

VIDA PRERREFLEXIVA Y TIPOS DE REFLEXIÓN

El problema de la reflexión y de la vida prerreflexiva parece no tener fácil cabida en el panorama filosófico actual, porque es una cuestión que se inserta dentro de lo que se ha dado en llamar el «paradigma de la conciencia». La reflexión y la vida prerreflexiva son tipos de *cogito*, de conciencia, y las frecuentes críticas postmodernas al *cogito* por parte de autores como G. Deleuze, M. Foucault, C. Lévi-Strauss, J. F. Lyotard, G. Ryle, R. Rorty..., han acabado supuestamente con cualquier intento de elaborar un discurso válido acerca de la conciencia.

Pero, a pesar de las objeciones postmodernas al *cogito*, resulta ineludible el hecho de que, en la vida que todos vivimos, nos sentimos de buen o mal humor, experimentamos deseos de muy distinto tipo, tenemos proyectos de mayor o menor importancia, se nos dan las cosas que nos rodean en vivencias de tipo perceptivo, recordamos sucesos que tuvieron lugar hace ya mucho tiempo... y son precisamente estas múltiples experiencias vividas las que integran el *cogito* prerreflexivo. También reflexionamos acerca de nuestra propia vida: no sólo podemos volvernos reflexivamente sobre la experiencia del presente momentáneo, sino que, ante todo, acostumbramos a ocuparnos con aquellas vivencias que, aunque pertenezcan a un pasado más o menos lejano, siguen poseyendo interés en el momento actual de nuestra vida. Esta reflexión, que, sin duda, en muchas ocasiones puede servir para orientar y dirigir la vida prerreflexiva, es lo que denominamos el *cogito* reflexivo.

Aunque la vida ya disponga, en un plano prerreflexivo, de rasgos distintivos que la diferencian de la vida meramente animal, la reflexión representa una novedad radical que sólo es posible encontrar en la vida humana. Y es que, en realidad, lo que en el lenguaje cotidiano denominamos «vida humana» —para distinguirla de la vida animal— es lo que aquí voy a estudiar bajo el término técnico de *cogito*¹. Creo que bastará, entonces, con hacer un discurso cohe-

1 Para discutir el problema de la reflexión, no necesito plantear explícitamente la necesidad de partir de la reducción trascendental exigida por el fundador de la fenomenología, Edmund Husserl.

rente y justificado sobre el *cogito* prerreflexivo y reflexivo, para mostrar que estas cuestiones no son tan fácilmente anulables como considera la postmodernidad. Empecemos, pues, por enfrentarnos con las descripciones de la conciencia prerreflexiva.

1. EL COGITO PRERREFLEXIVO

Podemos definir provisionalmente la reflexión como la vuelta de la conciencia sobre sí misma; tenemos entonces que distinguir, al menos formalmente, una conciencia sin más, previa a toda reflexión (*cogito* prerreflexivo) y una conciencia reflexiva (*cogito* reflexivo). De la primera me ocupo en este apartado y el estudio de la reflexión lo reservo para la próxima sección. Pero, por supuesto, una de las cosas que tendremos que comprobar es si son efectivamente dos fenómenos distintos, porque bien pudiera suceder que toda conciencia fuera ya reflexiva, o bien, a la inversa, que la reflexión fuera imposible y el supuesto acto reflexivo se tuviera que entender como un acto más de conciencia prerreflexiva (que construyera su propio objeto, en lugar de volverse sobre una vivencia previa).

El nivel del *cogito* prerreflexivo es el más habitual en la vida de la conciencia. Y no sólo el más habitual, sino el fundamental, en el sentido estricto de la fundamentación metafísica: los actos reflexivos sólo son posibles porque existen los prerreflexivos. Podemos iniciar la caracterización del *cogito* prerreflexivo (al que me permito referirme en este apartado con el término más breve de «*cogito*» para simplificar la exposición) afirmando que es un fenómeno totalmente originario e inmediato. Por esta razón la mejor forma de acceder a él es a través de los ejemplos. Entre los actos prerreflexivos de conciencia encontramos los siguientes: sentir dolor, sentir placer, estar alegre o triste, oír un ruido, sentir el propio cuerpo, desear la fama, tener hambre, ver una mesa, tocar un árbol, querer realizar tal acción concreta...

El *cogito* tiene una propiedad fundamental, que Edmund Husserl convirtió en centro de sus investigaciones filosóficas: la intencionalidad. Se trata de un vivir intencional, en el que la conciencia se dirige a objetos, es decir, en el que no sólo hay el aparecer, sino lo que aparece en dicho aparecer. Además, en la conciencia intencional, lo más habitual es estar volcado al objeto, que centra en sí toda la atención. Pero aquí me interesa hacer justamente lo contrario, es decir, fijarme en la parte no intencional del *cogito*: no en el objeto, sino en el mero aparecer. En la fórmula «aparecer de lo que aparece» necesito resaltar, no «lo que aparece» (el objeto), sino el «aparecer». Cuando en el aparecer prescindimos del hecho de que es aparecer de un objeto, nos quedamos con el aparecer como tal. No podemos perder de vista este puro aparecer, porque sin él nos encontra-

ríamos limitados al ámbito de la objetividad, de la exterioridad, y resultarían incomprensibles tanto el *cogito* prerreflexivo como la reflexión.

Si seguimos la exposición que hace Max Scheler, en *El puesto del hombre en el cosmos*, podemos decir que la conciencia es un segundo nivel de interioridad. En efecto, frente al mundo inorgánico, la vida constituye el primer nivel de interioridad: es ser, pero ser íntimo (*Innesein, Innenzustand*²). Mientras que en la vida el ser íntimo es extático, la conciencia ofrece un segundo nivel de interioridad, que poseen ya los animales (frente a las plantas), en el cual el ser íntimo vuelve sobre sí con una cierta «reflexividad»: «Pues la conciencia llega a ser sólo en la primitiva *re-flexio* de la sensación»³. Y, más adelante, afirma Scheler: «Él [el animal] está dado, pues, por segunda vez a sí mismo»⁴. Pues bien, esta «reflexividad» (*re-flexio*), que hace que en la conciencia podamos hablar de una segunda donación del ser a sí mismo, es la que tenemos que describir bien, a fin de que no se confunda con el *cogito* reflexivo.

El *cogito* es interioridad pura. Es más que el ser, si por ser entendemos el ser como exterioridad, el ser del mundo, el ser de las cosas, porque en el aparecer el ser se vuelve sobre sí mismo, se hace transparente, se da. El aparecer es ser, que no se limita a existir, sino que es también ser «para sí». Además, como consideramos el aparecer, no en tanto que vuelto al objeto, sino en sí mismo, este aparecer no es aparecer de otra cosa, del objeto. Podríamos estar entonces tentados de decir que se trata de un aparecer de sí mismo, de un auto-aparecer: de este modo sería manifiesta la mencionada «reflexividad» de la conciencia. Pero hay que dejar claro desde un comienzo que, para evitar ambigüedades, en este caso no debe utilizarse el término «autoaparecer».

