

EL YO Y SU DONACIÓN PRERREFLEXIVA

1. INTRODUCCIÓN

Mi interés en estas páginas no se orienta hacia ningún aspecto del mundo externo, poblado por la inmensa variedad de cosas que se extienden en el espacio y en el tiempo; ni hacia el mundo ideal de los números, las especies, las categorías..., carente de ubicación espacio-temporal. Tampoco me voy a ocupar del amplio conjunto de experiencias subjetivas que integran la vida consciente, en la que viene a donación más o menos originaria la complejidad del mundo objetivo, ya sea real o ideal. Aquí me gustaría centrarme tan sólo en el polo más interno e íntimo de la vida, en el sujeto propiamente dicho, en el yo que vive la multitud de experiencias conscientes abiertas a las diversas realidades del mundo.

Dicho de modo más técnico, mi tema de estudio va a ser el yo, entendido como unidad de las vivencias que integran cualquier presente de conciencia y, sobre todo, como núcleo de identidad de la multitud de vivencias que transcurren temporalmente en una sucesión continua. Mostraré que, en realidad, a pesar de todas las críticas de la postmodernidad, la existencia del yo constituye un dato innegable, y describiré los modos de acceso que tenemos a él, poniendo de relieve la decisiva importancia que adquiere en este punto la donación prerreflexiva de la subjetividad.

He de señalar ya desde un comienzo que, contra lo que pudiera creerse, no podemos apelar aquí a la construcción social del yo, porque no se trata de determinar cómo se forma la personalidad en las primeras etapas de la vida, ni cómo llega a elaborarse un yo-objeto que sea reconocible en un plano social intersubjetivo. El problema que tenemos entre manos es mucho más fundamental. Consiste en pensar acerca de lo que podemos caracterizar como un *prototy*, un yo originario, entendido como sujeto puro, como unidad que permanece en el transcurso de las múltiples vivencias. En el nivel más primigenio de la vida subjetiva, habría pues no sólo el vivir, sino el yo vivo; no sólo el *cogitare*, sino

el *ego cogito*. Este yo originario es justamente condición de posibilidad de cualquier yo social, de cualquier personalidad empírica, porque es el que permite la síntesis y la integración de las múltiples experiencias vividas: sin la síntesis del proto-yo sería inviable la construcción de un yo social dotado de una determinada personalidad condicionada de modo cultural.

No ignoro que plantear el problema del yo y, además, considerarlo como algo distinto del estudio de la génesis empírico-psicológica del yo social, supone situarse sin ambages en el paradigma de la conciencia, que ha sido el blanco preferido de las voces y narraciones postmodernas, encarnadas en autores como G. Deleuze, M. Foucault, C. Lévi-Strauss, J. F. Lyotard, G. Ryle, R. Rorty... Pero tampoco conviene olvidar que hay otros pensadores actuales que, lejos de inscribirse en el ámbito postmoderno, están intentando recuperar el discurso sobre el cogito y la subjetividad. Podemos mencionar a Michel Henry que insiste en resaltar la importancia de la vida como *ipseidad*, de la vida que se vive a sí misma, frente a toda exterioridad que no sabe de sí. O referirnos al libro de Dieter Henrich, titulado *Vida consciente*, en el que intenta resaltar la importancia que tiene la autoconciencia para dirigir esa vida que todos vivimos:

«Dirigir una vida significa algo distinto de tener una vida que se desarrolla como acontecer. Significa saber de esa vida y de lo que tiene que ver con ella y, a partir de este saber, preparar un camino para ella o, al menos, en el camino en el que ella está, asirla reflexivamente (*überlegt*). Tal saber no puede volverse a la vida de la que sabe desde la misma distancia como lo hace respecto a otro tema u objeto. Es necesario un saber de *ése*, que es también aquél cuya vida está en cuestión. Por tanto, se presupone en él que uno sabe *de sí mismo* y de tal modo que al mismo tiempo también sabe *que ese saber es un saber de sí mismo*. Se llama a tal saber autoconciencia»¹.

2. EL PROBLEMA DEL YO

En primer lugar, he de dar por supuesto en estas páginas que se acepta la indubitabilidad del *cogito* cartesiano, entendido como mero aparecer, como *cogitare*. Resulta imposible dudar del «pensar», porque en él tenemos una identidad estricta entre el ser y el aparecer. En el *cogito* no afirmo nada que vaya más allá del aparecer y por ello queda excluido de antemano el engaño. Sin embargo, aunque contemos con el carácter indubitable del *cogito*, parece, en principio, que sí puedo dudar del yo. Hay el pensar, pero ¿hay el yo pienso? El *sum*

1 *Bewußtes Leben*, Reclam, Stuttgart 1999, pp. 13-14.

cartesiano en principio se aplica, desde luego, al *cogitare*, pero ¿se puede aplicar al *ego*?

Es ya clásica la respuesta negativa de David Hume. En el *Tratado de la naturaleza humana*, dentro del apartado titulado «De la identidad personal» (Libro I, Parte IV, Sección VI), Hume defiende que no tenemos idea del yo, porque esta idea no puede derivarse de ninguna impresión. Como no hay una impresión que sea invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, concluimos que no hay yo. El yo no es más que un «haz o colección de percepciones diferentes que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo o movimiento», es decir, lo único que podemos considerar como equivalente al yo es el conjunto de las vivencias que transcurren en el tiempo.

Pero ni Hume mismo puede ignorar el dato de que experimentamos de hecho la «creencia» en la identidad del yo, y se ve obligado, por consiguiente, a justificar dicho dato. Si no existe un yo idéntico, ¿por qué estamos convencidos de su existencia? Según Hume, en realidad lo que se produce es una simple confusión entre la multiplicidad de objetos sucesivos y la identidad de un único objeto. Lo que da lugar a la confusión es la relación existente entre los objetos sucesivos, que es una relación de semejanza y de causalidad. La sucesión de objetos relacionados se identifica erróneamente con un objeto invariable, porque la relación facilita el paso de unos objetos a otros y parece entonces que hay un único objeto.

Ahora bien, en el Apéndice al *Tratado*, Hume reconoce que su intento de explicar la confusión que nos lleva a creernos un yo no resulta muy satisfactorio. Y es que, según mostraré en el presente trabajo, a pesar de los argumentos de Hume —y de todas las críticas postmodernas— la creencia en el yo resulta ineliminable, porque, desde luego, no es el fruto de una confusión. Pero tampoco es una especie de corolario final de una serie de tesis filosóficas acerca del hombre y ni siquiera es el producto de determinados actos de «reflexión» sobre la propia conciencia. La creencia en el yo responde, más bien, a una auténtica donación del yo, que tiene lugar de modo habitual en la vida cotidiana y en un plano no teórico, sino claramente prerreflexivo.

Para caer en la cuenta de esta donación prerreflexiva del yo, hemos de renunciar a teorías previas que pretendan encasillar —y, por tanto, deformar— los datos de partida. El que la identidad del yo no sea impresión, no significa que no sea en absoluto. A pesar de las pretensiones de la teoría humeana, la subjetividad es algo más que un conjunto de impresiones. Para empezar, en la conciencia hay, sin duda, la intencionalidad, la intención que apunta al objeto y, por tanto, hay el objeto intencional como tal. Mostrar esto con detalle ha sido, sin duda, el gran mérito del fundador de la fenomenología, Edmund Husserl. Pero aquí lo que nos interesa no es indagar en este ámbito del *cogitatum*,

de los objetos del mundo, sino que justamente hemos de fijarnos en el polo opuesto de la intención. Nos preguntamos, entonces, si la intención que apunta al objeto externo no posee también una referencia inmanente, una referencia a un yo. La intención en la que se da el mundo, ¿no es al mismo tiempo intención de un yo, de un sujeto?

