

# Fenomenología y reflexión

## *El despliegue de la región de lo espiritual*

Por Carlos Arturo Bedoya Rodas

**Resumen:** El texto que a continuación se presenta intenta desarrollar el concepto de reflexión tal como es presentado por Husserl entre §§ 76 y 79 de *Ideas I*. Para ello, en primer lugar, se destaca que el paso hacia la actitud reflexiva abre propiamente el campo de despliegue de la región de lo espiritual. En efecto, esto, que ya había sido emprendido propiamente con la adopción de la epojé fenomenológica, es desarrollado de modo temático entre los §§ 76 y 79. En ellos se presentan algunas características esenciales que hacen de la reflexión el método de conciencia para el conocimiento de la conciencia en general. Del mismo modo, se esclarecen algunos de los cuestionamientos que se plantean a la reflexión, dado que éstos alcanzan, sin duda, a la misma posibilidad de la fenomenología en general. Por último, a modo de digresión, se plantea la reflexión como un punto de encuentro entre el pensamiento de Husserl y Heidegger, que abre, dentro de lo que ha sido la crítica tradicional, dos modos de comprender la fenomenología.

**Palabras clave:** método fenomenológico, reflexión, vivencia, modificación, escepticismo, hermenéutica.

### **1. Introducción: Actitud natural y actitud reflexiva**

Los hombres nos encontramos cotidianamente en el mundo de la actitud natural, en ella, el mundo aparece “ahí adelante” (Husserl, 1962, p. 64). Sin embargo, podemos ingresar a él y, con ello, recobrar todo su sentido para nosotros sólo por medio de un cambio de actitud. En efecto, a través de un giro, esto es, de una reconducción de nuestra mirada, todo alcanza propiamente su sentido. Esta actitud, que constituye el inicio de la experiencia fenomenológica en tanto que reflexiva, posibilita situar al sujeto en el mundo con su sentido. Así, sólo por medio de esta actitud reflexiva se hace posible un despliegue de la conciencia en el mundo. La asunción de esta actitud es el desafío que supone toda actividad filosófica.

El ingreso pues a la fenomenología supone, en términos de Husserl, la suspensión de la tesis general del mundo natural y, con ello, el despliegue del sujeto como constituyente de sentido. Es esto, precisamente, lo que se encuentra en juego en la actitud reflexiva: “Poner en acto el que todo sentido ha sido constituido, ha llegado a ser, en consecuencia, es *hic et nunc*: para un quien, que, en cada caso es primera persona” (Vargas, 2012, p. 20). Ahora bien, el abandono de la actitud natural no se da por causa de que se encuentre en ella una ausencia de sentido y de valor de verdad, sino porque esto que tan sólo es apenas una suposición, con la irrupción de la actitud reflexiva alcanza toda una dimensión de apropiación por parte del sujeto, para quien, en primera persona, el mundo llega a sentido (Vargas, 2012, p. 20).

Así pues, en el horizonte de la actitud reflexiva, que se despliega como región de lo espiritual, alcanzan un mayor sentido las consideraciones que emprende Husserl entre los §§ 76 y 79 de *Ideas I*, las cuales, con el ánimo de lograr una mayor comprensión de la fenomenología, tienen como pretensión la caracterización de las estructuras universales de la región de lo espiritual, de la cual es, precisamente la reflexión, una de sus más universales peculiaridades esenciales.

## 2. Reflexión como posibilidad esencial de toda vivencia

La reflexión es una de las estructuras universales de la conciencia. Ésta desempeña una universal función metodológica puesto que, como el mismo Husserl lo señala: “el método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de la reflexión” (1962, p. 172). Si bien, solo hasta ahora se desarrolla temáticamente esta estructura, ya había hecho su aparición más explícita desde los §§ 38 y 45. En efecto, sin abandonar en estos párrafos el terreno de la actitud natural y en el intento de ganar la esencia de la conciencia pura, la reflexión es mencionada como una posibilidad esencial que posee toda vivencia. De esta manera, toda vivencia tiene la posibilidad de convertirse en “vista”, esto es, que a toda vivencia que no está ante la mirada se puede dirigir una reflexión del yo, “con la que se convierte en objeto *para* el yo” (Husserl, 1962, p. 172). Así pues, la reflexión es una vivencia intencional puesto que es una vivencia que toma por objeto a otra vivencia. De otra parte, la vivencia reflexiva asume también un carácter iterativo dado que, como asegura Husserl, las reflexiones son a su vez vivencias que pueden volverse sustratos de nuevas reflexiones.