En efecto, podemos seguir en este punto a Edmund Husserl. Ya en sus *Investigaciones lógicas* el fundador de la fenomenología mostró que el aparecer no aparece, porque lo que aparecen son los objetos. Para señalar el carácter propio del aparecer, el hecho de que sea algo más que el mero ser, que posea, en definitiva, una cierta «reflexividad», el genio filosófico de Husserl introduce una distinción fundamental, que frecuentemente pasa desapercibida: la distinción entre *aparecer* y *vivir*. Decimos entonces que el aparecer no aparece, sino que es vivido:

«Los apareceres mismos no aparecen, son vividos (*Die Erscheinungen selbst erscheinen nicht, sie werden erlebt*)»⁵.

2 «Die Stellung des Menschen im Kosmos», en *Späte Schriften, Gesammelte Werke*, Band 9, zweite, durchgesehene Auflage, Bouvier Verlag, Bonn 1995, pp. 13 y 35.

3 O. c., p. 15.

4 O. c., p. 36.

5 *Husserliana* XIX/1, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil, M. Nijhoff, Den Haag 1984, 5.ª investiga-

Los apareceres no aparecen, el aparecer no es «autoaparecer», aparecer de sí mismo, porque entonces se convertiría en objeto; esto último es justamente lo que sucede en la reflexión de la que me ocuparé en las próximas secciones del presente trabajo. Pero para indicar su carácter de aparecer (frente al mero ser), decimos que el aparecer es vivido. El aparecer es vivencia de sí mismo y en eso consiste esa cierta «reflexividad» a la que se refiere M. Scheler, que es propia de toda conciencia y la distingue del mero ser no consciente.

Es obligado recoger aquí la exposición de Michel Henry, que quizás es el autor actual que con más insistencia ha intentado mostrar la importancia decisiva del *cogito* prerreflexivo. Para él, el aparecer es autodonación y autoafección. Es Vida, abrazo patético, abrazo mudo en el que la Vida se siente a sí misma, sin distancia, sin separarse de sí. Para M. Henry no importa el objeto que aparece, sino el aparecer. Si al objeto que aparece lo queremos denominar «fenómeno», no nos preocupamos entonces por el fenómeno, sino por su modo de darse, por su fenomenalidad (*phénoménalité*) pura, por el aparecer. Y, además, nos fijamos en la fenomenalidad, pero en el modo de su fenomenalización originaria, que es la impresionalidad (*impressionnalité*) como tal, la materia de la que está hecha la impresión, la materia del aparecer. Se trata de la *hyle* de la que habla ya el Husserl de *Ideas I*, la impresión que es contenido ingrediente de la vivencia, que forma la vivencia y carece de toda intencionalidad. No es ni siquiera la nóesis, la materia intencional, que anima la *hyle*, que le da forma, sino la *hyle* misma, que se vive a sí misma ⁶.

Este mero aparecer es, en realidad, el *cogito* de R. Descartes. Creo que en este punto hay que seguir a M. Henry y rechazar, por tanto, todas las interpretaciones que entienden el *cogito* cartesiano como reflexivo ⁷. En el capítulo primero de su libro *Genealogía del psicoanálisis* ⁸, M. Henry es muy claro al respecto. La expresión de Descartes que nuestro autor utiliza para justificar su tesis —y que le sirve para dar el título al capítulo— es «*Videre videor* (me parece ver)», que se encuentra en la segunda meditación de Descartes (AT VII, p. 29;

ción, § 2, p. 360. A partir de ahora me referiré a esta obra con la abreviatura *L. U.* II/1. De las *Investigaciones lógicas* existe una traducción al castellano de Manuel G. Morente y José Gaos en Alianza Editorial, S. A., Madrid 1982, en la que se recoge la segunda edición.

⁶ Según mi interpretación, hemos de afirmar que se trata de la proto-impresión, que es previa a toda temporalidad, aunque sea inmanente. Esta forma de entender la temporalidad como fenómeno intencional, que no coincide con la propuesta por M. Henry, la he desarrollado en *Fenomenología del ser espacial*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1999, pp. 167-211.

⁷ Así lo entiende, por ejemplo, Jean-Paul Sartre en *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, p. 20. Pero de las tesis defendidas por Sartre me ocuparé más adelante.

⁸ *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, Paris 1985.

IX, p. 23). M. Henry cita el pasaje correspondiente a esta expresión: «*At certe videre videor, audire, calescere* (al menos es muy cierto que me parece ver, oír, sentir calor)», para rechazar a continuación su interpretación reflexiva: «como si *videre* fuera el *cogitatum* del cual *videor* sería el *cogito*»⁹. Hemos de decir entonces que «*videre videor*» no es pensar que pienso, sino el pensar prerreflexivo que se vive a sí mismo. Leamos directamente un par de pasajes de M. Henry: «*Videor* designa la (...) capacidad original de aparecer»¹⁰. Y, más adelante, insiste: «*Videor* en *videre videor*, designa este sentir inmanente al ver y que hace de él un ver efectivo, un ver que se siente ver»¹¹.

En definitiva, según la interpretación de M. Henry, Descartes introduce el *videor* para mostrar esa característica del *cogito* que consiste en ser aparecer y, por tanto, en vivirse a sí mismo (frente a la nota intencional que le hace estar dirigido a un objeto externo). Es decir, en el aparecer de un objeto, el *videor* remarca no el «de un objeto», sino el aparecer en tanto que tal. Desde luego, al quedarnos con el aparecer como tal, es posible preguntar por su esencia, es decir, por lo que lo convierte en aparecer. Y esto es lo que M. Henry llama «el aparecer del aparecer». La expresión no resulta quizá muy afortunada porque, según vimos más arriba, puede dar lugar a ambigüedades, pero en el caso de Henry es claro que la emplea sin ningún sentido reflexivo.

2. LA REFLEXIÓN Y SUS TIPOS

¿Hay un nivel de interioridad más profundo que el de la conciencia?

Si aceptamos que, según la clasificación de Scheler, la conciencia es el segundo nivel de interioridad, en la que el animal está dado por segunda vez a sí mismo, podemos distinguir un tercer y último grado de interioridad que es propio y exclusivo del hombre. Es lo que Scheler denomina «espíritu» y la reflexión pertenece justamente a este nivel:

«Pero, en virtud de su espíritu, el *hombre* está dado a sí mismo todavía por tercera vez: en la autoconciencia y en la objetivización de sus procesos psíquicos»¹².

En la sección anterior definimos provisionalmente la reflexión como vuelta de la conciencia sobre sí misma. La reflexión tendría por objeto, no una parte

9 O. c., p. 28.

10 O. c., p. 27.

11 O. c., p. 29.

12 *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, p. 36.

del mundo exterior, sino algo interior, que pertenece a la propia conciencia; se trataría de una intuición, no externa, sino interna. Pero es necesario hilar mucho más fino si queremos lograr claridad sobre este asunto. Hay que distinguir varios tipos distintos de reflexión, porque la conciencia, lo interno, que se da como objeto de reflexión, puede entenderse de formas muy diferentes. Para localizar todos los modos posibles de reflexión, podemos seguir la exposición que hace E. Husserl en *Ideas I*¹³.

En primer lugar, la conciencia que se convierte en objeto de reflexión, esto es, la conciencia reflejada, puede ser un acto presente. Entonces al tipo de reflexión correspondiente, que tiene por objeto un acto presente, lo denominamos *percepción interna*.