Voy a intentar justificar, en la siguiente sección, que efectivamente el *cogito* es siempre un *ego cogito*. La conciencia no sólo se dirige a objetos, sino que la vida consciente incluye la donación del yo. Para mostrar que el yo es un dato auténtico, no tomaré el camino más frecuente en la literatura filosófica que es el que acude a la reflexión. Es cierto que en la reflexión se da el yo —aunque con algunas dificultades ya clásicas, que discutiré al final de la próxima sección—, pero creo que éste no es el acceso más originario al sujeto. La tesis que defenderé es que el yo se da primariamente de una forma prerreflexiva. Además, intentaré mostrar que esta donación prerreflexiva no se produce sólo en casos puntuales, como sucede con la reflexión, sino que tiene lugar de modo habitual en la vida de la conciencia. Junto a esta donación habitual prerreflexiva, existen otros tipos de donación prerreflexiva menos frecuentes, que también estudiaré en estas páginas.

Pero queda por formular una última pregunta. La donación prerreflexiva del yo, ¿permite asegurar su existencia?, ¿permite afirmar con plena evidencia el *ego sum*? En principio, la respuesta a estas interrogantes ha de ser negativa. En efecto, si hacemos una analogía y consideramos la existencia de las cosas externas, parece claro que aunque en la percepción externa las cosas se den a la conciencia, es pensable que estas cosas en realidad no existan; es decir, en la percepción externa hemos de justificar que la donación de las cosas es auténtica y no meramente ilusoria. Igualmente el yo al que tenemos acceso en una donación prerreflexiva podría ser en realidad una mera ilusión. Por ello, una vez estudiado el problema de la donación del yo, me ocuparé, en un cuarto y último apartado, de la cuestión propiamente ontológica, que es la de la existencia del yo, y ofreceré razones que permitan justificar dicha existencia. Es cierto que esta argumentación ontológica queda abierta por las descripciones fenomenológicas previas, que se ocupan de la donación del yo, pero son, sin embargo, cuestiones distintas: el yo puede darse y no existir, y, a la inversa, el yo podría existir y no darse como fenómeno.

3. LA DONACIÓN PRERREFLEXIVA DEL YO

Se trata de describir lo más fielmente posible la vida de la conciencia, sin dejarse guiar por teorías preconcebidas, para comprobar si en ella se produce

una donación prerreflexiva del yo. Esta descripción no deformada por prejuicios teóricos es el objetivo que se marca la fenomenología (su pretensión de «ir a las cosas mismas»), pero el problema es que, en el tema del yo, distintos fenomenólogos parecen encontrar datos muy diferentes. Aquí me ocuparé de las descripciones de Edmund Husserl (tanto de las del primer Husserl, como de las del Husserl maduro), de Max Scheler y de Jean-Paul Sartre.

Podemos empezar por considerar la descripción del yo realizada por el fundador de la fenomenología en *Ideas I*, que es su primera obra de madurez:

«No hay desconexión capaz de borrar la forma del *cogito* y el sujeto 'puro' del acto: el 'estar dirigido a', 'estar ocupado con', 'tomar posición relativamente a', 'experimentar, padecer' algo, encierra *necesariamente* en su esencia esto: ser justamente un 'desde el yo' o, en un rayo de dirección inversa, un 'hacia el yo'; y este yo es el *puro*, al que no puede hacerle nada ninguna reducción»².

E. Husserl se refiere en este texto a las vivencias atentas (tipo «cogito») que experimentamos habitualmente y afirma que en ellas hay un rayo «desde el yo» o «hacia el yo». El yo es un dato que no desaparece ni siquiera en la reducción trascendental.

Max Scheler tampoco duda en afirmar la experiencia intuitiva que todos tenemos del yo. En *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* escribe lo siguiente:

«Pero, por otra parte, debemos afirmar como fenómeno incontrovertible el dato intuitivo de un yo *individual de la vivencia (individuellen Erlebnissich)*, que toda vivencia acentúa de forma peculiar por el modo individual con que es vivida y que por ello está co-dado en toda vivencia dada de modo adecuado (...). Lejos de ser el yo de la vivencia una conexión cualquiera de vivencias, *toda* vivencia en sí misma es, por el contrario, plena y adecuadamente dada, únicamente cuando está co-dado en ella el individuo que la vive»³.

2 *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, § 80, p. 179. Trad. cast.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires 1985. En ésta y en todas las otras citas del presente trabajo he modificado las traducciones siempre que lo he considerado conveniente.

3 *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Gesammelte Werke, Band 2, sechste, durchgesehene Auflage, Francke Verlag, Bern und München 1980, p. 376. Trad. cast.: *Ética*, Caparrós, Madrid 2001.

En definitiva, las miradas fenomenológicas del Husserl maduro y de Scheler creen descubrir un yo en las vivencias. Hay, sin embargo, otros autores que se deciden por afirmar su inexistencia. El propio E. Husserl negaba en un comienzo la existencia del yo. Pero quizás el fenomenólogo más significativo a este respecto es J. P. Sartre, que no admite en ningún sentido la donación prerreflexiva del yo.

En su escrito de juventud, *La trascendencia del ego*, Sartre intenta ya mostrar que no hay el yo, que no hay ningún sujeto de las vivencias. Lo que denominamos «yo» en realidad es un objeto más del mundo y no es ningún polo subjetivo:

«El Cogito afirma demasiado. El contenido cierto del pseudo 'Cogito' no es 'yo tengo conciencia de esta silla' sino 'hay conciencia de esta silla'»⁴.

Para Sartre, es la misma descripción fenomenológica la que muestra la inexistencia del yo en el presente de conciencia:

«en tanto que leía había conciencia *del* libro, *de* los héroes de la novela, pero el yo no habitaba esta conciencia, ella era solamente conciencia del objeto y conciencia no posicional de ella misma»⁵.

«no hay yo en el plano irreflexivo. Cuando corro detrás de un tranvía, cuando miro la hora, cuando me absorbo en la contemplación de un retrato, no hay yo. Hay conciencia *del tranvía* *debiendo ser cogido*, etc., y conciencia no posicional de la conciencia»⁶.

Descripciones muy semejantes podemos leer en el primer Husserl, que, en sus *Investigaciones lógicas*, todavía no había descubierto el yo como polo subjetivo de la conciencia:

«cuando vivimos el acto correspondiente, por decirlo así, cuando nos sumimos, por ejemplo, en la observación de un proceso fenoménico, o en el juego de la fantasía, o en la lectura de una narración, o en el desarrollo de una demostración matemática, etc. no es posible notar nada del yo, como punto de referencia de los actos llevados a cabo»⁷.

4 *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Vrin, Paris 1965, p. 37.

5 O. c., p. 30.

6 O. c., p. 32.

7 *Husserliana* XIX/1, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil, M. Nijhoff, Den Haag 1984, quinta investigación, § 12, p. 390. Trad. cast.: *Investigaciones lógicas*, Alianza Editorial, S. A., Madrid 1982.

Pues bien, lo que intentaré mostrar a continuación es que no son Sartre o el primer Husserl quienes están más acertados en su descripción de nuestras vivencias más habituales, sino que son el Husserl maduro o Scheler los que han sabido entender mejor la vida prerreflexiva de la conciencia.

Recordemos el texto de Husserl tomado de *Ideas I*, según el cual todo acto «encierra *necesariamente* en su esencia esto: ser justamente un 'desde el yo' o, en un rayo de dirección inversa, un 'hacia el yo'». En esta descripción, Husserl hace una clara distinción entre las vivencias de tipo activo y las vivencias más bien pasivas. En las activas, se tiene un «desde el yo», es decir, se dan como surgiendo de un yo, al modo de un rayo cuyo origen estuviera en el polo subjetivo. Y en las vivencias pasivas lo que encontramos es un «hacia el yo»: las vivencias afectan al yo, pues ahora el rayo apunta al yo como a su meta. Teniendo esto en cuenta, podemos volver a los ejemplos de Sartre, para mostrar que «cuando corro detrás de un tranvía, cuando miro la hora, cuando me absorbo en el contemplación de un retrato» en realidad sí se produce esa referencia al yo, esa orientación hacia el yo o desde el yo, que niega Sartre (y también el primer Husserl). Consideremos, por ejemplo, el acto de mirar la hora. Al ser un acto de carácter más bien pasivo, lo que tenemos que descubrir es un rayo de dirección «hacia el yo». Pues bien, podemos comenzar diciendo que la referencia al yo consiste simplemente en que la vivencia es mía, es decir, en que la hora se me da a mí. No es el reloj el que sabe la hora, pero tampoco es la vivencia de ver la hora la que sabe qué hora es. Es el yo el que ve la hora, el que sabe que en este momento son las cinco y no las seis de la tarde. El darse de la hora incluye necesariamente un yo ante el que se produce la donación. El problema consiste en que esta referencia al yo es *implícita*, es decir, el yo se da de modo *no atento*, porque debido a la constitución intencional de la conciencia, la atención está volcado en el objeto. Precisamente por ello el dato del yo parece escapárse nos de entre las manos y así posturas como las de Sartre o el primer Husserl resultan fáciles de entender... y también de aceptar.

