, ya que vivir en soledad o desterrado sería la mayor calamidad que pudiese pasarle a una persona. Así, en la vida cotidiana cada opinión o cada relación que uno tiene con otro sujeto se ve en la obligación que sea exitosa y fructífera, pues un mal reconocimiento es ir en contra del propio sentido de relacionarse. El ‘qué dirán’ para el *self social* es fundamental. Por lo tanto, creo pertinente que aun cuando se esté fuera de una filosofía o una fenomenología, claramente estas ideas pueden usarse en lo expresado por Sartre, ya que la necesidad frente al prójimo está en ambos latentes. Y la necesidad de la opinión del otro frente a mi ser o frente a mi persona me es fundamental para mis experiencias. Pero, se pueden distinguir que por un lado, James no hace referencias al carácter de dichas relaciones, pero sí analiza lo que quiere o desea que fuese una conexión fructífera del *self social* con los otros, al hablar de relaciones que sean favorables para él. James sentencia: “*cuando es reconocido, su alegría no tiene límites*”<sup>81</sup>. En suma se pueden considerar ciertos matices de cercanía con Sartre, pero los de lejanía también están presentes, pues por un lado, las preguntas sobre la existencia y el cómo es que se da el prójimo en James no están presentes, y por otro lado al hablar sobre el prójimo siempre el *self social* desea la felicidad y bien estar de su persona y así, como en oposición, la filosofía de Sartre se da a conocer todos los sentimientos y actitudes en las cuales se denota el carácter de contrariedad frente al prójimo y cómo es que éste me afecta negativamente a mi persona.

Por último, quiero concluir sobre la idea de mirada, que traté en su momento, puesto que creo pertinente que esta necesidad de que nos habla James del *self social* sobre la mirada del otro prójimo está dirigida hacia la relación con el actuar y el concepto de mirada en Sartre, ya que esta metáfora logra estructurar o condensar muy claramente ambos pensamientos. Por un lado, James habla de la necesidad de reconocimiento y que solamente

---

<sup>80</sup> *Ibidem.*

<sup>81</sup> *Ibidem.*

se da en la medida en que el *self social* le sea favorable lo dicho por el otro y, al mismo tiempo, que no sea indiferente frente al otro, ya que esa indiferencia calaría hondo. Por lo tanto James dice: “*tenemos la propensión innata a procurar que se nos vea*”. Es decir la mirada es fundamental en este tipo de *self*. Por otro lado en Sartre, a través de la mirada es que estructura el conocimiento que uno puede tener del otro y viceversa, pero también es la instancia donde el otro puede penetrar mi estado anímico y así mostrar un reconocimiento que no me es propio cuando estoy a solas, sino que solamente se me da y que yo me doy cuenta de ello es a través de la mirada del prójimo: es decir la vergüenza. Por lo tanto, este es un concepto que pareciera transversal si se lograra hablar de una afinidad entre ambos.

Con esto concluyo la presente tesina.

## **Sección § 5. Conclusión**

Como conclusión, y haciendo una referencia tópico a tópico: 1. Finalidades filosóficas y psicológicas; 2. Caracterización de la conciencia y 3. Relación con los otros sujetos, diré que:

Las finalidades que he explorado en base a los tres autores en cuestión pareciera que no se puede configurar ninguna conversación que produzca una reunión de ideas claves que fuesen desarrolladas al unísono por parte de los tres autores, sino que todo lo contrario, ya que desde la fenomenología trascendental de Husserl que está sustentada por su afán epistemológico no está en concordancia con la idea de ontología y de filosofía experiencial que tanto promovió Sartre, al ser el contacto con los otros sujetos uno de los propósitos por el cual desarrolló su filosofía. Y por parte de James, el querer hablar solamente de una psicología que esté a la base sobre cualquier tipo de estudio sobre la conciencia pareciera que estuve mezclando peras con manzanas. Pero creo que un concepto es el hilo conductor al cual quise referirme y creo que fue demostrado: La inquietud por la conciencia. Ya que por parte de los tres autores en cuestión desde sus diversos estatus y posiciones ante la reflexión, la conciencia era el lugar en el cual iban puestos todos los análisis. Ya sea desde su poder de conocer y configurar sentido: Husserl o de su característica de estar arrojada hacia el mundo y siendo una nada libre: Sartre o de su composición física y psíquica que describe la experiencia constante del humano frente a sí y a los otros y como es que este reacciona a dichas experiencias: James. En suma, cada pensador fue confeccionando, sin importar sus propósitos, una teoría sobre la conciencia que se tradujo y que dio paso al segundo tópico que traté.

