

Consciència (*Bewußtsein*) i Jo (*Ich*)*

FRANCESC PEREÑA BLASI

Logos. Facultat de Filosofia. Universitat de Barcelona
Grup d'Estudis Fenomenològics (Societat Catalana de Filosofia)
perena@ub.edu

CARLOTA SERRAHIMA BALIUS

Logos. Facultat de Filosofia. Universitat de Barcelona
Carrer Montalegre, 6
08001 Barcelona
carlotaserrahima@gmail.com

Grup d'Estudis Fenomenològics (Societat Catalana de Filosofia)
Institut d'Estudis Catalans
Carrer del Carme, 47
08001 Barcelona

Article rebut el 12 de setembre de 2013 i acceptat el 24 de març de 2014

Resum. «Consciència» (*Bewußtsein*) i «Jo» (*Ich*) són conceptes íntimament emparentats en la fenomenologia. En aquest article pretenem traçar-ne l'evolució en l'obra del seu fundador, Edmund Husserl, tractant-los separatament però marcant la simultaneïtat del seu desenvolupament.

La primera part de l'article està dedicada a la consciència, que guanya la seva centralitat pel fet de ser el lloc on es donen els fenòmens. A *Investigacions Lògiques* (1900-1901) es presenten els seus diversos sentits, quedant establerta una distinció crucial entre «reflexió» i «autoconsciència prereflexiva». El desenvolupament de les tesis sobre la darrera té lloc a *Lliçons sobre fenomenologia de la consciència interna del temps* (1905). Finalment, el gir de la fenomenologia husserliana a *Idees I* (1913) amb la introducció de l'epoché ens permet descobrir l'àmbit de la consciència pura. En la segona part de l'article es tracta la qüestió del Jo, és a dir, del subjecte la consciència del qual el fenomenològ tematitza. A *Investigacions Lògiques*, Husserl nega el Jo com a entitat diferenciada del propi corrent de consciència. Tanmateix, amb l'entrada en la fenomenologia transcendental reconeixerà la necessitat de parlar d'un Jo pur que possibiliti la pròpia estructura de la consciència. La darrera fase de la filosofia husserliana estarà caracteritzada, però, per la recerca del Jo de l'experiència, que es concretarà, primer,

* Aquest article s'ha redactat en el marc del projecte de recerca del Ministerio, FFI2013-47948-P: "About Ourselves".

en el Jo personal de *Meditacions cartesianes* (1929), i després, en la noció d'*Ur-Ich* a *La crisi de les ciències europees i la fenomenologia transcendental* (1936). L'article acaba amb algunes consideracions sobre la recepció dels conceptes en la fenomenologia posterior i el seu tractament en la filosofia analítica.

Paraules clau. Corrent de consciència, reflexió, percepció, autoconsciència prereflexiva, consciència pura, Jo empíric, Jo pur, Jo personal, *Ur-Ich*, Husserl.

Consciousness (Bewußtsein) and Self (Ich)

Abstract. «Consciousness» (*Bewußtsein*) and «Self» (*Ich*) are intimately related concepts within phenomenology. In this article we intend to trace their evolution in the works of its founder, Edmund Husserl, treating them separately but underlining their simultaneous development.

The first section of the article is devoted to consciousness, whose centrality for the phenomenological project is due to the fact that it is the place where the phenomena are given. In the *Logical Investigations* (1900-1901), different senses of the notion are presented, establishing a crucial distinction between «reflection» and «pre-reflective self-consciousness». The development of the theses about the latter is settled in the *Lectures on the Consciousness of Internal Time* (1905). **Finally, the turn that Husserlian phenomenology undergoes in *Ideas I* (1913) with the introduction of the epoché allows us to discover the region of pure consciousness.** The second section of the article is devoted to the Self, that is, to the question about the subject whose consciousness the phenomenologist thematizes. In the *Logical Investigations* Husserl denies the Self as an entity distinct from the stream of consciousness itself. However, once engaged in the project of transcendental Phenomenology, he will acknowledge the need for a pure Self that makes the very structure of consciousness possible. The last period of Husserl's Phenomenology is characterized, though, by the search of an experiential Self, which will give raise, first, to the personal Self of the *Cartesian Meditations* (1929), and later to the notion of *Ur-Ich* in *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology* (1936). The article concludes with some considerations about the reception of the concepts in later Phenomenology and the treatment they have received within analytic philosophy.