Para asegurarnos de que, aunque sea de modo implícito, en la conciencia prerreflexiva habitual se produce una referencia al yo, propongo utilizar la siguiente estrategia: se trata de comparar los ejemplos de vivencias cotidianas que pone Sartre, en los que, según este autor, no hay el yo, con estados menos habituales en los que realmente sea claro que no se da ninguna referencia al yo. Nos preguntamos entonces: dentro de las experiencias vitales, ¿en qué casos puede desaparecer la conciencia del yo? Podemos acudir aquí a los ejemplos que utiliza Max Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos*⁸:

8 He de precisar que Scheler emplea estos ejemplos en un sentido algo diferente. Considera que ellos nos sirven para situarnos en cierta manera en el estado normal del animal, y los

«Debemos pensar en estados extáticos del hombre, muy raros, como los provocados por el despertar de la hipnosis, en la ingestión de determinados estupefacientes y en el uso de ciertas técnicas que conscientemente (esto es, con la propia ayuda del espíritu) desactivan el espíritu, por ejemplo, los cultos orgiásticos de toda índole»⁹.

Lo importante es que en estos casos se pierde la conciencia prerreflexiva del yo y por ello nos sirven como términos de comparación. Al poner en relación estos estados con las vivencias habituales, su diferencia salta a la vista, y esto nos muestra precisamente que en la vida cotidiana sí que contamos con una conciencia prerreflexiva del yo, que es la que se echa claramente de menos en las situaciones mencionadas por Scheler —en las que podemos decir, utilizando una interesante expresión castellana, que la conciencia del yo «brilla por su ausencia»—.

Como la donación habitual del yo tiene un carácter implícito, no podemos retrasar ya por más tiempo el entrar en el problema de la atención. La atención permite tematizar lo implícito, es decir, permite que lo implícito se dé *como tal (como implícito)*. Antes del cambio de atención lo implícito está dado, pero no está dado *como* implícito, su donación no es temática. La donación implícita se da como tal sólo cuando pasamos al modo de la atención, es decir, justamente al desaparecer dicha donación implícita. Al convertirse el dato en atento, también se atiende a la previa donación implícita del mismo. Por tanto, nos interesa estudiar la donación atenta del yo, porque nos va a permitir hacer temática su donación no atenta.

La donación atenta del yo sigue siendo un modo de conciencia prerreflexiva, pero ya no se trata de un tipo de conciencia habitual. Para que el yo pase a ser atento, la condición necesaria es que lo que normalmente es atento deje de absorber toda la atención. Pero lo que es atento de modo habitual es el mundo, el ámbito de los objetos físicos externos o de los objetos ideales (lenguaje, teorías...); por consiguiente, se trata de no volcarse en el objeto, de paralizar en cierto modo la intencionalidad vertida al exterior. Entonces, lo que normalmente no es atento, el yo, puede pasar a ser el centro de atención. En lugar de preocuparme por la mesa vista, me preocupo por el sujeto que ve esa mesa; en lugar de vivir en la belleza del paisaje, me centro en el yo que descubre la belleza...

opone así a la autoconciencia humana, pero su modo de entender la autoconciencia no coincide directamente con la conciencia prerreflexiva habitual que yo tematizaré en estas páginas.

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

El cambio de atención permite acceder a lo dado con anterioridad a dicho cambio que era justamente la donación implícita del yo. En efecto, el cambio atencional pasa lo implícito a explícito, y así convierte al yo en atento, pero lo importante es que, al hacerlo, al atender al dato del yo, descubre ese yo como *habiendo sido ya antes*, como habiendo sido en el modo de la no atención. El yo no aparece como *nuevo*, sino como algo que estaba dado con anterioridad de modo implícito; la única novedad es su carácter de atento. Por tanto, es innegable que el cambio de atención introduce una «modificación» en la conciencia y, por ello, sería un error afirmar que el yo atento es un dato de la conciencia habitual. Lo decisivo, sin embargo, es que dicha modificación no consiste en algo así como en crear el yo, sino en *descubrirlo como ya siendo*.

El paso a atento del yo en realidad es análogo al que se produce respecto a cualquier vivencia. He tratado este problema en otro lugar ¹⁰, pero quizá sea ilustrativo introducir aquí un ejemplo sobre el modo en que se produce la captación atenta de las partes implícitas del campo visual. Mientras estoy hablando con mi hermano y enfrascada en la conversación, mi perro, que estaba tumbado a su lado, se levanta para correr hacia la puerta. Al levantarse atrae mi atención, pero lo capto como habiendo sido visto también antes, aunque de modo no atento. La figura del perro formaba parte de mi anterior campo visual, aunque era una parte implícita que no lograba atraer la atención centrada en las partes del campo correspondientes a la figura de mi hermano. Pues bien, lo importante es que distingo a la perfección esta experiencia en la que el perro pasa a darse de modo atento del caso —que me resultaría por completo sorprendente— en el que el perro apareciera de repente en la habitación, sin haber estado previamente tumbado junto a mi hermano. Asimismo, el yo que capto de modo atento se da, no como algo que surge en mi conciencia de forma repentina y, por tanto, con cierta sorpresa, sino como un dato que estaba presente ya antes, aunque sobre él no se estuviera volcando mi atención.

En definitiva, el paso a atento del yo permite acceder de modo temático a la previa donación no atenta del mismo. Dicho con otras palabras, *la donación prerreflexiva habitual no atenta del yo se hace temática al desaparecer y convertirse en donación atenta del yo*.

Antes de continuar exponiendo los modos de donación prerreflexiva del yo, hemos de ampliar la base teórica de la discusión. Desde la perspectiva fenomenológica en la que nos movemos, si afirmamos que en las vivencias habitua-

10 En *Fenomenología del ser espacial* (Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1999, pp. 263-67), donde he expuesto dos argumentos que permiten justificar la distinción entre las vivencias atentas y no atentas.

les se tiene una donación prerreflexiva del yo, hemos de contar con una estructura del acto de conciencia que recoja este dato descriptivo. Pero si seguimos la estructura del acto intencional propuesta por el fundador de la fenomenología, resulta, sin duda, mucho más sencillo encontrar los términos apropiados para tematizar la referencia intencional al objeto, que para explicar la peculiar referencia al yo.

En efecto, todo acto de conciencia, por ser intencional, tiene un objeto, que es aquello que aparece. Por su parte, el acto como tal, prescindiendo de su objeto, es el aparecer como tal; y este aparecer, a su vez, no aparece, sino que es vivido (al vivir el aparecer, lo que aparece es el objeto). Pero ¿qué sucede con el yo? El yo no es el aparecer, porque, al menos, los apareceres son múltiples, mientras que el yo es único. Deberíamos afirmar entonces que el yo es un polo de unidad trascendente al aparecer. La dificultad estriba, desde luego, en que también el objeto es unidad trascendente al acto; pero precisaríamos inmediatamente que el yo no se confunde nunca con un objeto: no es «lo que aparece» en los actos conscientes. El yo es el sujeto, no es lo que aparece, sino el «a quién» aparece —en los actos pasivos— o el «desde quién» surge el acto —en las vivencias de carácter más bien activo—. El yo es, en expresión de Husserl, una «trascendencia en la inmanencia».