Al momento de caracterizar la conciencia, creo que fue demostrado que la triada presentada: intencionalidad, constitución y unidad, pueden ser partes claras de la descripción de la conciencia en los tres autores. No quise detallar que eran los únicos tres conceptos que lograsen describir correctamente a la conciencia, sino que mostrar que a partir de un sinfín de conceptos, que engloban a los tres autores, hay una triada que pareciera que permanece como eje central. Y es por este mismo proceso que concluyo dos cosas: 1. Pareciera que desde los conceptos y descripciones de Husserl hay una lejanía total con lo analizado por Sartre y lo reflexionado con anterioridad por James, por lo que estructurar una fenomenología herética entre todos estos no parecería una idea



descabellada, sino que hasta los conceptos, descripciones y textos de referencia están a la mano. Por lo cual, en primer lugar, se puede desarrollar una investigación que logre sacar todos los momentos que fuesen vistos como una contrariedad latente sin ningún problema.

2. Pero creo que lo más importante, a pesar de este distanciamiento, es el valor de que, aun cuando se hayan efectuado pensamientos tan distantes, ya sean filosóficos como psicológicos tan diversos, hubo una seguidilla de conceptos, definiciones y descripciones que pareciera que ha sido parte de una herencia dentro de la fenomenología, que comenzó desde sus reflexiones psicológicas. Y es por esta misma conclusión que quise exponer la posibilidad de una lectura pre-fenomenológica desde James hacia la fenomenología, ya sea en gran medida en Husserl como pequeñas referencias en Sartre.

Por lo tanto, creo que estos dos momentos describen muy bien lo que se puede estructurar luego de finalizada la presente tesina.

Y por último, con respecto al contacto con los otros fue un tópico en el cual pareciera que la reflexión fue necesaria realizar, ya sea desde lo pensado por James, siendo el autor más antiguo, hasta la estructuración de la presente tesina. Ya que no se puede negar la presencia de los otros en mis diversas experiencias, por lo que es necesario, por parte de la filosofía y de la psicología, otorgar ciertas respuestas que pudiesen ser satisfactorias sobre este encuentro que en momentos es tan ameno y en otros puede provocar hasta la muerte de un sujeto. Por lo tanto, sin importar la gran diferenciación entre estos tres autores quiero rescatar esa necesidad por parte de ambas doctrinas de realizar una teorización de la conciencia o de la vida y que en dichas palabras sea necesario integrar o tratar de comprender la estadía del otro sobre mis propias vivencias.

Con todo esto creo pertinente finalizar diciendo que la lectura herética como la lectura pre-fenomenológica continúan el camino a seguir siendo reflexionadas y a seguir interrogándose sobre tales, pues pienso que son dos momentos en los cuales la fenomenología podría sacar mucho provecho sobre esta teoría que pareciera tan distante a estos tiempos presentes como lo es la descripción o fenomenología de la conciencia.

## **Bibliografía Primaria.**

- Husserl, E. (2009). *Conferencias de Paris. Introducción a la fenomenología trascendental*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- \_\_\_\_\_. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro I*. México: Universidad Nacional Autónoma de México – Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_.
- \_\_\_\_\_. (1986). *Meditaciones Cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sartre, J. P. (1993). *El Ser y la Nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Barcelona: Altaya.
- \_\_\_\_\_. (1968). *La Trascendencia del Ego*. Argentina: Caldén.
- James, W. (1994). *Principios de Psicología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Psicología para Profesores*. Santiago: Biblioteca Americana.

## **Bibliografía Secundaria.**

- Aguirre, J. C. (2013). *El infierno son los otros: Aproximaciones a la cuestión del otro en Sartre y Levinas*. Revista Alpha. n° 37. pp. 225-236. ISSN: 0716-4254.
- \_\_\_\_\_. (2016). *Husserl y el realismo. Una lectura desde la Quinta Mediación Cartesiana*. Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen V. pp. 43-54.

- Álvarez, E. (2008). *La cuestión del sujeto en la fenomenología de Jean Paul Sartre*. Estudios de Filosofía de Universidad de Arequipa. n° 38. pp. 9-45. ISSN: 0121-3628.
- Alves, P. (2012). *Empatía y ser-para-otro. Husserl y Sartre ante el problema de la intersubjetividad*. Investigaciones Fenomenológicas. n° 9. pp. 11-38. ISSN: 1885-1088.
- Balbontín, C. (2015). *El Problema de la constitución de la intersubjetividad en el pensamiento de Husserl*. Alpha. n° 41. pp. 251-268. ISSN: 0716-4254.
- Bayarres, M. (Sin fecha). *Conciencia y conocimiento en Sartre*. Sin referencia.
- Bello, E. (1982). *La idea de intencionalidad en Husserl y Sartre*. An. Univ. Murcia, Vol. XXXIX. pp. 3-22.
- Botero, J.J (2003). "Fenomenología" en *Lecciones De Filosofía*. Colombia: Universidad Externado De Colombia Y Universidad Nacional De Colombia. pp. 311–332. ISBN: 95-86167-75-5.
- Bueno, G. (2016). *El ego trascendental*. España: Pentalfa.
- Crespo, M. (2016). *Edmund Husserl*, en *Philosophica: Enciclopedia filosófica online* de Fernández, F. Mercado, J. A. (editores). Recuperado: <http://www.philosophica.info/archivo/2011/voces/husserl/Husserl.html>.
- Fatone, V. (1949). *El existencialismo y la libertad creadora*. Buenos Aires: Argos.
- Fernández, O. (2007). *La lucha por la independencia de la filosofía respecto a la psicología*. Revista de la Historia de la Psicología. Vol. 28. n° 2-3. pp. 291-297.