Keywords. Stream of consciousness, reflection, perception, pre-reflective self-consciousness, pure consciousness, empirical Self, pure Self, personal Self, *Ur-Ich*, Husserl.

La conjunció en el títol d'aquest article expressa el fet que s'hi tracten dos dels conceptes fonamentals de la fenomenologia: «consciència» i «Jo». Per la seva íntima relació, aquests dos conceptes remetent gairebé inevitablement l'un a l'altre, i per aquest motiu els autors hem optat per presentar-los en un sol article. Tanmateix, malgrat les seves connexions, «consciència» i «Jo» no signifiquen pas el mateix. Això ens permet dividir el text en dues parts principals, una per a cada concepte, guanyant així una claredat expositiva que no tindríem si els presentéssim com un sol tema. Així, des de cadascun dels conceptes es pretén il·luminar no tan sols les seves diferències, evitant confusions i assimilacions precipitades, sinó també les remissions mútues en el complex temàtic que formen i els problemes que plantegen. Com es veurà, la noció d'«autoconsciència» jugarà un paper clau com a fil conductor entre un concepte i l'altre, per bé que també caldrà distingir-la acuradament de tots dos.

1/ La consciència

La fenomenologia d'Edmund Husserl té com a lema «A les coses mateixes». Les coses mateixes de què parla la fenomenologia són els fenòmens, això és, les coses (i en definitiva, el món) tal com es mostren o es donen. Tot el que es dóna es dóna a allò a què es dóna; en aquest cas, diem que quelcom «es dóna» al subjecte quan el subjecte ho copsa. «Consciència» (*Bewußtsein*) és el gran tema que integra el doble aspecte de la donació del món: el lloc en què es donen les coses i les coses en tant que fenomènicament donades. Per això mateix, «consciència» no designa un tema parcial o particular en la fenomenologia husserliana, a diferència del que és el cas en la tradició de la filosofia analítica de la ment, en què «consciousness» té un sentit més restringit que es limita a l'aspecte subjectiu. El terme de la filosofia de la ment que recolliria el doble aspecte de la consciència en la fenomenologia seria, més aviat, «mind».

Revisar tots els matisos i dimensions dels conceptes fenomenològics fonamentals sovint demana apel·lar a la manera com van apareixent en les successives obres dels autors que els han conferit el seu lloc privilegiat en l'entramat conceptual de la fenomenologia. En aquest cas, donat que els conceptes que ens ocupen tenen una importància indiscutible ja en l'estrat fundacional de l'escola fenomenològica, els exposarem centrant-nos fonamentalment en l'obra de Husserl¹. Tot seguit resseguirem, doncs, els textos de l'obra husserliana en què la noció de «consciència» rep un tractament més significatiu. Seguirem aquesta estructura també en tractar la qüestió del Jo per tal que el lector pugui traçar fàcilment l'evolució simultània de tots dos conceptes.