Pero la conciencia no se agota en la vivencia presente, sino que tiene una dimensión temporal, que la abre al pasado y al futuro. La corriente de actos de conciencia se refiere al mundo en su estado actual, pero igualmente apunta a la realidad pasada (dada en actos de retención o de recuerdo) y a las múltiples posibilidades que abre el futuro (dado en actos de protención o de expectativa). Y, desde luego, por lo que respecta a la propia corriente de conciencia, ésta quedaría drásticamente reducida si la limitamos al acto presente y no incluimos también en ella todos los actos ya pasados. Teniendo esto en cuenta, la conciencia reflejada puede ser, no sólo el acto presente, sino también cualquier acto de los pertenecientes al pasado. Para referirnos a la reflexión correspondiente, que tiene por objeto un acto pasado, hablamos de *reflexión en el recuerdo* (o reflexión en la retención)¹⁴.

En definitiva, tomando pie en la exposición de Husserl, podemos afirmar que la reflexión se divide en percepción interna (sobre el presente de la conciencia) y reflexión en el recuerdo (sobre el pasado de la conciencia).

A esta clasificación habría que añadir, aunque Husserl no lo haga, que el objeto reflejado sobre el que se vuelve la conciencia puede ser, no sólo un acto de conciencia presente, pasado o futuro, sino el propio yo. Desde luego, no puedo entrar en estas páginas en el complejo problema de la donación del yo, pero al menos he de indicar que, en mi opinión, el yo se da en una experiencia prerreflexiva, como polo que unifica todos los actos de la conciencia, y, por

13 *Husserliana* III/1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, neu hrsg. von Karl Schuhmann, M. Nijhoff, Den Haag 1976, § 38, § 77 y § 78. Trad. cast.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires 1985. A partir de ahora me referiré a esta obra con la abreviatura *Id. I*.

14 Husserl introduce también en su clasificación la *reflexión en la protención*, pero cuando estudiemos el recuerdo podremos comprobar que parece difícil considerar el futuro en analogía estricta con el pasado.

tanto, la donación reflexiva consiste en convertir el yo prerreflexivo en objeto para sí mismo (aunque, en principio, sólo pueda llevarse a cabo esta conversión en objeto de modo parcial, debido al desdoblamiento entre el yo sujeto y el yo objeto, que deja necesariamente fuera de la reflexión al yo sujeto).

Creo que es importante señalar la existencia de este tipo de reflexión ¹⁵, porque es en este caso en el que se produce el uso más propio del término «autoconciencia», que se acostumbra a identificar con la expresión «conciencia reflexiva». Pero conviene señalar que esta identificación no se produce siempre. M. Scheler, por ejemplo, en *Los ídolos del autoconocimiento* ¹⁶, la rechaza con decisión y reserva el vocablo «autoconciencia» para el caso en el que se produce una captación del yo (no de una mera vivencia); por tanto, entiende que el sí mismo de la autoconciencia es el yo. Por mi parte, aceptaría considerar toda reflexión como autoconciencia, aunque sea en un sentido lato (frente al sentido más restringido que implicaría captación del yo), porque no encuentro ningún inconveniente grave para afirmar que el «sí mismo» puede ser la propia conciencia y no sólo el yo. He de precisar, sin embargo, que de la afirmación de que toda reflexión es autoconciencia no se seguiría la identificación de autoconciencia y reflexión, porque, según ya he indicado, resulta imprescindible partir de la existencia de una autoconciencia prerreflexiva: la conciencia prerreflexiva del yo es también autoconciencia, y es propia, al igual que la reflexión, del nivel del espíritu, del tercer nivel de interioridad que, según Scheler, distingue al hombre del resto de los seres vivos.

Estudiemos ya con algún pormenor cada tipo de reflexión. La definición de percepción interna parece no presentar en principio grandes dificultades de comprensión (aunque más adelante comprobaremos los problemas en los que se ve envuelta una teoría que intente dar cuenta cabal de ella). Más arduo resulta, sin embargo, entender lo que es la reflexión en el recuerdo, porque este tipo de experiencia puede confundirse con otras similares. Para evitar esta confusión, veamos, antes de nada, lo que no es la reflexión en el recuerdo.

En primer lugar, resulta obvio que la reflexión en el recuerdo no consiste en *recordar un suceso del mundo*. Si recuerdo, por ejemplo, que ayer llovía, obtengo, no un acto reflexivo, sino una vivencia intencional no reflexiva, de dirección trascendente. Pero, en segundo lugar —y aquí es donde aparece la

15 El objeto completo en una donación reflexiva del yo podría ser también una vivencia de las consideradas en los tipos anteriores de reflexión, pero tendríamos que exigir que en ella esté dado prerreflexivamente el yo, de modo que la reflexión sobre la vivencia pueda centrarse en el yo. Y al hacerlo así, al fijar en el yo la mirada reflexiva, encontraríamos problemas específicos, que son los que nos llevan a distinguir esta forma de reflexión de los otros tipos ya mencionados.

16 «Die Idole der Selbsterkenntnis», en *Vom Umsturz der Werte*, Gesammelte Werke, Band 3, 5. Auflage, Francke Verlag, Bern und München 1972, p. 227.

dificultad—, la reflexión en el recuerdo no es equivalente a una *reflexión sobre un acto de recuerdo*. Si reflexiono sobre mi recuerdo de que ayer llovía, lo que obtengo realmente es un acto de percepción interna. La razón es muy sencilla: el acto de recuerdo, que se convierte en objeto de la mirada reflexiva, se está produciendo ahora y, por tanto, es una vivencia actual.

La reflexión en el recuerdo puede considerarse, en realidad, como un tipo de recuerdo, pero no se trataría del recuerdo de un suceso del mundo, al que me acabo de referir, sino del recuerdo de una vivencia pasada. La vivencia en cuestión puede ser aquella en la que se dio el suceso del mundo consistente en que ayer llovía o puede ser cualquier otra vivencia, que posea o no dirección intencional hacia un suceso externo. Recuerdo haber contemplado una puesta de sol, haber querido realizar tal acción..., o recuerdo haber estado aburrida, haber sentido dolor... Nos encontramos efectivamente ante recuerdos reflexivos, porque en ellos se recuerdan vivencias y esto exige que se den como objetos para la mirada intencional que recupera el pasado. Pero entonces dicha mirada intencional es reflexiva, ya que no apunta a un suceso del mundo, sino a un acto de conciencia. Por tanto, no puedo recordar simplemente, sino que la mirada al pasado ha de poseer un carácter reflexivo.

En lugar de hablar de recuerdo reflexivo (en el sentido de recuerdo que exige la reflexión), podemos emplear la expresión propuesta por Husserl, que es reflexión en el recuerdo (en el sentido de reflexión que exige el recuerdo). La reflexión pretende tener por objeto el pasado de la conciencia: reflexiona sobre «nuestras vivencias anteriores», «sobre el haber-sido-percibido»¹⁷. Y por ello necesita el recuerdo. No se trata, en definitiva, de reflexionar sobre el recuerdo (percepción interna), sino de reflexionar en el recuerdo, sobre el pasado de la conciencia.

Los actos de reflexión en el recuerdo pertenecen a lo que Husserl, en el párrafo 38 de *Ideas I*, denomina actos de dirección inmanente (*immanent gerichtete Akte*) o vivencias intencionales de referencia inmanente (*immanent bezogene intentionale Erlebnisse*), que quedan definidas del siguiente modo:

«aquellas a cuya esencia es inherente que sus objetos intencionales, si es que existen, pertenezcan a la misma corriente de vivencias que ellas mismas»¹⁸.