Ahora bien, ¿qué significa este ser sujeto? ¿Qué es una trascendencia distinta de la del objeto? ¿En qué sentido se modifica la trascendencia por serlo «en la inmanencia»? Para contestar estas preguntas, hemos de empezar por estudiar la trascendencia que parece que podemos atribuir al yo y, en un segundo momento, veremos por qué esta trascendencia no se confunde con la de un objeto. Más que las descripciones de E. Husserl, nos serán de utilidad en este punto las aportaciones fenomenológicas de M. Scheler.

En primer lugar, el yo es trascendente al aparecer porque se da como algo que va más allá de la vivencia presente: el yo es único en la multiplicidad de las vivencias. Si aceptamos las propuestas de Scheler podemos hacer una analogía entre la donación del yo y la de la cosa externa. El yo se da como totalidad a través de la vivencia presente, al igual que se da la cosa externa a través de uno de sus escorzos (vivencia presente). Dicho de modo más preciso, lo que muestra Scheler es que no se trata de que el yo como totalidad se dé a partir de algo así como un «yo presente». No se trata de sintetizar un supuesto yo presente con otros yoes pasados. No hay un yo presente, pues el candidato a yo presente es, en realidad, idéntico al yo total: es el yo total, en tanto que lo consideramos como sujeto únicamente de las características vividas en el presente. Esta tesis de Scheler la encontramos en *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* y también en *Los ídolos del autoconocimiento*:

«En la percepción interna está dado siempre en general un yo, y la *totalidad* de un yo, sobre cuyo fondo se destaca entonces esto o aquello» ¹¹.

«El yo que aparece en la percepción interna es, por tanto, siempre presente como totalidad co-mentada. El yo presente se destaca sólo como un pináculo especialmente luminoso. No se trata, por tanto, de que, a partir de la percepción del yo presente, tenga que enlazar en una unidad el yo entero, pedazo por pedazo, con los 'yoes' recordados del pasado» ¹².

«Cuando decimos que la vivencia psíquica dada como presente es siempre parte de una *totalidad dada* que se extiende también en la dirección del pasado y el futuro, queda ya dicho, sin necesidad de mayor insistencia, que 'el yo', que está co-dado siempre a las vivencias como viviendo, *no* constituye algo así como una 'síntesis' de 'yoes presentes' dados 'primeramente'. No hay en absoluto, como hecho *fenoménico*, algo así como un 'yo presente'. Todo lo vivido como presente está necesaria y esencialmente dado sobre el fondo de aquella *totalidad* dada, en la que se apunta, a su vez, a la *totalidad* del yo individual indiviso en el tiempo» ¹³.

El punto difícil en el tratamiento del sujeto consiste en que el yo no puede ser considerado tan sólo como polo de unidad trascendente, porque entonces se convertiría en un objeto más. Ésta es justamente la tesis de J. P. Sartre que daba título a su libro de juventud *La trascendencia del ego*. ¿En qué se diferencia entonces el yo que se da en cada vivencia de un objeto externo? Ésta es la segunda cuestión que tenemos que dilucidar para obtener una estructura del acto intencional que dé cabida al yo.

Para ello, podemos utilizar la propuesta de Scheler, según la cual el yo es co-vivido en la ejecución de los actos. He de indicar que en este punto Scheler se refiere a la persona y no al yo, pero creo que en la discusión que aquí nos interesa podemos prescindir de esta distinción, que, por lo demás, es decisiva dentro del propio sistema scheleriano. Diríamos entonces que la diferencia entre un objeto y el yo consiste en que el yo es co-vivido y esto no se aplica de ningún modo al objeto intencional (que aparece, pero no es vivido). Lo vivido en sentido estricto es el acto que incluye la referencia no sólo al objeto, sino al yo; pero el yo, además de ser polo de referencia, sería co-vivido. Leamos los textos de Scheler al respecto:

«Más bien, la persona es la unidad inmediatamente co-vivida (*miterlebte*) del vivir (*Er-lebens*)» ¹⁴.

11 «Die Idole der Selbsterkenntnis», en *Vom Umsturz der Werte*, Gesammelte Werke, Band 3, 5. Auflage, Francke Verlag, Bern und München 1972, p. 242.

12 O. c., p. 269.

13 *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, pp. 423-4.

14 O. c., p. 371.

«Más bien, el modo único y exclusivo de darse [la persona] es sólo su misma realización de actos (...), realización de actos en la que, viviendo, se vive al mismo tiempo a sí misma»¹⁵.

Con la noción del co-vivir Scheler daría cuenta teórica del modo de donación prerreflexiva del yo. El yo como polo trascendente se da de modo prerreflexivo, pero su darse no equivale a aparecer, como sucede en el caso del objeto, sino a ser co-vivido en el acto. Ahora bien, ¿se trata aquí de algo más que del uso de una mera expresión verbal? ¿En qué consiste exactamente el co-vivir?

Decir que el yo es co-vivido significa que pertenece al ámbito de las vivencias y no al del mundo externo. Las vivencias no apuntan al yo como a un objeto radicalmente distinto de ellas, sino que las vivencias se dan «en» el yo. La vivencia en la que se da una cosa externa no forma en ningún sentido parte de ella, ni del mundo externo al que dicha cosa pertenece: la cosa no es la unidad de las vivencias, sino la unidad de sus distintas caras o perspectivas; el mundo no es tampoco en ningún sentido unidad de vivencias, sino unidad de las cosas a las que apuntan intencionalmente las vivencias. En cambio, la vivencia sí forma en algún sentido parte del yo: el yo es en cierto modo la unidad de sus vivencias.

Hay que precisar, además, que sostener que el yo es co-vivido (a diferencia de un objeto), no puede significar que sea vivido en el sentido estricto del aparecer. Esto último resultaría imposible justamente por lo que tiene de polo trascendente: lo vivido se limita al presente y el yo va más allá de la vivencia actual. Que el yo sea co-vivido quiere decir que es vivido, pero sólo como *fondo indeterminado* de los apareceres que son vividos propiamente. De nuevo podemos recurrir a la comparación con el mundo externo: el yo es co-vivido como fondo indeterminado del acto vivido, al igual que el mundo es co-percibido, es decir, se percibe como fondo indeterminado de la cosa que es percibida en sentido estricto.

Una vez que tenemos ganado un esquema teórico que nos permite introducir el yo en la estructura de cualquier acto intencional, podemos volver a la cuestión de los modos de donación.

Lo que hemos descubierto es que la donación prerreflexiva habitual del yo es justamente este co-vivir el yo como fondo indeterminado de la vivencia presente. Pero además de la donación prerreflexiva habitual, en las páginas anteriores he mencionado el darse atento del yo. En realidad, utilicé la donación atenta como modo de acceso a la donación implícita habitual, y ahora es el momento de centrarnos en ella.

15 O. c., p. 386.

Frente a las exposiciones más habituales del problema, creo que hay que sostener que la donación atenta del yo sigue siendo prerreflexiva. En efecto, el paso a atento del yo no exige un doble acto de conciencia, no hay que recurrir a un segundo acto reflexivo que sea el que descubra de modo atento el yo dado implícitamente en un primer acto no reflexivo. Se trata, más bien, de un volverse del mundo hacia el yo, de un dejar de estar captado exclusivamente por el mundo. Podemos utilizar aquí una expresión de Scheler ¹⁶: se trata de la experiencia del «*recogimiento (Sammlung)*». La cuestión no es objetivar el yo de modo reflexivo sino recogerse en él. En el recogimiento tenemos un cambio de atención exactamente del mismo tipo que el que permite el paso de las vivencias implícitas a atentas, pero que en lugar de fijarse en una parte del objeto (la dada de modo implícito) se fija en el yo (también implícito).