1. Farem menció a la recepció posterior dels conceptes només en un breu apartat al final de l'article.

al Investigacions Lògiques: els diferents conceptes de consciència

Després de la refutació del psicologisme² i de l'exposició de les tasques de la lògica pura al primer volum d'*Investigacions lògiques* (d'ara en endavant, *IL*)³, en la introducció a la primera part del segon volum Husserl situa les seves investigacions en l'«esfera més àmplia d'una *teoria del coneixement* objectiva i, el que hi està íntimament lligat, d'una *fenomenologia pura de les vivències de pensament i de coneixement*» (Hua 19: 6)⁴. Així, veiem que l'esclariment filosòfic de l'objectivitat de la lògica i del coneixement en general remet a la subjectivitat, i en particular al que Husserl anomena tècnicament «vivències», és a dir, a la consciència en què aquesta objectivitat es dona. Perquè això no sigui una recaiguda immediata en el psicologisme, Husserl ha de distingir, a través del mètode de la ideació (*Ideation*), la fenomenologia pura de la psicologia empírica, així com les essències de les vivències de les seves realitzacions particulars. En tot cas, però, el rellevant és que el fenomenòleg troba en la consciència el seu territori de recerca, en el benentès que aquest retrocés reflexiu a la subjectivitat no es fa a costa, sinó en pro, de l'objectivitat.

En la Introducció a la Cinquena Investigació, Husserl fa balanç de la tasca duta a terme en les quatre Investigacions anteriors, destacant especialment el tractament del concepte de significació (*Bedeutung*). Assenyala, tot seguit, les tasques que li queden per fer, parant especial esment en l'esclariment de la relació entre la intenció significativa i el seu compliment en la intuïció i l'evidència, que seran temes centrals de la Sisena Investigació. Tanmateix, Husserl també indica que abans d'emprendre aquestes tasques cal resoldre'n una de prèvia, «molt més general» (Hua 19: 353): atès que pensament i intuïció tenen la seva essència en el que ell anomena «actes» (de significar i de complir, respectivament), cal fixar primer el significat del terme «acte», expressió equívoca que suscita «dubtes i fins i tot rebuig» (*ibid.*). Ja en aquest punt introductorï ens fa saber Husserl que ell entendre els actes com a «vivències intencionals». La investigació de l'essència dels actes com a tals requerirà l'esclariment d'altres conceptes com els de contingut o representació, que hi estan estretament relacionats i que impliquen igualment tota mena d'equívocs. Amb tot, finalment Husserl acaba remetent totes aquestes qüestions al concepte de «consciència». Així acaba la Introducció a la Cinquena Investigació: «Frequèntment es caracteritzen el actes psíquics com a “activacions

2. El psicologisme fou el corrent dominant de la psicologia a principis del segle xx. De caire reduccionista, el psicologisme assumia la possibilitat d'estudiar la lògica i les lleis del pensament com a lleis empíriques que regeixen el psiquisme humà. Els psicòlegs, entre els quals podem destacar Wilhelm Wundt o John Stuart Mill, van desenvolupar una psicologia empírica mitjançant l'estudi de la ment a través dels mètodes de les ciències positives.
3. Titulat *Prolegòmens a la lògica pura*.
4. Totes les traduccions són pròpies dels autors de l'article.

(*Betätigungen*) de la consciència”, com a “referències de la consciència a un contingut (objecte)”, i de vegades fins i tot es defineix “consciència” com una “expressió que engloba actes psíquics de qualsevol tipus”» (Hua 19: 354).

«Consciència» és també un terme equívoc. Així, el primer capítol de la Cinquena Investigació aborda la qüestió distingint tres conceptes de consciència:

- «1. Consciència com a totalitat del contingut real (*reell*)⁵ del jo empíric, com a entramat real fenomenològic de les vivències en la unitat del corrent de vivències (*Erlebnisstrom*).
2. Consciència com a adonar-se (*Gewahrwerden*) intern dels propis esdeveniments psíquics.
3. Consciència com a designació col·lectiva per a tots els “actes psíquics” o “vivències intencionals”» (Hua 19: 356).

Husserl explica els dos primers conceptes en el primer capítol i dedica pràcticament la resta de la Cinquena Investigació al tercer, corresponent al tema de la intencionalitat⁶.