El ejemplo que utiliza Husserl no es el recuerdo de una percepción anterior o de un acto de querer, tal como yo he propuesto, sino el recuerdo de recuerdo. Podría tratarse del recordar que ayer realicé un acto de recuerdo del viaje a

17 *Id.* I, § 77, p. 163, y § 78, p. 166.

18 *Id.* I, § 38, p. 78.

París que llevé a cabo el año pasado. Este tipo de experiencia resulta más compleja que el recuerdo simple de una vivencia pasada, pero, en realidad, se trata de lo mismo.

Para terminar este apartado, quizá no estaría de más poner algunos ejemplos concretos de las distintas clases de reflexión, pues nos ocupamos aquí siempre de hechos descriptivos, que sólo quedan asegurados a través de los ejemplos. Empezaré por considerar los actos de reflexión en el recuerdo, porque, aunque hayan resultado más difíciles de definir que los de percepción interna, en realidad, son bastante habituales en la vida de la conciencia.

Ya ha tenido lugar una determinada vivencia; aconteció hace poco tiempo o quizá hace ya muchos años, pero todavía me preocupa. Puede suceder que por razones éticas quiera saber qué tipo de vivencia era aquella que ha tenido lugar en el pasado, para así poder cambiar mis actitudes en un futuro. Y es que en el plano ético no sólo importan las acciones externas, sino que también desempeñan un papel decisivo las vivencias subjetivas. Para determinar la bondad moral de una persona, puede ser necesario saber si en una cierta situación sintió odio, envidia, orgullo, lástima, etc. En otras ocasiones, la única razón para realizar la reflexión en el pasado es el interés por mi propia vida: sencillamente me gusta recordar lo que experimenté en cierto viaje o lo que sentí la primera y única vez que me enamoré; o bien lo quiero recordar para poder comunicárselo a alguien que también está interesado por mi vida pasada, por mis vivencias subjetivas, y no sólo por las acciones externas que he llevado a cabo.

Los actos de percepción interna resultan, sin embargo, menos frecuentes en la vida de la conciencia, porque previamente he de tomar la decisión de observar mis vivencias; entonces dejo de vivir del modo habitual, puesto que a la vivencia habitual se suma un nuevo acto, que es el de reflexión. Desde luego, esto no es lo natural: si, por ejemplo, estoy enamorada, lo estoy y eso es todo; sólo si por alguna razón me he propuesto observar mis actos de conciencia, sucede que, al mismo tiempo que me siento enamorada, me veo sintiéndome enamorada. Otro caso de percepción interna es la que se realiza con fines teóricos, cuando nos interesamos, por ejemplo, por el tema de la conciencia y buscamos los modos de acceso teórico a ella. El lector que siga este trabajo intentará sin duda comprobar por sí mismo las afirmaciones que en él se hacen y entonces realizará actos de reflexión que se salen del ámbito de la vida cotidiana.

3. TEORÍAS SOBRE LA PERCEPCIÓN INTERNA

Por su especial importancia, en esta sección me voy a centrar en el primer tipo de reflexión mencionada anteriormente: la *percepción interna*. Se

trata de la reflexión sobre un acto presente, es decir, sobre un acto que en el momento de la reflexión se está produciendo en la conciencia. La denominamos «percepción» porque en ella se da la «cosa misma» (el acto presente) e interna porque la «cosa misma» no es un objeto de los que forman el mundo exterior, sino algo interno, esto es, la misma conciencia. (Además, esta percepción interna es *adecuada* si no va más allá de lo dado, y entonces resulta ser también *apodíctica*.)

Para determinar en qué consiste la percepción interna voy a defender una teoría intencional, que es la que propone Husserl en *Ideas I*¹⁹. Otra opción teórica, que comentaré brevemente al final de esta sección, es la que sostuvo el maestro de Husserl, Franz Brentano, en la que la percepción interna resulta no presentar finalmente la nota de la intencionalidad²⁰.

En la percepción interna —a la que me referiré, en este apartado, con el término genérico de «reflexión»—, el objeto del acto de reflexión es, a su vez, un acto de conciencia. Si reflexiono sobre mi acto de alegría, tengo un doble acto: el acto en el que se ejecuta la reflexión y al acto sobre el que se ejecuta (sentir la alegría). Se trata de saber que se sabe, del «*cogito me cogitare*», en el que el primer *cogito* es el acto de reflexión y el segundo es el reflejado. A los dos actos que intervienen en la reflexión los podemos denominar del siguiente modo: al primero *acto de reflexión, reflexionante o reflexivo* y al segundo *acto reflejado, reflexionado o reflejo*; además, si consideramos este segundo acto en tanto que no es todavía objeto de reflexión, lo caracterizaremos como *prerreflexivo* o *irreflexivo*. Husserl se refiere al primero como «*das reflektierende Bewußtsein*» y al segundo como «*das reflektierte Bewußtsein*»²¹. En la terminología de J. P. Sartre (cuyas tesis discutiré también en estas páginas), se trata de la «*conscience réflexive*» (el acto de reflexión) y la «*conscience réfléchie*» (el acto reflejado).

En la reflexión, el objeto real del acto de reflexión forma parte de dicho acto: es contenido ingrediente (*reell*) del mismo. Leamos las palabras de Husserl:

19 Sobre la reflexión hay que considerar, al menos, los siguientes párrafos de *Id. I*: § 38, § 45, § 77, § 78 y § 79.

20 Aquí no entraré en el problema de determinar los textos del primer Husserl, en los que parece rechazar la primera opción y aceptar la de F. Brentano; pero es una cuestión algo compleja, porque en *Investigaciones lógicas* se opone directamente a la tesis de Brentano, y, sin embargo, es esta tesis la que se deduce de la teoría de las Formas de Aprehensión defendida en esta obra; por otra parte, en las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, al elaborar su doctrina sobre la intencionalidad longitudinal (*Längsintentionalität*), Husserl parece presuponer la teoría de Brentano.

21 En la traducción castellana, «refleja» traduce en alguna ocasión (párrafos 45 y 70) ambos términos, «*reflektiert*» y «*reflektierend*», lo cual puede inducir a error.

«Esta forma de “estar encerrado” como un ingrediente (lo que en rigor es sólo una imagen) es una característica distintiva de la percepción inmanente»²².

Por ello, el objeto del acto de reflexión sólo puede ser un acto presente (o parte de un acto, pero esta última posibilidad no la considero aquí) y a este acto lo denominamos acto reflejado (o prerreflexivo). En definitiva, únicamente un acto de conciencia puede formar parte ingrediente del acto reflexivo.

Entonces resulta que un algo idéntico, el acto reflejado, es, a la vez, objeto *intencional* del acto y contenido *ingrediente* del mismo. Podría parecer que se anula así la intencionalidad, es decir, la distinción entre objeto intencional y contenido ingrediente. Pero no es así. La intencionalidad se conserva en la reflexión, porque en ella sigue siendo distinto «ser objeto intencional» que «ser contenido ingrediente»; lo único que sucede es que algo idéntico cumple, a la vez, ambas condiciones. Por consiguiente, en la percepción adecuada la conciencia no se limita a vivir contenidos, sino que, a la vez, se dirige a ellos en el modo primario de la intencionalidad.