- Fierro, C. (2013). *Principios: La relevancia de William James en la enseñanza de la historia de la psicología*. Revista *Eureka*. n° 10. pp. 96-104. ISSN: 2218-0559.
- Finke, S. (1993). *Husserl y las aporías de la intersubjetividad*. Anuario Filosófico. n° 26. pp. 327-359.
- García-Baró, M. (1997). *Husserl (1859-1938)*. Madrid: Del Orto.
- González, E. (2007). *De la trascendencia del ego al ego trascendental*. Revista de Filosofía *Daimon*. n° 40. pp. 107-118. Recuperado desde: <http://revistas.um.es>.
- González, H. et al. (2006). *Jean-Paul Sartre. Actualidad de un pensamiento*. Buenos Aires: Colihue.
- Edmund, H. (1982). *La Idea de la Fenomenología*. España: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (1979). *Meditaciones Cartesianas*. España: Paulinas.
- Hothersall, D. (1997). *Historia de la Psicología*. México: McGraw-Hill Interamericana.
- James. W. (1951). *Compendio de Psicología*. Buenos Aires: Emecé.
- Jarauta, F. (1983). *Husserl o los límites de la filosofía de la conciencia*. Anales de Filosofía. Vol. 1. pp. 119-135.
- Leahey, T. (2008). *Historia de la Psicología*. Madrid: Pearson Educación.
- Llamas. L. (2004). *Husserl: entre la empatía y el solipsismo*. Revista *A parte Rai*. n° 35. pp. 1-8. ISSN: 1137-8204.

- López, M. C. (1994). *Intersubjetividad trascendental y mundo social*. Revista Enraonar. n° 22. pp. 33-61.
- Mingo, A. M. (2015). *Realidades múltiples y ámbitos finitos de sentido (De W. James a A. Schütz) A la luz del proyecto fenomenológico-trascendental de Ideas I*. Investigaciones Fenomenológicas. n° 5. pp. 219-238. ISSN: 1885-1088.
- Parent, J. M. (1995-1996). *Curso de Fenomenología*. Universidad Autónoma de Querétaro. Rescatado en: <http://juanparent.tripod.com/apuntes/fenomenologia/cursofenom.pdf>.
- Picado, S. (1965). *Jean-Paul Sartre: una filosofía de la libertad*. Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Vol. 4. n° 15-16, pp. 301-322.
- Rodríguez, A. (1980). *La fundamentación de la noción de conciencia en Sartre*. Revista Logos. XV. pp. 55-77.
- Romano, C. (2004). *Husserl y la esencia*. La lámpara de Diógenes. Vol. 5. n° 8-9. pp. 9-25. ISSN: 1870-4662.
- Romero, G. (2011). *Whitehead y Husserl. Dos formas de empirismo radical. Elementos para una comparación entre Procces and Reality e Ideen I. Nexos con William James*. Tesis de Doctorado en Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Salas. R. (2012). *Una aproximación fenomenológica acerca de la cuestión del imaginario del otro*. Alpha. n° 35. pp. 123-134. ISSN: 0716-4254.
- Sartre, J.P. (2004). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.

- \_\_\_\_\_ . (1997). *Lo imaginario*. Argentina: Losada.
- \_\_\_\_\_ . (1940). *L' imaginairre*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_ . (1960). *Una idea fundamental de la Fenomenología de Husserl: la intencionalidad en El hombre y las cosas (Situaciones I)*. Buenos Aires: Losada.
- Villegas, M. (1980). *Sartre y la psicología*. Anuario de Psicología. n° 22. pp. 107-112.
- Viqueira, V. (1937). *Psicología Contemporánea*. Barcelona: Labor.
- Zegarra, R. (2011). *Dos versiones de Psicología Fenomenológica. En torno a la influencia de William James en Lógicas de Edmund Husserl*. Estudios de Filosofía de Pontificia Universidad Católica del Perú. n° 9. pp. 71-92. ISSN: 2409-1596.
- Ziri6n, A. (1990). *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- \_\_\_\_\_ . (2008). *Edmund Husserl: vida y obra*. Rescatado de página de Filosofía de Universidad Nacional Autónoma de México: <http://www.filosoficas.unam.mx/~zirion/Semblanza%20Husserl.pdf>.
- \_\_\_\_\_ . (2015). *Entrevista con Antonio Ziri6n*. Entrevista realizada en Agosto 2015 en México. Entrevistador: Fernanda Itzel G6mez Rodr6guez.
- \_\_\_\_\_ . (1994). *Una introducci6n a Husserl*. RF [online]. n° 33. pp. 9-22. ISSN: 0185-4259.