El primer concepte és el de consciència com a unitat de les vivències, que incideix en el fet que les vivències són els continguts ingredients del corrent de consciència (*Bewußtseinsstrom*), això és, els elements que el componen. La noció husserliana de «vivència» presenta almenys tres aspectes fonamentals que convé destacar: en primer lloc, abasta tot els continguts de la consciència i no només els actes, que són un tipus particular de vivències, a saber, vivències intencionals (i que, per tant, queden recollits en el tercer concepte de consciència). En segon lloc, apel·la al caràcter estrictament subjectiu de la consciència, la qual cosa és especialment rellevant pel cas de les vivències intencionals: Husserl vol destacar-ne el sentit de l'aparèixer dels objectes, distanciant-se d'alguns usos del terme «vivència» que es referirien als propis objectes que apareixen (objectes intencionals). Per exemple, seguint una imatge del propi autor, hom pot dir que ha *viscut* la guerra francoprussiana, establint així una relació de vivència amb ella: però, en tot cas, la guerra no és ella mateixa una vivència, sinó un complex d'esdeveniments externs. La vivència és l'experiència que es té d'aquest complex, que inclou percepcions,

5. Es publicaren dues edicions d'*IL*, la primera el 1900/1901 i la segona el 1913. Cal notar que la segona edició coincideix amb la publicació d'*Idees I*, en què Husserl ha canviat la seva posició sobre algunes qüestions. Això fa que en la segona edició d'*IL* introduïxi algunes modificacions importants respecte de la primera. Una d'elles és la distinció entre els termes «reell» i «real»: «real» es refereix a les coses materials, mentre que «reell» es refereix a allò que és part integrant o ingredient de la consciència. Com es veurà més endavant en l'article, una diferència fonamental entre ambdues edicions fa referència a la qüestió del Jo.
6. Vegeu una introducció sistemàtica a aquest concepte a l'article *Intencionalitat (Intentionalität)* d'aquest vocabulari a cura de Marta Jorba Grau (2013).

judicis i d'altres tipus d'actes que tenen la guerra francoprussiana com a objecte. I en tercer lloc, és important tenir en compte que (en la primera edició d'*IL*) les vivències per si soles ja basten per a constituir la unitat del corrent de consciència en virtut de les seves essències i de les lleis essencials que les vinculen, sense necessitar un principi extern o formal que les relligui entre si⁷.

El primer concepte de consciència té el seu origen en el segon (Hua 19: 367). Aquest segon concepte ve caracteritzat en el títol de §5 de la manera següent: «La consciència “interna” (*Inneres Bewußtsein*) com a percepció interna (*Innere Wahrnehmung*)». Si comparem aquesta formulació amb la caracterització inicial del segon concepte en la cita anterior, veiem que «percepció interna» equival a l'«adonar-se» de les vivències, el donar-se les vivències a si mateixes. Així, aquest concepte de consciència ens remet a la consciència de si, és a dir, a l'autoconsciència de les pròpies vivències: més enllà de si són o no vivències *de* quelcom, la noció d'autoconsciència ve a donar compte del fet que les vivències són de fet elles mateixes conscients, viscudes.

La pregunta clau que planteja anomenar «percepció» l'autoconsciència és si aquesta és consciència de si mateixa com a objecte per a si mateixa de manera anàloga a com, en la percepció externa, la consciència és conscient dels objectes que no són ella mateixa. Husserl no escatima esforços a l'hora de marcar les diferències entre la percepció interna i la percepció externa, però la posició dominant a *IL* és la de l'autoconsciència com a consciència d'objecte —és a dir, la de l'assimilació entre l'una i l'altra (també anomenada «reflexió»)». Tanmateix, aquesta concepció té un problema: si en l'autopercepció de la vivència opera la distinció subjecte-objecte, es produeix un desdoblament en la consciència de si (paradoxa de la reflexió), ja que és alhora subjecte i objecte. Però si, per tal que un acte o vivència sigui conscient, és necessari que sigui objecte d'un segon acte, aleshores necessitem un tercer acte per tal que el segon sigui un acte conscient, i així successivament: un regress infinit que només s'evita si se suposa que en l'origen de la sèrie hi ha un