La existencia de intencionalidad en la reflexión se muestra con claridad en el hecho de que en el acto de reflexión ha de ser *individualmente distinto* del acto reflejado. En efecto, empecemos por considerar el acto prerreflexivo, que puede consistir, por ejemplo, en ver un lago. Decir que el acto prerreflexivo tiene un objeto intencional (el lago) es equivalente a afirmar que existe de modo ingrediente (*reell*) una intención referida a dicho objeto. Esta intención constituye una parte del contenido vivido del acto en cuestión. Pero sostener que este acto es objeto intencional significa, de nuevo, que existe de modo ingrediente una intención a él referida, y es claro que esta última intención ha de ser individualmente distinta de la primera, pues su objeto es también distinto (no es el lago, sino el ver el lago). Se hace necesario, por lo tanto, introducir un segundo acto que es el de reflexión²³.

Esta interpretación de la reflexión como acto intencional la encontramos en la definición que propone Husserl en *Ideas I*:

«Forman la percepción y lo percibido esencialmente una unidad inmediata, la de una sola cogitatio concreta. El percibir entraña aquí su objeto de tal suerte, que sólo es separable de él por abstracción, sólo como esen-

²² *Id.* I, § 38, p. 79.

²³ Utilizo esta misma argumentación cuando, en *Fenomenología del ser espacial* (pp. 93-97), me ocupo, dentro del marco de las *Investigaciones lógicas*, de la teoría de la percepción adecuada.

cialmente dependiente. (...) Tenemos una ensambladura de dos vivencias intencionales, de la que por lo menos la más alta es dependiente, pero no está meramente fundada en la más baja, sino que a la vez está vuelta intencionalmente a ella»²⁴.

Como vemos, Husserl dice explícitamente que la percepción interna es intencional: «no está meramente fundada en la más baja, sino que a la vez está vuelta intencionalmente a ella». Pero entonces parece extraño hablar de «una unidad inmediata, la de una sola *cogitatio* concreta», pues da la impresión de que esto anula el doble acto que acabamos de señalar como característica de la reflexión intencional. Y, sin embargo, no es así. El sentido de «esta unidad inmediata» se aclara justamente a continuación. No significa que haya un único acto; hay dos actos, pero uno de ellos es *dependiente* del otro. El dependiente es el acto de reflexión: si a este acto le quito su objeto, él mismo desaparece, no queda absolutamente nada —de ahí la apodicticidad de la percepción interna—. Pero, sin embargo, el acto reflejado puede considerarse como independiente de la reflexión y por ello se trata claramente de dos actos.

Esta teoría sobre la reflexión intencional sólo se entiende bien si se completa con la tesis de que la reflexión se basa en un *cogito* prerreflexivo; tesis que, desde luego, podemos encontrar también en *Ideas I*:

«Todas las vivencias son conscientes» quiere decir, pues, (...) que no sólo cuando ellas mismas son objeto de una conciencia reflexiva son conciencia de algo y existen como tal conciencia, sino que de modo no reflejado están ahí como “fondo” y así por principio *prestan a ser percibidas*, en un sentido por lo tanto análogo al de las cosas a que atendemos en el campo de nuestra visión exterior. Éstas sólo pueden estar prestas en tanto que, ya como no atendidas, se tiene en cierto modo conciencia de ellas, y esto quiere decir, tratándose de ellas, cuando aparecen. *No todas* las cosas cumplen esta condición: el campo visual de mi atención, que abarca todo lo que aparece, no es infinito. Por otra parte, tiene la vivencia no reflejada que cumplir ciertas condiciones para estar presta, si bien en un modo totalmente distinto y ajustado a su esencia. “Aparecer” no puede. En todo caso cumple siempre dichas condiciones mediante el mero modo de su existencia»²⁵.

Las vivencias no adquieren su «ser conscientes» gracias al acto de la reflexión, sino que lo poseen ya anteriormente. Este «ser conscientes» previo es lo que las hace estar prestas a ser captadas en reflexión. Pero, ¿en qué consiste

24 *Id.* I, § 38, p. 78.

25 *Id.* I, § 45, p. 95.

exactamente? En el texto, Husserl compara el paso de las vivencias del estado de no reflejadas al de reflejadas con el paso de las cosas externas de no atentas a atentas. La cosa no atenta ha de estar presta a ser atendida y este «estar presta» consiste en que aparezca. Respecto a la vivencia, sin embargo, Husserl dice que no aparece. Por tanto, hemos de formular de nuevo la pregunta: ¿en qué consiste su ser consciente previo? La respuesta es: en «el mero modo de su existencia». Pero esta afirmación hay que completarla con lo que ya sabemos de *Investigaciones lógicas*, que es fundamental para entender el problema de la reflexión. En efecto, allí se sostenía que las vivencias no aparecen —porque lo que aparecen son las cosas—, pero sí son vividas («*Die Erscheinungen selbst erscheinen nicht, sie werden erlebt*»). En consecuencia, podemos concluir que «el mero modo de su existencia» consiste en su ser vivencias, en su ser el mismo aparecer (aunque ellas no aparezcan).

Este aparecer que no aparece, sino que es vivido es, sin duda, el *cogito* prerreflexivo (*cogito préreflexif*) del que habla J. P. Sartre en el *Ser y la nada* ²⁶, donde podemos leer una argumentación paralela a la de Husserl. Al aparecer de algo Sartre lo denomina «conciencia posicional» y para referirse al aparecer utiliza la expresión «conciencia no posicional de sí» —en este último caso, precisa que el «de» ha de estar entre paréntesis, para que la conciencia no se convierta en posicional—. La tesis de Sartre es que la conciencia prerreflexiva, entendida como conciencia no posicional, es la conciencia básica, frente a toda reflexión ulterior:

«esta conciencia espontánea de mi percepción es *constitutiva* de mi conciencia perceptiva. En otros términos, toda conciencia posicional de un objeto es conciencia no posicional de ella misma» ²⁷.

Y en el mismo sentido podemos leer más adelante:

«pertenece a la naturaleza misma de la conciencia el existir en círculo. Esto se puede expresar en estos términos: toda existencia consciente existe como conciencia de existir. Comprendemos ahora por qué la conciencia primera de conciencia no es posicional: porque ella y la conciencia de la que ella es conciencia no son más que uno» ²⁸.

²⁶ *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, pp. 16-23. Sartre ya se refería a este fenómeno de la conciencia previa a la reflexión en *La transcendence de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique* (Vrin, Paris 1965, p. 25): «Una conciencia pura es un absoluto simplemente porque es conciencia de ella misma. Por tanto, sigue siendo un "fenómeno" en el sentido muy particular en el que ser y aparecer no son más que uno. Es todo ligereza, todo translucidez».

²⁷ O. c., p. 19.

²⁸ O. c., p. 20.

La única objeción que haría en este punto a Sartre es que supone haber demostrado una tesis opuesta a la de Husserl, pues plantea su teoría del *cogito* prerreflexivo precisamente para evitar los problemas que, según él, plantea la reflexión defendida por Husserl. Y así afirma: «Pero creemos haber mostrado que la condición primera de toda reflexividad es un *cogito* prerreflexivo»²⁹. Sartre cree igualmente que esta tesis del *cogito* prerreflexivo tampoco estaba en Descartes, pues, como ya indiqué, interpreta el *cogito* cartesiano como reflexivo.