Quizá porque no es posible la reflexión al margen de la temporalidad, desde el inicio de estas consideraciones la tematización de la reflexión pone de manifiesto una estructura temporal. En este sentido, a través de la reflexión, la vivencia vivida no sólo se da en el “ahora”, sino también como *retención* y *protención*. En efecto, la reflexión “en” el recuerdo da a conocer las vivencias anteriores que, si bien, eran entonces perceptibles de modo inmanente, no eran inmanentemente percibidas (Husserl, 1962, p. 173). De este mismo modo sucede con la expectativa, puesto que en ella se puede reflexionar y llegar a ser consciente de las propias vivencias. Así por ejemplo, al dirigir la mirada hacia lo venidero tiene, gracias a la reflexión “en” la expectativa, la significación de algo que será percibido (Husserl, 1962, p. 173).

Ahora bien, el tratamiento de la reflexión, que hasta este punto se había realizado desde la actitud natural, logra ahora un alcance propiamente fenomenológico, una vez la corriente entera de las vivencias vividas “en el *modo de la conciencia no reflejada*” (Husserl, 1962, p. 175) es sometida a un estudio científico de su esencia a través de la reducción fenomenológica. Una muestra de ello se da a partir del ejemplo de la vivencia de la alegría experimentada por causa de llevar a cabo desarrollos teóricos satisfactorios. Así, en el volver de la reflexión, la alegría que se convierte en vivencia mirada e inmediatamente percibida, resulta esencialmente afectada, con lo cual se tiene ahora una conciencia de la vivencia en una modalidad distinta (Husserl, 1962, p. 174).

La vuelta reflexiva de la mirada sobre la vivencia vivida manifiesta posibilidades de componentes vivenciales encerrados *intencionalmente* en ella, así por ejemplo, frente a la vivencia de la alegría es posible perseguir su duración pasada; fijarse en la vuelta con alegría al curso de los desarrollos teóricos; llevar a cabo una reflexión sobre la reflexión que objetiva a la alegría y con ello clarificar “la distinción entre alegría *vivida*, pero no mirada, y alegría *mirada*” (Husserl, 1962, p. 174). De este modo, pretende Husserl asegurar el modo como bajo la reflexión se designan los actos en que se pueden determinar y analizar la corriente de vivencias en todas sus variaciones (1962, p. 176).

## 3. Reflexión y modificación de la conciencia

Con el ejemplo de la vivencia de la alegría citado anteriormente, de modo particular, en lo que respecta a la distinta modalidad que introduce la reflexión sobre la conciencia de ésta, se planteaba ya en el horizonte el carácter que posee toda clase de reflexión como una modificación de la conciencia. En efecto, por modificación se entiende la condición que caracteriza a la reflexión por cuanto ésta surge de cambios de actitud por lo que “una vivencia

o componente vivencial previamente dado (no reflejada) experimenta una cierta transformación, justo en el modo de la conciencia reflejada” (Husserl, 1962, p. 176). Ahora bien, aunque la modificación sea de un grado superior, esto es, que la vivencia anticipada puede ser ella misma una vivencia reflejada, la pretensión siempre consistirá en el remontarse a la vivencia absolutamente no reflejada. Con esto queda planteada para Husserl la tarea de la fenomenología, la cual consiste en la indagación sistemática del conjunto de las modificaciones de las vivencias, es decir, lo que en otros términos se denomina bajo el nombre de la reflexión.

No obstante lo anterior, la declarada transformación que introduce la reflexión con respecto a la vivencia original, es decir, la vivencia no reflejada, puede, a simple vista y según lo planteado hasta este punto del desarrollo temático, introducir la cuestión acerca de la relación que se plantea entre vivencia vivida y vivencia reflejada, y de manera particular en lo que trata con respecto a si efectivamente la reflexión fenomenológica se atiene al *principio de todos los principios*, esto es, “que *todo lo que se nos brinda originariamente* (por decirlo así, en su realidad corpórea) *en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da*” (Husserl, 1962, p. 58). En los términos del desarrollo que se lleva a cabo, esto significa preguntar acerca de si al convertir en objeto la vivencia vivida, efectivamente ésta es tomada como se da.