7. Encara que Husserl no tingui problemes per anomenar «Jo» («Jo empíric») aquesta unitat, com veurem més endavant en aquest text.
8. Husserl segueix així la línia de Franz Brentano, que abordà el problema de l'autoconsciència distingint entre «observació interna» i «representació interna». La distinció apareix a partir de l'anàlisi de la percepció externa, en què la consciència té un objecte diferent d'ella mateixa. Seguint la tesi que no hi ha consciència sense autoconsciència, Brentano afirma que la percepció de l'objecte extern és un únic acte amb un doble objecte: la cosa percebuda, objecte primari i temàtic, i la percepció mateixa, objecte secundari i atemàtic (autoconsciència). En el cas de l'observació o percepció interna, en canvi, la percepció és naturalment l'objecte primari, temàtic. I l'autoconsciència atemàtica està disponible, «a l'espera» d'esdevenir temàtica en l'observació interna. D'aquesta manera, Brentano dona compte del fet que tot acte de consciència és intencional i, alhora, conscient de si mateix. Però aquesta concepció té una premissa crucial: tota consciència és consciència d'objecte, és «objectivant».

estat o acte inconscient. Des d'aquest punt de vista, la clau de la consciència estaria en la inconsciència —una posició que sembla problemàtica des d'una perspectiva fenomenològica.

Cal observar que el model de la consciència com a consciència d'objecte ens remet al tercer dels conceptes de consciència: a saber, el de consciència intencional, entesa la intencionalitat com a «consciència de», on l'acte de consciència i el seu objecte estan clarament diferenciats i contraposats en la seva correlació. Així, la consciència interna com a consciència d'objectes interns seria un cas d'intencionalitat com a «direcció a l'objecte». I és aquí on sorgeix la pregunta crucial, a la qual ja ens hem referit amb el nom de «paradoxa de la reflexió»: és l'autoconsciència com a consciència d'objecte un cas d'autoconsciència genuïna?

Una postura des de la qual es podria respondre negativament a aquesta pregunta és la següent. Observem que els actes intencionals, per exemple les percepcions, en tant que vivències, són conscients —tal com ho són també les vivències no intencionals⁹. Alhora, en el cas de les vivències intencionals i en particular de les percepcions, diem també que l'objecte percebut és conscient (per dir-ho així, s'és conscient d'aquest objecte). Hom pot argumentar que la manera com l'acte de percepció pel qual es percep un objecte és conscient, no és anàloga a la manera com s'és conscient *de* l'objecte percebut; si bé volem poder dir que l'acte és conscient, diem que ho és en un altre sentit, a saber: en un sentit no «objectivant». Per aclarir terminològicament aquesta diferència, emprem la distinció entre ser «viscut» i ser «conscient»: les vivències, intencionals o no, són *viscudes*, experienciades, i es donen a si mateixes intrínsecament o intransitivament. Mentre que l'objecte percebut es dona necessàriament a la consciència com a objecte intencional d'una vivència, d'una manera que podríem anomenar transitiva o relacional, la vivència mateixa no es dona necessàriament com a objecte d'una altra vivència (tal i com demanaria la tesi que tracta l'autoconsciència com a percepció interna o reflexió), i en aquest sentit és simplement *viscuda*. Des d'aquest punt de vista, la consciència de si (autoconsciència) de les vivències és prèvia a l'objectivació reflexiva: la podem anomenar consciència «prereflexiva».

Si entenem el segon concepte de consciència des d'aquesta perspectiva, com a autoconsciència prereflexiva, tenim que aquest no només és més originari que el primer (és a dir, que la noció de corrent de consciència), sinó que també és més originari que la percepció interna o reflexiva i, per tant, que l'autoconsciència entesa des del tercer sentit: la intencionalitat. Que la consciència prereflexiva és més originària que la reflexiva vol dir, entre d'altres coses, que n'és la condició de possibilitat, és a dir, que la reflexió es «funda»¹⁰ en ella.

9. A diferència de Brentano, Husserl admet que hi ha vivències no intencionals, com per exemple les sensacions i certs estats anímics.