Pero tuvimos ocasión de comprobar en la sección anterior que ni Husserl ni Descartes eliminan el *cogito* anterior a la reflexión, para sustituirlo por el reflexivo, sino que, más bien, utilizan el *cogito* prerreflexivo como único punto de partida de sus investigaciones. Sartre, por tanto, no puede considerarse el descubridor del *cogito* prerreflexivo; su opción teórica consiste, más bien, en negar la posibilidad de la reflexión. En esto sí se separa de Husserl, pero, según mostraré más adelante, sus críticas a la reflexión no son lo suficientemente fuertes como para derribar las tesis del fundador de la fenomenología.

Podemos ya considerar, aunque sea muy brevemente, la segunda teoría de la percepción interna, que es la propuesta por Franz Brentano, en la que finalmente se destruye la dimensión intencional.

En esta teoría, un acto está referido a un objeto externo que se entiende como objeto primario (*primäre Objekt*), pero simultáneamente el acto psíquico se ve a sí mismo y se convierte de este modo en objeto secundario (*sekundäre Objekt*)³⁰ del propio acto. A mi juicio, sin embargo, la distinción de algo así como dos formas de intencionalidad, primaria y secundaria, en un único acto individualmente idéntico, no es una solución al problema de la percepción interna. Efectivamente, según pudimos comprobar, para que la intencionalidad reflexiva —por tanto, la mirada que da lugar al objeto «secundario»— sea realmente intencional, es necesario duplicar los actos. De acuerdo con esto, hemos de afirmar que el único objeto intencional que tiene la vivencia prerreflexiva es el objeto externo, el objeto primario. La intencionalidad que debería tener por objeto secundario la propia vivencia prerreflexiva exige siempre una segunda nóesis intencional y, por tanto, un segundo acto.

Considero entonces que la mejor forma de entender la calificación brentaniana del acto de conciencia como objeto secundario, consiste en interpretar este ser objeto secundario del acto como la donación prerreflexiva del *cogito*, de la que me he ocupado por extenso en la primera sección de este escrito. Y la cuestión está en que el acto dado en donación prerreflexiva en

29 O. c., pp. 112-113.

30 *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Erster Band, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1973, p. 180.

ningún sentido debe considerarse «objeto», aunque sea secundario, ni debe, por tanto, hablarse de percepción interna o de reflexión para recoger la transparencia con la que el acto se vive a sí mismo, porque, en definitiva, esta forma de expresarse sólo conduce a una confusión que impide el recto acceso a los fenómenos.

4. EN DEFENSA DE LA REFLEXIÓN

Para mostrar la posibilidad de la reflexión, voy a discutir algunas de las objeciones que se han hecho contra ella. Empiezo por considerar una crítica que recoge el propio Husserl en sus *Investigaciones lógicas*³¹. Se trata de lo siguiente: si entendemos la reflexión según un modelo intencional, es decir, de forma que exija un doble acto de conciencia, hemos de reconocer que no toda conciencia es autoconciencia (en el sentido de conciencia de la propia conciencia y no en el uso más restringido de conciencia del yo). Es decir, necesariamente hay actos de conciencia que no son autoconscientes, que no se dan en reflexión.

La demostración de este hecho es sencilla. Es fácil encontrar actos que no son objetos de reflexión, porque justamente el propio acto de reflexión no se da a su vez de modo reflexivo. Para que se dé reflexivamente se necesita un tercer acto, pero para éste se repetiría el problema y sería necesario un cuarto acto, que, a su vez, exigiría un quinto acto reflexivo, etc. Se produce así un claro regreso al infinito.

Esta crítica a la reflexión se evita si, en línea con Brentano, se elimina la intencionalidad de la reflexión. La propuesta de Husserl en *Investigaciones*³² es, sin embargo, muy distinta de la de su maestro. Husserl defiende que no es necesario que la conciencia coincida con la autoconciencia. Lo que, por supuesto, es imprescindible es que la conciencia sea «conciencia», es decir, saber de sí misma, pero, según comprobamos en la primera sección de este trabajo, el saber de sí se da ya en un nivel prerreflexivo. Por el contrario, el que la conciencia se vuelva sobre sí en el sentido de la reflexión no resulta necesario. Así se evita cualquier tipo de regreso al infinito, porque el proceso que supuestamente se prolonga sin fin en realidad se puede cortar en cualquier momento. Al interrumpir la serie de reflexiones, nos encontramos con una conciencia no reflexiva que sigue siendo conciencia, es decir, saber de sí, y que, por tanto, no plantea ningún problema teórico.

31 L. U. II/1, 5.^a investigación, § 5, pp. 366-367.

32 *Ibid.*

Además, he de precisar que no se trata sólo de que, según ha mostrado el argumento del regreso al infinito, sea imposible que la reflexión se produzca siempre, sino de que esta conciencia reflexiva ni siquiera se lleva a efecto en todos los casos en los que sería posible; no se caería en ninguna contradicción si siempre reflexionásemos al tiempo que vivimos, pero de hecho esto no acontece. Sin duda, no sería rentable en la vida cotidiana, que viene marcada por un fuerte componente práctico. Normalmente, por tanto, no se produce la reflexión, pero ello en ningún sentido resulta absurdo, porque contamos con una conciencia no reflexiva que cumple todo lo que le resulta esencial al ser consciente.

Quizá las críticas más interesantes a la reflexión sean las que realiza un autor ya mencionado en este trabajo: J. P. Sartre. En *El ser y la nada*, el argumento fundamental empleado en contra de la reflexión consiste en afirmar que la reflexión introduce una necesaria modificación, en el sentido fuerte de que lo reflejado sufre una *deformación* que lo transforma en algo distinto de lo que era. Sartre se apoya para justificar su tesis en los textos de E. Husserl en los que se habla de la reflexión como de una modificación de la conciencia:

«Se ha dicho a menudo que la mirada reflexiva altera el hecho de conciencia sobre el que se dirige. Husserl mismo confiesa que el hecho «de ser visto» entraña para cada “*Erlebnis*” una modificación total»³³.

Leamos directamente un texto de Husserl que parece dar la razón a Sartre:

«Toda clase de “reflexión” tiene el carácter de una *modificación de la conciencia*»³⁴.

Podemos ir ya al centro de la cuestión: ¿es cierto que modificar la vivencia prerreflexiva es sinónimo de deformarla?

En primer lugar, si la objetivación reflexiva fuera siempre una deformación, podría utilizarse el argumento general que propone Husserl, ya en *Ideas I*, en contra de aquellos que niegan la posibilidad de la reflexión. Se trata de mostrar que la negación de la fiabilidad de la reflexión es una tesis escéptica y, por tanto, un contrasentido. Las palabras del fundador de la fenomenología son lo suficientemente claras por sí mismas:

«Quien dice simplemente: dudo de la significación epistemológica de la reflexión, afirma un contrasentido. Pues haciendo una proposición sobre su

³³ *L'être et le néant*, p. 112. También en *La transcendence de l'ego* (p. 29) defiende Sartre la misma tesis.