Quizá desde la referencia a la estructura temporal que manifiesta la reflexión puede salirse al paso a esta cuestión. Efectivamente, si, como se afirma, es toda vivencia “un río constante de retenciones y protenciones unificado por un aspecto, él mismo fluyente, de originariedad” (Husserl, 1962, p. 177), entonces toda vivencia se ve constituida por una conciencia de su vivo ahora, que frente a su “antes” y “después” le otorga una unidad<sup>1</sup>. De esta manera, las modificaciones de la vivencia reflejada, aunque respecto a las vivencias primitivas, son transformaciones “operativas” ideales de éstas, no son del todo diferentes puesto que tienen “una base absolutamente originaria, aunque siempre en flujo continuo, el momento del *ahora vivo*” (Husserl, 1962, p. 178). Así pues, se comprende cómo puede tener toda vivencia una vivencia “exactamente correspondiente” no obstante, en diversas formas de reproducción. Por otra parte, estas vivencias correspondientes o también denominadas paralelas, dado que tienen los mismos objetos intencionales, son vivencias de un mismo sentido esencial.

#### 4. Escepticismo y reflexión

En el § 79 de *Ideas I*, Husserl examina algunas críticas planteadas a la metodología reflexiva de la fenomenología desde la crítica emprendida por el psicólogo escocés Henry J. Watt a Theodor Lipps en 1907. La posición de Watt cuestiona acerca de la posibilidad de alcanzar un “conocimiento del vivir directamente algo” (Husserl, 1962, p. 181), dado que según él, este vivir inmediato no es objeto de un saber. En este mismo sentido, el cuestionamiento alcanza, por ende, la esencia misma de la fenomenología en cuanto a la tarea que a ésta le viene prescrita como descripción absoluta. Si Watt considera que el vivir inmediato, esto es, no consciente, es una realidad absoluta y como tal no es objeto de saber, se pregunta acerca de cómo puede hacer afirmaciones sobre un vivir directamente algo que no es un saber. De esta manera, se plantea el núcleo de la crítica escéptica que se emprende contra la posibilidad de la

---

<sup>1</sup> Es conveniente anotar que en § 36 de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* este vivo ahora, si bien resulta limitada su expresión lingüística, es considerado la fuente primigenia: “este flujo, este río, es algo que denominamos así, *según lo constituido*, pero que no es nada “objetivo” en el tiempo. Es *la subjetividad absoluta* y tiene las propiedades absolutas de lo que en *imagen* designamos como “flujo”, “río”, como algo que brota “ahora” en un punto de actualidad, punto que es fuente primigenia” (Husserl, 2002, p. 95).

fenomenología y que atañe del mismo modo a la psicología experimental. Sin embargo, de acuerdo con Watt, quizá puede ser a partir de esta última, es decir, en lo que tiene que ver con el método inductivo, como pueden plantearse soluciones más cuidadosas.

Frente a esta objeción, Husserl ofrece algunas respuestas. Así, en primer lugar, plantea la distinción entre la cuestión psicológica y la fenomenológica, respecto a la cual Watt parece no haberla tenido en cuenta en el planteamiento de sus críticas. Aunque las dificultades en ambos campos puedan estar relacionadas, se presentan entre ellas diferencias de principio. En efecto, la fenomenología en cuanto que ciencia de esencias no pretende hacer afirmaciones de existencia, sino, como es obvio, de esencia. De ahí que a la fenomenología no le interesan métodos que podrían asegurarle la existencia real de las vivencias que le sirven de base para sus afirmaciones esenciales, del mismo modo como no debe “interesarse la geometría por la manera de asegurar metodológicamente la existencia de las figuras en el pizarrón o de los modelos en el armario” (Husserl, 1962, p. 182). Empero, esto no significa que la fenomenología, en cuanto condición de su posibilidad, no necesite hacer afirmaciones de esencia sobre las vivencias no reflejadas, si bien tales afirmaciones son llevadas a cabo por la reflexión.

Ahora bien, esta primera respuesta, en que se resalta la diferencia entre la cuestión psicológica y la fenomenológica, no parece del todo contrarrestar el escepticismo planteado por Watt, porque esta postura también se introduce a la reflexión de la experiencia inmanente, con lo cual puede plantearse esta misma crítica a la fenomenología: “¿‘Cómo afirmar estados’, aunque sea como posibilidades esenciales, ‘de los que no se puede tener ningún saber’?” (Husserl, 1962, p. 183). Efectivamente, la objeción que se le hace consiste en que la esencia aprehendida es sólo de la vivencia reflejada, con lo cual resulta que la pretensión de aprehender esencias de las vivencias en general, en otras palabras, reflejadas y no reflejadas, carece de fundamento.