Se trata de una donación que, siendo prerreflexiva, ya no se produce de modo habitual en la vida consciente. Es un volverse del mundo hacia el yo, que puede producirse con más o menos frecuencia en la vida, pero que en todo caso supone un corte en la actitud habitual volcada en el mundo externo. ¿Qué puede motivar el cambio de atención? Puede tratarse de motivos teóricos, que, sin duda, no serán los más originarios: el sujeto decide realizar la experiencia fenomenológica en la que se le dé su yo, a fin de poder elaborar una teoría acerca del mismo. También puede deberse a razones morales: el desarrollo de la vida ética exige, sin duda, la vuelta sobre el yo. La acción, la vida práctica, pide en ocasiones ser dirigida por un yo que sea consciente de sí mismo. O podemos apelar a razones religiosas: las preguntas por el sentido, por lo Absoluto, pasan por el interrogante acerca del yo.

Aquí no pretendo sistematizar los motivos que llevan al recogimiento, sino, más bien, examinar el modo de acceso al yo que proporciona dicho recogimiento. Como recordamos, en la vivencia prerreflexiva habitual el yo se da sólo como todo indeterminado. En el recogimiento el yo pasa a darse de modo atento, pero también como todo indeterminado. Pues bien, lo interesante es que podemos encontrar *un tipo peculiar de recogimiento* que nos permite acceder al yo con un grado mayor de determinación. Se trata de un recogimiento que exige un cambio de atención especial, distinto del que permite pasar de las vivencias implícitas a las atentas; tan distinto que él nos permitirá acceder, no sólo a lo implícito, sino también a lo *subconsciente*. Para verlo he de ampliar un poco más la teoría de Scheler acerca del yo, hasta llegar a introducir el difícil problema del subconsciente.

16 Ver, por ejemplo, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 417; y *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, pp. 34 y 39.

El yo puede caracterizarse como un sujeto puro, un proto-yo, un yo como mero polo de unidad. Pero también lo podemos entender como un yo maduro al que, desde luego, han de pertenecer en algún sentido las vivencias pasadas que integran su historia. Estas vivencias no han desaparecido, sino que forman parte del yo maduro. Pues bien, en la donación prerreflexiva habitual, el yo se da como fondo indeterminado co-vivido en la vivencia presente y en ese fondo indeterminado están incluidas precisamente las vivencias pasadas. Pero si ahora consideramos las vivencias del pasado, no como un todo indeterminado, sino en sí mismas, ya no podemos decir que sean co-vividas en el presente. La vivencia de la muerte de un amigo que experimenté cuando era muy joven ya no es co-vivida en ningún sentido. De las vivencias pasadas no hay conciencia, ni siquiera implícita. La tesis de Scheler es, entonces, que dichas vivencias pertenecen al subconsciente ¹⁷.

De nuevo podemos recurrir a la analogía con la percepción externa que utilizábamos para entender al yo como polo de unidad: el yo era co-vivido al igual que el mundo era co-percibido. Pensemos ahora en las partes que forman el yo o el mundo. Al ver la mesa de mi despacho, puedo decir que el coche que pasa por la calle de algún barrio lejano se da como fondo, como formando parte del mismo mundo que constituye el fondo perceptivo de la mesa de mi despacho, pero es claro que el coche en sí mismo no se percibe. El mundo se percibe como fondo, aunque no por ello se perciben propiamente sus distintas partes. Igualmente las partes del yo se viven como fondo indeterminado, pero en sí mismas no son vividas, sino que permanecen en un nivel subconsciente. Pues bien, para percibir la parte del mundo que escapa a mi percepción actual cuento con la siguiente posibilidad: mover mi cuerpo hacia la cosa o bien que la cosa se mueva respecto a mi cuerpo. Mas ¿cómo conseguir que las partes subconscientes del yo pasen a ser conscientes?

Aquí interviene el tipo de recogimiento especial que mencioné anteriormente. En este peculiar recogimiento no se da de modo atento el yo como todo indeterminado (esto es un cambio normal de atención), sino el yo en cuanto formado por partes subconscientes. Así el subconsciente pasa a ser consciente. Como un ejemplo concreto podemos tomar el que describe Scheler en *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, que nos permite acceder simultáneamente a todas las partes del subconsciente (hay también otro modo más frecuente de recogimiento especial en el que traemos a conciencia sólo algunas partes del subconsciente):

17 Los problemas específicos del subconsciente y de su paso a conciencia los trataré en un próximo artículo titulado «La densidad ontológica de lo psíquico: el subconsciente».

«Existe un estado al que el idioma llama *'recogimiento'*, es decir, un estar en sí concentrado; por así decir, un *'hondo vivir en sí'*. Ocurre aquí como si toda nuestra vida anímica, incluso la del pasado, se concentrara en *una unidad* y actuara como *una unidad*; estos momentos son raros —por ejemplo, los tenemos ante las grandes decisiones y acciones—. No recordamos nada *'particular'* de nuestras vivencias anteriores; pero de algún modo todo está *'allí'* y *'actúa'*. No estamos vacíos por ello, sino totalmente *'llenos'* y *'ricos'*. Nos hallamos verdaderamente *'en nuestra casa'*. Las vivencias operantes nos hablan desde todos los puntos de nuestra vida; millares de *'voces'* resuenan quedamente en nosotros desde el pasado y el futuro. *'Pasamos revista'* a nuestro yo *entero* en toda su multiplicidad o lo vivimos como un todo, entrando en *un* acto, una acción, un hecho, una obra. Y, sin embargo, no nos encontramos *'ante'* ninguna vivencia particular de nuestro pasado, ni aplicamos intensamente la atención sobre nada de eso —ni siquiera *'sobre nuestro yo'*—. Pero, no obstante, *'vivimos'* la totalidad del yo de un modo peculiarmente concentrado»¹⁸.

En este texto, Scheler afirma que no aplicamos intensamente la atención sobre nuestro yo ni sobre ninguna vivencia particular de nuestro pasado, y así evita que el recogimiento se transforme en una mirada reflexiva que descomponga el yo y las vivencias del pasado en partes yuxtapuestas. No se trata de reflexionar sobre el yo y el pasado, sino de vivir en el yo y en su mundo subconsciente (que pasa así a conciencia), en lugar de «vivir en el cuerpo» y en el mundo externo. Y es que lo contrario del recogimiento es, para Scheler, el vivir en el cuerpo. Podemos decir, que al igual que el recogimiento es una experiencia muy marcada de vuelta de la atención hacia el yo y su ámbito subconsciente, el vivir en el cuerpo es un caso extremo del estar volcado en el mundo al que he hecho alusión en páginas anteriores.

Para terminar el presente apartado, he de referirme a la donación reflexiva del yo —aunque sea de modo muy breve por no tratarse del tema específico de este trabajo—.

¿Es posible la reflexión sobre el yo? Empecemos por algo más sencillo: la reflexión sobre las vivencias subjetivas. Como he intentado mostrar en otro lugar¹⁹, a mi juicio, es posible reflexionar sobre las *vivencias* del yo, porque es cierto que al reflexionar se objetiva la vivencia, pero objetivar no es sinónimo de «deformar» o de convertir en «cosa»; el objeto captado se da como lo que es, y en este caso de la reflexión, se da como vivencia. Pues bien, en línea

18 *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 417.

19 En «Vida prerreflexiva y tipos de reflexión», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. XXVIII, pp. 365-386, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2001.

con esto, creo que también es posible reflexionar sobre el yo, aunque en dicha reflexión encontramos un claro límite que ha hecho correr ríos de tinta. Se trata de que el yo en tanto que realiza la reflexión, así como el acto reflexivo realizado por éste, escapa necesariamente a la mirada reflexiva. El yo se desdoblaría así en un yo-sujeto que es el que realiza la reflexión y que es inaccesible a ésta, y en un yo-objeto que es el captado por la reflexión, pero que ya no sería un yo propiamente dicho.