10. En el sentit peculiar de fundació com a dependència que Husserl exposa en la Tercera Investigació: no hi pot haver consciència reflexiva sense consciència prereflexiva.

És indubtable que el tercer concepte de consciència, la intencionalitat com a consciència d'objecte, és el tema prevalent a *IL*. En particular, en aquesta obra Husserl tendeix a entendre el segon concepte de consciència com a percepció interna¹¹. Tanmateix, ja en *IL* trobem moments que apunten cap a la consciència prereflexiva i a les seves diferències respecte de la reflexiva. Veiem-ne un exemple: «Que un curs determinat de sensacions o imatges és *experienciat* i, en aquest sentit, conscient, no significa ni pot significar que és *objecte* d'un acte de consciència en el sentit que una percepció, una presentació o un judici està dirigit a ell» (Hua 19: 165). Aquesta és la tendència que sens dubte Husserl desenvoluparà en les seves obres posteriors. Amb tot, però, seria forassenyat entendre l'apel·lació a la consciència prereflexiva com una alternativa o un qüestionament de la consciència reflexiva, ni que sigui pel paper fonamental que juga la diferència entre la percepció interna i la percepció externa en tota l'obra de Husserl. En tot cas, la consciència prereflexiva és tractada, a partir d'un cert moment, com un fenomen peculiar i omnipresent que no es pot obviar en una descripció fenomenològica de la consciència¹².

b/ La consciència interna del temps

L'evolució esmentada es concreta decisivament l'any 1905 en l'obra *Lliçons sobre fenomenologia de la consciència interna del temps*. Val la pena fixar-se d'entrada en dos dels termes que apareixen en aquest títol. En primer lloc, aquí es parla ja de «consciència interna». En segon lloc, de «La fenomenologia». La fenomenologia és l'anàlisi descriptiva d'un fenomen, en aquest cas la consciència interna del temps. Per tal que aquesta anàlisi sigui possible és necessari que el fenomen tingui una estructura amb elements diferencia-

11. És a dir, tendiria a respondre afirmativament la pregunta formulada més amunt: és l'autoconsciència com a consciència d'objecte un cas d'autoconsciència genuïna?
12. Cal advertir que a *IL* de vegades Husserl empra indistintament els termes «percepció interna» i «consciència interna» per designar l'autoconsciència. No és fins més tard, a *Idees II*, que distingirà clarament les dues formes d'autoconsciència. Això obre la possibilitat que l'«adonar-se» que veiem en la caracterització del segon concepte de consciència no sigui necessàriament la reflexió, i que tampoc no ho sigui la «percepció interna» del §5; tots dos podrien referir-se a la consciència prereflexiva. Aquesta possibilitat explicaria que Husserl pugui distingir, ja en *IL* entre «viscut» (aplicat a les vivències, intencionals o no) i «conscient» (aplicat als objectes interns o externs dels actes). En tot cas, el fet que Husserl insisteixi posteriorment en la distinció esmentada respon al desenvolupament de l'anàlisi fenomenològica de la consciència prereflexiva i de la diferència i la relació d'aquesta amb la reflexiva. En general, un dels problemes del concepte de percepció és que, a més del sentit que té com a experiència en què se'ns dona directament un objecte, té el sentit més general de donació o d'«adonar-se», de la consciència com a «awareness», i en aquest sentit seria aplicable a l'autoconsciència prereflexiva de la vivència, al ser se «viscuda», com a diferent de l'autoconsciència reflexiva, a la qual queda reservat el concepte de percepció interna.