Pese a esto, Husserl considera que todo escepticismo, en términos generales, implica un contrasentido y esto en cuanto que supone, precisamente, aquello que niega. En concreto, frente a la duda de la pretensión epistemológica de la reflexión, se presenta para el caso del escéptico un contrasentido, puesto que la duda que éste afirma tiene como presupuesto la reflexión que pretende poner en duda. Por otra parte, de acuerdo con Husserl, el escéptico, en su crítica a la reflexión, por cuanto se pregunta acerca del límite que ésta como modificación introduce, es decir, que se pregunta hasta qué punto la reflexión “altera la vivencia primitiva y si no la falsifica, por decirlo así, convirtiéndola en una totalmente distinta” (1962, p. 185), presupone un conocimiento de las vivencias primitivas, sin el cual no podría asegurar las modificaciones que ésta padece. De acuerdo con Husserl, el conocimiento del vivir inmediato al que la postura escéptica tenía que acudir aún de asegurar las modificaciones de la reflexión, y con ello su crítica, presupone la intuición reflexiva, lo que quiere decir que solo puede saberse por medio de la reflexión.

Con estas respuestas a los reparos escépticos, se pretende destacar el papel fundamental que desempeña la reflexión para la fenomenología, en cuanto “método de conciencia para el conocimiento de la conciencia en general” (Husserl, 1962, p. 176). Husserl, que pretendía establecer como evidencia esencial la pertenencia de los fenómenos de la reflexión a la esfera de los datos puros, puede con ello establecer la posibilidad de que la reflexión, partiendo de lo dado objetivamente en cuanto tal, se pueda ejercer sobre la conciencia en que se da algo y su sujeto. En efecto, que sólo a través de reflexiones sea posible conocer la conciencia y su contenido no reside en razones de orden accidental, como podrían ser las condiciones

psicofísicas, sino en una necesidad absoluta e intelectualmente evidente. Incluso a esta evidencia esencial se encuentran ligados tanto la verdad lógica como el mismo Dios, quien, como Husserl señala, “solo reflexivamente podría adquirir conocimiento de su conciencia y del contenido de ella” (1962, p. 186).

### **5. La fenomenología reflexiva y la fenomenología hermenéutica**

En la determinación de la fenomenología como un método reflexivo se explicita de un modo suficientemente claro un punto de encuentro central entre Husserl y Heidegger. En el semestre de posguerra de 1919 Martin Heidegger, aún cercano colaborador de Edmund Husserl en la universidad de Friburgo, dicta por primera vez como profesor no numerario de dicha universidad un curso que lleva por título *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, en el cual comienza a distanciarse de algunos planteamientos que le resultan problemáticos de la fenomenología husserliana. Desde este curso, la fenomenología aparece para Heidegger como una *ciencia originaria (Urwissenschaft)* y tiene como tarea el acceso a un nuevo campo de investigación, la vida preteórica. Sin embargo, Heidegger, tomando, en principio, algunas críticas de Paul Natorp (Zahavi, 2005, p. 76), encuentra que el acceso a este nuevo campo no resulta accesible desde la fenomenología reflexiva por cuanto ésta es ya una actitud teórica que deforma el vivir de la vida en su inmediatez.

De esta manera, la reflexión, que es para Husserl, parte constitutiva del método fenomenológico, es considerada por su joven discípulo como el máximo exponente de la actitud teórica:

La mirada reflexiva convierte una vivencia que inicialmente no era observada, que se vivía simplemente de manera irreflexiva, en una vivencia ‘observada’. La observamos. En la reflexión la tenemos delante de nosotros, estamos dirigidos hacia ella y la convertimos en un objeto sin más, es decir, en la reflexión adoptamos una actitud teórica. Todo comportamiento teórico, dijimos, implica una privación de la vida. Esto se pone claramente de manifiesto en el caso de las vivencias, que en la reflexión ya no son vividas sino observadas. Colocamos las vivencias delante de nosotros, *arrancándolas* del vivir inmediato (Heidegger, 2005, p. 122).