Desde luego, el yo que capta la reflexión no es el yo total, pues el yo en tanto que realiza la reflexión (y el propio acto reflexivo) no se dan en reflexión. Por tanto, no puede sostenerse que la reflexión permita una donación plena (totalmente adecuada) del yo: es imposible que el yo se dé como realizando el último de sus actos, que es el de objetivación. Pero, a pesar de todo, creo que debemos afirmar que el llamado yo-objeto es un yo propiamente dicho. Efectivamente, como indiqué en el caso de las vivencias, considero que la reflexión que objetiva no convierte al yo en cosa, no lo destruye como sujeto, sino que lo capta como lo que es, y en este caso se trata del sujeto de múltiples actos de conciencia. Lo que descubre la mirada reflexiva es un yo-sujeto, no un mero objeto. Pero hemos de seguir preguntando, ¿cómo es esto posible? ¿Cómo es posible que la mirada reflexiva capte un yo entendido como un sujeto distinto de cualquier objeto? Creo que en este punto es imprescindible recurrir a la donación prerreflexiva del yo. En general, *la reflexión sólo es posible sobre una vida prerreflexiva*. Y lo que he intentado mostrar en estas páginas es que existe un acceso originario al yo que es prerreflexivo. El yo-objeto dado en reflexión se capta realmente como un yo y no como un objeto, *porque sabemos prerreflexivamente en qué consiste ser yo*. La reflexión convierte en objeto la vida prerreflexiva y esta vida incluye la vivencia prerreflexiva que el yo tiene de sí mismo.

De acuerdo con esto, podemos afirmar que *el que la reflexión no proporcione un conocimiento totalmente adecuado del yo, debido a que el yo en tanto que realiza el acto reflexivo queda necesariamente fuera de la reflexión, no constituye una aporía final en el tema del sujeto, justamente porque contamos con la donación prerreflexiva del yo*. En efecto, lo fundamental es caer en la cuenta de que el yo que realiza la reflexión se vive a sí mismo de modo prerreflexivo como yo que reflexiona. Es entonces esta donación prerreflexiva la que permite la identificación del yo que reflexiona (yo-sujeto) con el yo dado en reflexión que es sujeto del resto de actos de conciencia (yo-objeto). Así el supuesto yo-objeto se identifica con el yo-sujeto del presente actual, con lo cual se anulan todas las posibles dudas sobre su condición de sujeto estricto.

4. EXISTENCIA DEL YO

Al mostrar cómo se produce la donación prerreflexiva del yo, que lo descubre como polo de unidad de los actos, ¿hemos resuelto el problema del yo? Indudablemente, no.

Hemos ganado algo: al menos tiene sentido hablar del yo como polo de referencia. Pero el problema es que, justamente por su carácter trascendente, el yo podría ser un fenómeno ilusorio. Parece haber un yo y este «aparecer» del yo como polo de referencia resulta tan indudable como el propio aparecer de la vivencia. Pero mientras el ser del aparecer se agota en este mismo aparecer, el ser del yo pretende ir más allá del mero aparecer. Entonces ya no basta con que parezca existir un yo como polo de unidad —que, además, incorpora capas subconscientes en las que se recoge la historia del yo—; el problema es si realmente existe un yo y no se trata de una mera ilusión. La cuestión ontológica resulta, pues, ineludible.

En estas páginas voy a intentar justificar la existencia de un yo originario, de un proto-yo. Este yo originario goza de una característica fundamental: la *identidad*. Y, a su vez, la identidad debe ser entendida como *unidad y permanencia*. La identidad en el presente es mera unidad, pero en el tiempo se convierte necesariamente en permanencia. Unidad en el presente y permanencia en el tiempo forman el bagaje mínimo que hemos de suponer en el yo originario que se da en la donación prerreflexiva habitual. Si el yo prerreflexivo no tuviera estas notas esenciales, no nos asistiría ninguna razón para afirmar que se trata de un yo. Ahora lo que hemos de mostrar es que estas características no son ilusorias, es decir, que no son el resultado de una confusión, como pretendía la crítica inicial de D. Hume.

A) EL YO COMO UNIDAD EN EL PRESENTE

Miguel García-Baró ha mostrado con toda claridad, en *Introducción a la teoría de la verdad*, que, en su argumentación sobre el yo, D. Hume cae en una ignorancia culpable, pues decide pasar por alto un concluyente argumento de G. Berkeley que muestra justamente la existencia del yo:

«Hume decide ignorar el crucial pasaje del diálogo entre Hilas y Filonús donde se demuestra irrefutablemente que hay que admitir no sólo las ideas-cosas, sino también a los sujetos (y sus vivencias). Es una ignorancia culpable, o, por lo menos, no podemos suponer otra cosa, cuando vemos que la clave del sistema de Hume está explícitamente presente en el texto de Berkeley y explícitamente refutada, mientras que el texto de Hume, después de alabar

extraordinariamente la destrucción nominalista de la teoría de la abstracción de Locke, ignora las nociones del yo. Hume fue refutado por Berkeley antes de haber escrito; pero seguramente decidió no darse por enterado»²⁰.

Veamos ya cuál es el texto de Berkeley señalado por M. García-Baró²¹, que es fundamental para nuestro asunto, pues en él se justifica la existencia del yo. El texto está tomado de *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, en concreto del diálogo tercero, y el es siguiente.

«... yo sé que yo, uno y el mismo yo, percibo los colores y los sonidos; que un color no puede percibir un sonido ni un sonido un color, y que, por tanto, yo soy un principio individual y único, distinto tanto del color como del sonido».

Creo que el argumento es realmente concluyente, pero a fin de discutirlo con más detalle, voy a ofrecer de modo sucinto otras versiones del mismo.

Podemos recurrir de nuevo a M. García-Baró²², que nos hace caer en la cuenta de que este argumento ya lo podemos leer en el *Teeteto* de Platón (184 c-d). Pero también Franz Brentano, en su *Psicología desde un punto de vista empírico*, propone un argumento parecido, en el que demuestra la necesidad de introducir un yo como unidad de la conciencia en el presente. Al entender la conciencia de modo sustancial, Brentano hace referencia a una realidad unitaria; sin embargo, para lo que aquí nos interesa, podemos prescindir de esta caracterización sustancial y referirnos a un yo como polo de unidad:

«Sucedee que comparamos un color que vemos y un tono que oímos: hacemos esto tan a menudo como conocemos que son dos fenómenos diferentes. ¿Cómo sería pensable esta representación de su diferencia si cada una de las representaciones del color y del tono perteneciera a una cosa distinta? (...) Sólo cuando el tono y color sean representados juntos en una y la misma realidad es pensable que ambos puedan ser comparados»²³.

Como vemos, un suceso habitual y muy sencillo, como es el hecho de comparar un color y un tono, exige la unidad de la conciencia. Es imprescindible contar con un yo idéntico (sea o no una realidad sustancial, como exige Brentano) que viva los distintos fenómenos sin identificarse con ninguno de ellos.

20 M. García-Baró, *Introducción a la teoría de la verdad*, Síntesis, Madrid 1999, p. 152.

21 O. c., p. 145.

22 O. c., pp. 161-163.

23 *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Erster Band, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1924, pp. 226-227.

Pero me gustaría elaborar un argumento en el que la descripción sea lo más simple posible. En lugar de comparar los datos pertenecientes a distintos campos sensoriales, como son el color y el sonido, se trata de comparar los distintos datos de un único campo sensible. En concreto, me centraré en el campo visual. El argumento consiste sencillamente en describir una experiencia que vivimos de modo casi constante: la captación de los distintos colores que contrastan entre sí en el campo visual. En *Phénoménologie de la perception*²⁴, Maurice Merleau-Ponty realiza una descripción de este tipo (pero la utiliza en un sentido muy distinto, que considero erróneo²⁵):

«El rojo y el verde, para distinguirse uno de otro como dos colores, deben ya representarse ante mí, aun sin localización precisa, y dejan, por consiguiente, de ser yo mismo».

Para precisar totalmente el argumento hemos de entender el color como la vivencia presente del color, como el mero vivir, el puro dato sensible. Entonces, podemos afirmar que el vivir colores como distintos entre sí exige la presencia de un yo que sea algo diferente de los datos sensibles en cuestión. En efecto, el rojo es puro sentir originario; el verde es también puro sentir originario. Pero lo decisivo es que no se trata de sentir rojo o de sentir verde, sino de vivir la distinción de ambos, su fuerte contraste. Y para esto no basta con la existencia bruta de los datos sensibles. El vivir rojo y el vivir verde son dos casos de puro aparecer, de pura transparencia que se agota en sí misma, que no puede salir de sí. En tanto que mero sentir, el rojo ni sabe ni puede saber del verde; y mucho menos de su distinción con él. El verde tampoco sabe del rojo ni de su contraste respecto a él. Para que ambos colores se vivan como distintos, para que se produzca el contraste entre ellos, se necesita un yo idéntico que los viva como múltiples sin perder su unidad y, por tanto, sin identificarse con ninguno de ellos²⁶.