³⁴ *Id.* I, § 78, pp. 165-166.

dudar, reflexiona, y sentir como válida esta proposición supone que la reflexión *tiene* real e indudablemente (a saber, para los casos presentes) el valor epistemológico de que se duda, que *no* altera la referencia objetiva, que la vivencia no reflejada *no* pierde su esencia al pasar a la reflexión.

Además, en esos argumentos se habla constantemente de la reflexión como un hecho y de aquello en que peca o podría pecar; con lo que se habla, naturalmente, también de las vivencias “inconscientes”, no reflejadas, de nuevo como hechos, a saber, como aquellos de que brotan las reflejadas. Así, pues, constantemente se supone un *saber* de vivencias no reflejadas, entre ellas reflexiones no reflejadas, a la vez que se pone en tela de juicio la posibilidad de semejante saber. Esto pasa, en efecto, por cuanto se duda de la posibilidad de comprobar *cosa alguna* sobre el contenido de la vivencia no reflejada y sobre el rendimiento de la reflexión: hasta qué punto ésta altera la vivencia primitiva y si no la falsifica, por decirlo así, convirtiéndola en una totalmente distinta.

Pero es claro que si fuese justa esta duda y la posibilidad afirmada en ella, no quedaría la más leve justificación para la certeza de que hay y puede haber en general una vivencia reflejada y una reflexión. Es, además, claro que esto último, que era el constante supuesto, sólo puede saberse por medio de la reflexión...»³⁵.

Quizás esta argumentación parezca demasiado formal: para evitar caer en sus redes, los críticos de la reflexión podrían estar dispuestos a no afirmar siquiera la imposibilidad de la reflexión y se limitarían a no hacer uso de ella. Por este motivo interesa buscar respuestas específicas que contribuyan a dar más cuerpo al argumento general que Husserl propuso contra la imposibilidad de la reflexión.

Para comprobar que la modificación reflexiva no es deformación, podemos empezar por preguntarnos cómo continúa algo más abajo el texto de Husserl en el que Sartre puede apoyar su crítica:

«De modificación se habla aquí en tanto que toda reflexión surge esencialmente de cambios de actitud en virtud de los cuales una vivencia —o un componente vivencial— previamente dada (no reflejada) experimenta una cierta transformación, justo en el modo de la conciencia reflejada (o de lo consciente reflejado)»³⁶.

Como vemos, la modificación que experimenta la vivencia prerreflexiva consiste tan sólo en convertirse en objeto para la conciencia reflexiva. Esta modificación, por tanto, es una simple objetivación, y objetivar, en principio, no es

35 *Id.* I, § 79, p. 174.

36 *Id.* I, § 78, p. 166.

sinónimo de deformar (más adelante veremos en qué casos concretos la objetivación puede implicar una deformación).

El mismo argumento de la modificación como deformación lo emplea Sartre para justificar que lo reflejado no es independiente —la deformación consistiría justamente en perder la independencia— y que, por tanto, no es aceptable la teoría de Husserl acerca de la reflexión. Pero también en este punto se comprueba fácilmente que la única modificación introducida por la reflexión es la conversión de la vivencia prerreflexiva en objeto. Veámoslo con algún pormenor.

Sartre recoge la tesis de Husserl sobre la unidad de los actos reflexivo y prerreflexivo, que he discutido en la sección anterior, para mostrar que esta unidad es imposible. Empieza con una exposición muy clara del asunto:

«La reflexión exige, si ella debe ser evidencia apodíctica, que lo reflexivo sea lo reflejado. Pero, en la medida en que ella es *conocimiento*, es necesario que lo reflejado sea *objeto* para lo reflexivo, lo cual implica separación de ser. Así hace falta a la vez que lo reflexivo sea y no sea reflejado»³⁷.

Recordemos que este problema se resuelve en la teoría de Husserl con la tesis de la dependencia del acto reflexivo y la independencia del reflejado. Pues bien, esta tesis es la que Sartre considera indefendible:

«La “*Selbständigkeit*” de lo irreflejado en tanto que irreflejado, en relación a toda reflexión posible, no pasa al fenómeno de la reflexión, porque precisamente el fenómeno pierde su carácter de irreflejado. Devenir reflejado, para una conciencia es sufrir una modificación profunda en su ser y perder precisamente la “*Selbständigkeit*” que poseería en tanto que cuasi-totalidad “*reflétée-reflétante*”»³⁸.

La tesis de Sartre es que lo reflejado no es independiente, porque se modifica, en el sentido fuerte de deformación. Frente a esto, parece claro que lo único que cambia en la reflexión es que la vivencia reflejada «pierde su carácter de irreflejado». Pero este carácter no es intrínseco a la vivencia irreflejada: considerarlo así es el error de la argumentación de Sartre. La vivencia es vivencia y su no ser reflejada le es totalmente accidental. Por tanto, es cierto que, como afirma Sartre, se pierde «la “*Selbständigkeit*” de lo irreflejado en tanto que irreflejado», pero la confusión consiste en hablar aquí de «lo irreflejado en tanto que irreflejado», en lugar de considerar lo irreflejado en tanto que vivencia. Y como comprobamos anteriormente al discutir

37 *L'être et le néant*, p. 191.

38 *O. c.*, p. 192.

la teoría de Husserl acerca de la reflexión, la independencia de lo irreflejado en tanto que vivencia sí parece clara.

Ahora bien, aunque objetivar no sea sinónimo de deformar —y, desde luego, no suponga deformación en el sentido de eliminar la independencia del acto prerreflexivo—, lo que sí es cierto es que en algunos casos la actividad de objetivación puede alterar aquello que se trata de objetivar y entonces la modificación reflexiva se convierte en una auténtica deformación. Pero esto exige ser mostrado con detalle. Al hacerlo así, veremos que la deformación se da en algunos casos... y no necesariamente en todos, como pretenden los críticos de la reflexión.

Para centrar bien la cuestión, empecemos por realizar una comparación sencilla entre la percepción interna y la externa. Si consideramos la percepción que nos informa acerca del mundo exterior, parece que el hecho de que la cosa sólo se dé a través de escorzos parciales, de perspectivas que no agotan la cosa, introduce una necesaria deformación en el conocimiento del objeto externo. Pues bien, justamente esto es lo que no sucede en la percepción interna, sino que, muy al contrario, en ella la vivencia se puede dar totalmente, sin que ninguna parte de la vivencia quede oculta y ajena a la manifestación. Por esta razón es posible lograr que la reflexión sea un acto de percepción adecuada, en la cual la reflexión se limita a describir la vivencia dada, sin intentar ir más allá de ella. Entonces la percepción interna posee la nota de la apodicticidad y no deforma en ningún sentido.

Sin embargo, aunque parezca en principio posible lograr un acto de reflexión en el que la vivencia reflejada se dé de modo apodíctico (debido a que las vivencias no presentan la dificultad perceptiva que es inevitable en el caso de los objetos externos), pueden existir razones que impidan la adecuación y la apodicticidad. Esto es lo que tenemos que discutir a continuación.