La actitud teórica que bien se muestra en la reflexión, hace suponer que la vida puede desdoblarse en un vivir que vive y otro que la observa, lo cual es para la fenomenología un reflejo completamente transparente de la cosa misma. Sin embargo, para Heidegger la cosa misma, esto es, la vida en su inmediatez, no puede ser aprehendida mediante un acceso teórico tal como lo pretendería la fenomenología husserliana. Para Heidegger, lo teórico es en sí mismo derivado, que remite a algo “preteórico”, cuyo sentido descansa en la plenitud de la vida misma. Mientras la actitud teórica es una posición que se toma y en la que se está sólo en algunas ocasiones, la vida como totalidad es el suelo originario, el tejido permanente en lo que ya de hecho siempre se está. De ahí que el proceso de teorización tenga como punto de partida lo vivido en esta esfera primaria del vivir. Ahora bien, si el interés de Heidegger durante esta etapa es fundamentalmente fenomenológico, de lo que se trata es de acceder a esta esfera originaria, para lo cual, cualquier actitud teórica podría convertirse en un impedimento, de cara a captar el fenómeno en su inmediatez. Por esa razón, es sólo la actitud fenomenológica, libre de toda actitud teórica o reflexiva, que en su mantenerse fiel a lo que se da y en el modo en que se da, puede mostrar el fenómeno del vivir en su inmediatez, esto es: “la intención originaria de la auténtica vida, de la actitud originaria del vivir y de la vida en cuanto tales, de la absoluta simpatía con la vida que es idéntica con el vivir mismo” (Heidegger, 2005, p. 133).

Esta vivencia en la que se da originariamente la vida en la identidad consigo misma, es lo que Heidegger denomina desde su primer curso en Friburgo: “la intuición hermenéutica” (2005, p. 133). Esta intuición, en la medida en que es un darse pre-reflexivo de la vida a sí misma, refiere al hecho de que ésta tiene una comprensión de sí misma que la filosofía, entendida no como una modificación de la mirada, como sería, de acuerdo con Heidegger, la reflexión en la fenomenología, sino como una prolongación de ese saber de sí que la vida posee, tiene que hacer explícito. En este sentido la filosofía es, pues, para Heidegger una forma fundamental de la vida misma, en tal modo que ella la repite auténticamente (Heidegger, 2001, p. 62).

Sin embargo, cabe preguntarse ¿Hasta qué punto es Heidegger consecuente con su crítica? ¿No supone esta transformación de la fenomenología reflexiva en fenomenología hermenéutica la reflexión misma? ¿Acaso es esta intuición hermenéutica una modalidad de la reflexión? De acuerdo con Zahavi, existen razones para creer que la intuición hermenéutica de Heidegger no es otra cosa que un tipo especial de reflexión. (2005, p. 96). También otros fenomenólogos, como Merleau-Ponty y Sartre distinguieron varios tipos de reflexión, así por ejemplo, un tipo de reflexión que acentúa y destaca y otro tipo de reflexión que, al objetivar, reifica y altera su tema de investigación. Efectivamente, bajo esta interpretación se asegura que existen dos tipos de reflexión fenomenológica, una objetivante y otra atencional. Estas dos formas suponen una modificación de la experiencia “primitiva”. Sin embargo, mientras que la objetivante toma a la primera como un objeto e implica una fragmentación en la experiencia, la segunda es un tipo de reflexión que acentúa y destaca, en lugar de objetivar (Zahavi, 2005, p. 88). De esta manera, para Zahavi, el joven Heidegger lo que ofrece es una descripción detallada de un tipo de la reflexión fenomenológica. Así, que Heidegger no considere la intuición hermenéutica como un tipo de reflexión, no significa que no lo sea.

A fin de cuentas, la fenomenología hermenéutica busca tematizar y articular estructuras experienciales. Busca que prestemos atención a algo que normalmente vivimos pero no logramos notar debido a nuestra absorción en el mundo circundante. En la medida en que esto es lo que hace, la fenomenología hermenéutica permanece siendo una empresa reflexiva (Zahavi, 2005, p. 97).

### **Bibliografía**

Heidegger, Martin (2001). *Phenomenological Interpretations of Aristotle. Initiation into Phenomenological Research*. Tradlated by Richard Rojcewicz. Bloomington, Indiana University Press.

\_\_\_\_\_ (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Trad., Jesús Adrián Escudero. Barcelona, Herder.

Husserl, Edmund (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad., José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_ (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trad., Agustín Serrano de Haro. Madrid, Trotta.

Vargas Guillén, G. (2012). *Fenomenología, formación y mundo de la vida*. Saarbrücken, Editorial Académica Española.

Zahavi, Dan (2005). *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. MIT Press.