24 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 9.

25 Pretende negar con ella la existencia de sensaciones: «el rojo y el verde no son sensaciones, son sensibles, y la cualidad no es un elemento de la conciencia, es una propiedad del objeto» (*Phénoménologie de la perception*, p. 10). Su argumentación, sin embargo, no me parece correcta. La sensación no coincide con el yo, pero no por eso ha de ser propiedad de un objeto externo. Se trata, más bien, aquí de una objetivación elemental que da lugar a objetos inmanentes (el color que forma los campos visuales *bidimensionales*); pero, como he mostrado en *Fenomenología del ser espacial*, dicha objetivación se distingue perfectamente de aquella otra en la que se constituyen las cosas externas y el color como propiedad suya (color que cubre la superficie de las cosas *tridimensionales*).

26 La relación entre el yo y la proto-espacialidad originaria de los campos visuales, que es la que hace posible el contraste entre colores aquí considerado, la he tratado con más detalle en *Fenomenología del ser espacial*, pp. 257-261.

En definitiva, se necesita introducir un yo como polo de unidad en la conciencia: el yo tiene que aportar su identidad, a fin de que se produzca la conciencia de la multiplicidad como tal; la conciencia, por ejemplo, de la diversidad contrastada de los múltiples datos sensibles.

B) PERMANENCIA EN EL TIEMPO

En esta sección voy a justificar la existencia del yo a partir del dato de la temporalidad. Mostraré, en primer lugar, que el yo es necesario para que se produzca la conciencia interna del tiempo en la que se constituyen objetos inmanentes que poseen una cierta duración temporal (por ejemplo, un sonido o un campo visual que permanecen durante un cierto intervalo de tiempo). Y, en segundo lugar, defenderé que la constitución del propio flujo de conciencia como un todo unitario puede llevarse a cabo de modo prerreflexivo o reflexivo, pero, en cualquier caso, exige también la presencia de un yo idéntico. Empiezo por la primera cuestión: la conciencia del tiempo sólo resulta comprensible si se acepta la existencia del yo.

En las *Lecciones sobre la conciencia del tiempo* ofrece Husserl una teoría magistral para explicar la temporalidad vivida, cuya pieza clave es, sin duda, la retención. En la conciencia del tiempo se capta el pasado, que se puede entender como un no ser, como el «ya no ser» de la protosensación (donde el término «protosensación» designa la sensación limitada al presente momentáneo). Pues bien, esta conciencia del no ser del pasado sólo es posible gracias a la retención. La retención significa permanencia de la intención cuando la protosensación desaparece, pues esta permanencia de la intención supone la retención del objeto. Supongamos, en efecto, que, al mirar a un semáforo, el color rojo deja paso al verde. Cuando la correspondiente protosensación «rojo» desaparece, tiene que quedar algo en el nuevo presente que pueda dar cuenta de su desaparición. Este algo no puede ser a su vez protosensación, pues una segunda protosensación no puede dar cuenta de la desaparición de la primera. Por tanto, lo que queda ha de ser intención. La intención permanece, estaba en el presente de la protosensación antigua y está en el presente de la actual. Ello permite que el rojo no desaparezca, sino que quede retenido: el rojo sigue siendo para la conciencia, pero ya no es protosensación; no es presente, sino pasado.

Pero el punto que el primer Husserl todavía no había descubierto en sus *Lecciones* es que la intención retencional exige el yo. En efecto, la retención es una intención que permanece. Pero la intención, ¿no es un contenido ingrediente, con el mismo tipo de ser que la protosensación? ¿Cómo se explica

entonces su permanencia? ¿No hay que introducir en la descripción un nuevo principio de unidad que dé cuenta de la permanencia de la intención?

Que la intención permanezca significa que la intención es capaz de existir en dos presentes: en el presente del rojo, como intención perceptiva, y en el del verde, como intención retentiva del rojo. La intención, pues, tiene una existencia «más duradera» que la protosensación, existe cuando ésta ya ha desaparecido y puede, así, formar parte de un segundo acto, con una nueva protosensación. Sólo así se explica el peculiar estar extendida la intención más allá de su contenido sensible, apuntando hacia un objeto que ya no es como protosensación.

¿Cómo es posible que la intención, que es un contenido ingrediente exactamente igual que la protosensación, sea capaz de permanecer en varios presentes? Es claro que ha de haber algo más que contenido ingrediente del acto si queremos explicar esta peculiar intención de la conciencia del tiempo. Este algo más no puede ser el objeto, pues la conciencia del tiempo da cabida en sí misma a una gran multiplicidad de objetos, sino que ha de ser justamente su polo opuesto: el sujeto. La intención sólo se puede entender como rendimiento de un sujeto, de un yo. Sólo la permanencia del yo (en el cambio de los contenidos sensibles) puede garantizar la permanencia de la intención. El yo es el único capaz de vivir una intención que permanece. El yo es, pues, el que —a través de la intención— retiene el objeto, lo mantiene en el ser y le da un ser estable, frente al ser fugaz de la protosensación (y de la intención).

Podemos entender ahora la novedad que supone la introducción del yo. Si sólo hay protosensación hay el vivir el rojo, pero no hay un yo que viva rojo, que lo sienta. El supuesto yo se reduce a ver el rojo, ve rojo y nada más, desaparece cuando se acaba la vivencia del rojo; es decir, no se distingue del aparecer y por ello no tendría ningún sentido decir que es un yo. Pero si hay un yo que vive la protosensación, como su ser no coincide con el de la protosensación, se produce una distancia entre ambos, que es la que permite que el yo sea cuando la protosensación ya no es ²⁷.

Podemos pasar ya a la segunda cuestión. Se trata de justificar la tesis que afirma que la constitución del propio flujo de conciencia exige el yo. Nos encontramos aquí con un problema crucial, porque la unidad temporal de la conciencia puede utilizarse como argumento para negar el yo: si la conciencia se unifica por sí misma no necesita de un yo como polo de unidad. El flujo de conciencia unificado gracias a los actos retentivos puede sustituir al yo en sentido estricto, al yo como polo de unidad distinto del conjunto de las vivencias.

²⁷ Utilizo una argumentación semejante a ésta en *Fenomenología del ser espacial*, pp. 196-199.

Esto es justamente lo que defiende el primer Husserl en las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*. Y en esta teoría de Husserl se apoya explícitamente el Sartre de la *Trascendencia del ego*, para poder sostener así la tesis principal de su libro que es el carácter trascendente del yo —y, por tanto, la negación del yo como polo subjetivo—. Veamos ya, pues, si la teoría del primer Husserl resulta aceptable.

Hemos estudiado cómo se produce la conciencia temporal, en la que se dan los objetos unitarios que duran en el tiempo. Ahora tenemos que preguntarnos por la unificación, no del objeto inmanente, sino de los sucesivos actos de la conciencia en una única corriente, en un único flujo. En el ejemplo antes utilizado, considerábamos un primer presente que es un único acto con doble intención: rojo pasado y verde presente. Añadamos ahora un segundo presente de modo que en el semáforo el verde se transforme en amarillo. En este nuevo presente, encontramos a su vez un único acto con dos tipos de intencionalidad: verde pasado y amarillo presente. Pues bien, es claro que los dos actos (los dos presentes) no pueden ser simultáneos. Si existe uno, el otro no existe en ningún sentido, porque el acto «amarillo presente» no puede ser, a la vez, «verde presente». En realidad, los actos, compuestos por la protosensación más la doble nóesis intencional (perceptiva y retentiva) que unifica las protosensaciones, son individualmente distintos y sucesivos, y, por tanto, forman una sucesión como la de las protosensaciones. Lo que tenemos que explicar, entonces, es cómo se unifican estos actos, que no se reducen a protosensación, sino que incluyen también la intención, es decir, hemos de ver cómo se produce la conciencia unitaria de la sucesión de los actos (en los que, a su vez, se tiene conciencia de la unificación de las protosensaciones en un objeto inmanente).