Una primera razón —que puede utilizarse, por tanto, como crítica general a la reflexión—, se refiere directamente al *problema de la temporalidad*. Se trata de afirmar la imposibilidad de simultaneidad estricta entre los dos actos que intervienen en la reflexión: el acto de reflexión y el prerreflexivo no pueden suceder a la vez. Al ejecutarse el acto de reflexión, el acto prerreflexivo ha de convertirse necesariamente en pasado. La reflexión presente desaloja de la conciencia el acto prerreflexivo, que queda así relegado al pasado, y deja de ser objeto posible para la reflexión entendida como percepción interna.

Pero ¿es cierto que el acto reflexivo no puede guardar estricta simultaneidad con la vivencia prerreflexiva? Desde luego, si argumentamos en general (y no nos centramos en actos prerreflexivos que posean una índole especial), parece injustificado negar la posibilidad de que los dos actos de conciencia que intervienen en la reflexión sean simultáneos. Y es que en otros ámbitos pueden realizarse actos distintos que sean perfectamente simultáneos: al mismo tiempo veo

una casa y oigo un ruido; y no sólo eso, sino que siento mi cuerpo y huelo el aroma de la vegetación del parque por el que paseo y noto un incipiente dolor de cabeza... ¿Por qué esta simultaneidad de actos no va a ser posible en la reflexión? No parece haber ninguna razón que lo impida. Además, la descripción directa muestra que la simultaneidad de actos se produce realmente: mientras realizo el acto de oír, llevo a cabo el acto de reflexionar sobre el oír. Esta simultaneidad me resulta tan sencilla de efectuar como la que se da al ver y oír, al saborear un alimento y sentir mi cuerpo...

A mi juicio, la única razón que impide la reflexión consiste en *ciertas incompatibilidades entre los actos reflexionante y reflejado*, que, por tanto, hacen imposible la reflexión en casos puntuales, pero no en general. Se trataría ahora de negar la posibilidad de la simultaneidad, no por ser tal simultaneidad, sino porque ella exige que los actos simultáneos tengan una naturaleza compatible, con la que no siempre podemos contar.

En efecto, al tener que ser realizados simultáneamente por un único sujeto, los actos reflexionante y reflejado han de poseer una cierta compatibilidad, que consiste básicamente en lo siguiente: la reflexión es un acto teórico que exige cierta atención por parte del sujeto y entonces sólo resulta compatible con actos que por su índole especial no absorban toda la atención de dicho sujeto. El ejemplo típico de incompatibilidad lo encontramos cuando el acto prerreflexivo es un estado de furia. La furia anula la posibilidad de reflexión simultánea porque exige centrar en ella toda la atención del sujeto, y entonces si se llevara a cabo la reflexión, la furia dejaría de ser furia, para transformarse en mera indignación, simple descontento...

Teniendo esto en cuenta, podemos sostener que, aunque haya actos sobre los que no cabe la percepción interna, lo importante es que la mayoría de los actos sí resultan accesibles a dicho tipo de reflexión. No puedo reflexionar sobre mi acto de furia, pero es perfectamente posible realizar un acto de reflexión sobre una percepción externa en la que, por ejemplo, veo una mesa. Al ver la mesa, puedo simultáneamente reflexionar sobre mi ver y puedo así describir reflexivamente mi acto perceptivo; compruebo entonces que en él no se da la mesa completa, sino sólo por un lado, que mi campo visual es finito, pero no tiene límites, etc.

Al constatar que la reflexión entendida como percepción interna no permite acceder a todos los actos³⁹, hemos de formular una última pregunta que

39 No puedo considerar en estas páginas la tesis de Scheler que excluye del ámbito de la reflexión lo que él denomina la *persona* y los *actos*. La persona y los actos deben distinguirse, según Scheler, del *yo* y las *funciones*, que sí pueden ser objetos para una conciencia reflexiva. A mi juicio, el hecho de que la persona y los actos sean accesibles para un saber distinto del

resulta decisiva en el presente trabajo: ¿qué modo de acceso existe —si es que existe alguno— a los actos que no pueden darse en percepción interna?

El primer acceso, no necesito repetirlo, es el prerreflexivo: por ser conciencia, estos actos incluyen un saber de sí, aunque no se trate de una vuelta explícita de la conciencia sobre ellos. Este saber prerreflexivo es, sin duda, fundamental, pero, al tratarse de un saber inmediato que se agota en sí mismo, no permite algo tan importante como es la formulación lingüística, ni mucho menos la tematización teórica, es decir, la inclusión de dichos fenómenos conscientes en una teoría explícita acerca de la conciencia. Si queremos disponer de enunciados lingüísticos, propiamente teóricos o bien preteóricos, acerca de estos actos, hemos de objetivarlos, y para ello necesitamos de la reflexión.

Entonces, si la reflexión entendida como percepción interna es imposible, podemos recurrir a lo que Husserl denominó la *reflexión en el recuerdo*. Supongamos que en un determinado momento he vivido un acceso de furia, que, como tal, era inaccesible a la percepción interna. Aunque sea así, también es cierto que más adelante puedo realizar una reflexión en el recuerdo que me sitúe ante mi vivencia de furia: me resulta posible recordar, no sólo la razón por la que me enfurecí, la persona concreta contra la que se dirigió mi furia, etc., sino también mi vivencia de furia como tal, que es así dada a un tipo especial de reflexión.

A esto último se podría objetar todavía que el recuerdo no es fiable, porque deforma la vivencia original. Pero entonces la crítica a la reflexión nos llevaría a negar no sólo la conciencia reflexiva, sino también la conciencia prerreflexiva del pasado y nos veríamos conducidos así a un fenomenismo, en el que sólo contaríamos con la indubitabilidad del presente momentáneo. En todo caso, contra esta negación del valor cognoscitivo, ya no de la reflexión, sino incluso del recuerdo, podríamos utilizar de nuevo la respuesta tipo contra el escepticismo, que he expuesto anteriormente. Si todo recuerdo deforma, ¿cómo se sabe esto mismo? Para poder afirmar que el recuerdo deforma, tiene que haber un recuerdo que no deforme, que nos permita acceder a lo no deformado, a fin de compararlo con las supuestas deformaciones. Es decir, la misma noción del recuerdo falaz exige como posible un recuerdo que sea fiel al pasado.

En conclusión, la reflexión no modifica la conciencia prerreflexiva en el sentido fuerte de introducir siempre una deformación que la transformaría en algo distinto de lo que era. La reflexión no deforma necesariamente, porque la modificación que consiste en convertir la vivencia prerreflexiva en objeto no

dado en la propia ejecución de los actos personales obliga a hablar de reflexión, aunque, como quiere Scheler, esta reflexión no convierta la persona y sus actos en objetos entendidos como «cosas» equiparables a las cosas del mundo.

implica deformación, como parecen creer frecuentemente los críticos del *cogito* reflexivo. La vivencia prerreflexiva puede alterarse, pero sólo en casos puntuales, ya que la deformación no se debe a la objetivación como tal, sino a ciertas incompatibilidades entre los actos reflexionante y reflejado. Además, cuando dichos actos no son compatibles —y la percepción interna resulta, por tanto, imposible—, podemos recurrir todavía a la experiencia prerreflexiva. Y si queremos disponer de una reflexión que permita elaborar enunciados lingüísticos y teorías acerca de la conciencia prerreflexiva que escapa a la percepción interna, contamos finalmente con aquello que el Husserl de *Ideas I* denominó «reflexión en el recuerdo».

PILAR FERNÁNDEZ BEITES