La teoría propuesta al respecto por Husserl, en sus *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, afirma que al conservarse la intención, se retiene no sólo el objeto del acto anterior, sino el propio acto. El acto en el que se da el amarillo presente, retiene no sólo el objeto del acto anterior, es decir, el verde, sino el acto completo, que incluía, a su vez, una retención: la retención del rojo. Se produce, pues, automáticamente una *retención de la retención* (retención de la retención del rojo). Y lo peculiar de la teoría es que para ello no se exige transformar la retención en objeto, y, por tanto, no se necesita un segundo acto reflexivo. Se tiene así una *intencionalidad longitudinal* (*Längsintentionalität*), que es la que permite que el río de la conciencia sepa de sí mismo, sin necesidad de un segundo río. El flujo de conciencia constituido de este modo es lo que el primer Husserl puede considerar como la subjetividad absoluta²⁸, y así ya no

28 «Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins», en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Band IX (S. 367-498) 1928, p. 429.

hay necesidad de un yo como punto de unidad que sea distinto del conjunto de las vivencias.

A mi juicio, en esta explicación de la unificación de la conciencia se presupone una *teoría no intencional de la percepción interna*, del tipo de la defendida por F. Brentano, el maestro de Husserl. En efecto, para que al conservarse la intención se retenga, no sólo el objeto del acto anterior, sino el propio acto, la intención en cuestión tiene que haber estado dirigida no sólo al objeto, sino también al propio acto. Los actos tienen que tener una doble «intencionalidad»: hacia su objeto y hacia sí mismos. En el lenguaje de Brentano, tiene que haber un «objeto primario» de la intencionalidad, que es el objeto externo y, al mismo tiempo, todo acto ha de verse a sí mismo con un tipo de mirada que lo convierte en «objeto secundario» de la intencionalidad. Este segundo tipo de intencionalidad es la que daría lugar a lo que Husserl denomina la intencionalidad longitudinal.

Pero ¿es esta teoría sostenible? Creo que no, por dos razones. En primer lugar, considero acertado afirmar que en la conciencia se produce una unificación que no convierte los actos conscientes en objetos primarios de la intencionalidad; sin embargo, lo importante es que *se trata de una unificación que no es intencional en ningún sentido, y tampoco, por tanto, en un sentido secundario*. En efecto, sabemos que, en la conciencia del tiempo, el yo capta las protosensaciones y las retiene de modo intencional. Pero ahora nos preguntamos por la unificación de los actos. El darse de los propios actos se produciría en un tipo secundario de intencionalidad que es la que garantizaría dicha unificación. En mi opinión, sin embargo, esta intencionalidad secundaria no puede ser otra cosa que el propio saber de sí que posee el aparecer como tal, el vivir como tal; es la transparencia de la conciencia ante sí misma. Y lo decisivo es que en el vivir como tal que es consciente de sí no hay absolutamente *ninguna distinción* entre vivencia y objeto; la vivencia se vive, es pura transparencia autopresente y gracias a esto aparece el objeto de modo intencional, pero, en el aparecer del objeto, la vivencia a su vez no aparece ante sí misma como objeto, no se da a sí misma de modo objetivo. Por consiguiente, para evitar ambigüedades, creo que en este caso debe evitarse el hablar de intencionalidad y de objetos intencionales, incluso aunque se califique a dichos objetos como secundarios. Hemos de decir entonces que las vivencias se dan a sí mismas de modo no intencional y podemos sostener que son «retenidas» (conservadas como ser psíquico), pero también de modo no intencional, produciéndose así una unificación de la conciencia carente por completo de intencionalidad.

En segundo lugar, lo que es más importante en mi argumentación es que esta unificación no intencional exige el yo: al igual que la conciencia del tiempo precisaba de un sujeto, sin que resultara suficiente haber introducido el acto de

retención, la constitución del propio flujo de conciencia necesita un yo, que es el que permite la retención no intencional de los actos. Sólo si el yo se distingue del acto es posible que cuando este último desaparezca quede «retenido» (o conservado) como acto pasado. (Por esta precisa razón resulta inviable atribuir la retención a una intencionalidad secundaria, ya que la intención forma parte ingrediente del propio acto, y entonces, cuando este último ya no está, tampoco existe la intención secundaria que debería posibilitar la retención del mismo). La retención no intencional consiste entonces en que, al permanecer el yo, la vivencia completa que el yo acaba de vivir, pero ya no vive, queda en el sujeto como vivencia pasada²⁹; y se va construyendo así la cada vez más densa y profunda historia del yo que incluye la multitud de sus actos pasados.

Para terminar, he de volver sobre una cuestión que ha quedado sin zanjar. Hasta el momento, sólo nos hemos enfrentado con una unificación no intencional de la conciencia. Pero si queremos considerar la posibilidad que el flujo de conciencia se unifique de modo estrictamente intencional, resulta imprescindible introducir una *conciencia reflexiva de la sucesión*. Ésta ya no se produce de modo habitual, como sucede con la unificación no intencional de la que venimos tratando —que sería una unificación claramente prerreflexiva—, sino que exige un cierto cambio de actitud en el sujeto. El yo no se limita a vivir, sino que reflexiona sobre sus vivencias.

Pues bien, en la conciencia reflexiva de la sucesión de los actos, éstos desempeñan el mismo papel que correspondía a las protosensaciones en la descripción de la conciencia del tiempo que expuse anteriormente. Los actos se han de convertir, por tanto, en objetos de una percepción interna, que debe ser entendida como propiamente intencional, es decir, el acto reflejado es objeto en sentido estricto y, por tanto, se necesita un segundo acto, el reflexivo, que es el que transforma al primero en objeto. Sólo si se tiene un doble acto, sólo si el acto reflexivo se distingue del reflejado, es posible que, cuando este último desaparezca, quede retenido como objeto pasado del acto reflexivo actual. Así tiene lugar una ampliación de la reflexión más allá de la percepción interna. En efecto, el acto reflexivo que aquí encontramos es ciertamente peculiar, porque no se limita a objetivar el presente, como sucede en la percepción interna, sino que lo retiene. Se produce, por tanto, lo que el Husserl de *Ideas I* denomina «reflexión en la retención», que es una retención con carácter reflexivo, pues en ella se trata de retener, no un objeto externo, sino una vivencia que forma parte de la propia conciencia.

29 Hay que precisar que la vivencia pasada que queda en el yo ha de incluir, no sólo la intención, sino también la protosensación en tanto que tal, es decir, en tanto que vivir del yo —y no en tanto que objetividad sensible que forma parte de un objeto inmanente que dura en el tiempo—.

De nuevo, el punto que nos interesa en esta explicación de la unificación reflexiva es que la retención reflexiva, a su vez, exige el yo: la intencionalidad del acto reflexivo ha de ser un rendimiento del yo. Sólo el yo puede distanciarse del acto reflejado y objetivarlo, constituyendo un segundo acto de percepción interna; y esto es lo que hace posible la retención reflexiva, porque el yo, una vez objetivado el acto, lo retiene gracias a su permanencia en el transcurrir de sus múltiples vivencias.

En conclusión, creo haber justificado en el presente trabajo que, tanto la unificación prerreflexiva habitual de las vivencias de la conciencia, como la posibilidad de una unificación reflexiva de las mismas, exige la existencia de un yo que se distinga de sus propios actos. Se trata del yo que también es necesario para enlazar los múltiples datos sensibles que llenan cualquier presente de conciencia. Del yo, en definitiva, que, a pesar de los embates de la postmodernidad, sigue dándose de modo totalmente originario, aunque no atento, en los actos conscientes que realizamos en nuestra vida cotidiana prerreflexiva.

PILAR FERNÁNDEZ BEITES