bles. Així, aquesta consciència interna, que aquí ja entendrem com a consciència prereflexiva de la vivència, no pot ser una mena de fenomen simple o de «factum brutum» bàsic sense articulació interna (com si tota articulació depengués del que aporta l'objectivació de la reflexió). D'altra banda, cal afegir aquí una particularitat: aquesta estructura haurà d'explicar, no només la donació prereflexiva de cada vivència presa individualment, sinó també la del corrent de vivències en la seva unitat i continuïtat; es tracta d'analitzar un fenomen unitari, però complex i dinàmic. A més, el fet que aquest fenomen sigui prereflexiu implica encara una altra particularitat decisiva: la consciència prereflexiva és intrínseca a les vivències, i això vol dir, com s'ha vist, que la seva donació no és intencional (o almenys no ho és en el sentit de la intencionalitat d'objecte). Per aquesta raó, no podem distingir entre les vivències o el corrent de vivències i la seva donació: com a «viscuda», la vivència és inseparable de, o fins i tot idèntica a la seva donació prereflexiva. Notem que això no exclou, tanmateix, que la vivència pugui ser presa com a objecte d'un altre acte en la reflexió, en el qual cas ja operariem amb la diferència subjecte-objecte.

Husserl elabora la seva concepció de la consciència interna del temps a partir de l'explicació de com és possible la percepció de la duració i el canvi en els objectes externs. Si tenim en el moment present, «ara», la percepció d'una cosa *que dura*, cal que estiguem «retenint» la fase passada en aquest present. A més, aquest «ara» contindrà també, segons Husserl, una consciència de la fase futura en què l'objecte continuarà. La consciència interna del temps no és consciència d'un «ara» simple, sinó que l'«ara» present «és un camp de presència» (que inclou allò que apareix i l'aparèixer mateix), un present amb extensió interna que conté tres moments¹³: la «impressió originària» (*Urimpression*), la «retenció» (*Retention*) i la «protenció» (*Protention*). Conde Soto (2014), en referència a la consciència interna del temps, explica amb més detall aquesta estructura triàdica inherent a les vivències. Aquí ens interessa destacar el fet que l'anàlisi de la consciència interna del temps és justament una anàlisi d'aquella consciència prereflexiva de les vivències i del corrent que formen, que abans introduïem. Notem que, crucialment, el corrent de vivències és tal en virtut de la dinàmica d'aquesta estructura triàdica.

Ja hem dit anteriorment que la noció d'intencionalitat objectivant no ens serveix per parlar de la consciència prereflexiva. Aquí Husserl introdueix el terme d'«intencionalitat impressional» per referir-se a la manera com les vivències són conscients de si. Aquesta intencionalitat té dues formes: la «intencionalitat transversal», dirigida a les vivències que formen part del

13. En el sentit husserlià de «moment» (*Moment*), exposat en la Tercera Investigació Lògica, entès com a part dependent d'un tot –a diferència d'aquelles parts del tot que poden existir per separat d'aquest, anomenades «trossos» (*Stücke*). En aquest sentit, no hi podria haver ni retenció ni protenció sense la impressió originària, ni tampoc impressió originària sense retenció i protenció.

corrent de consciència, i la «intencionalitat longitudinal», dirigida al corrent mateix (o «flux») de les vivències en el seu «fluir»¹⁴. Ara bé, cal dir que en el desenvolupament de la concepció husserliana ens trobem de nou amb les ambigüitats que hem assenyalat a *Investigacions* entre la consciència reflexiva i la consciència prereflexiva. En els *Manuscris de Bernau* de 1917, Husserl sembla retornar a la posició de Brentano, és a dir, a la intencionalitat objectivant: les vivències com a objectes de la percepció interna. No serà fins als *Manuscris C* de l'última època que Husserl optarà decididament per la consciència prereflexiva com a «consciència originària» (*Urbewußtsein*).

Amb tot, cal afrontar la pregunta inevitable per la relació entre la consciència reflexiva i la consciència prereflexiva. Ja hem indicat que la consciència prereflexiva és condició de possibilitat de la reflexiva, la qual està fundada en ella. La diferència entre ambdues ve representada per la diferència entre «passivitat» i «activitat». La consciència prereflexiva és passiva, mentre que la percepció, i en particular la percepció interna en tant que reflexió, és ja una forma d'activitat. Però com es passa de l'una a l'altra? El pas és possible; fins i tot es pot dir que la consciència passiva es caracteritza essencialment per estar disponible per a l'activa. Però quan i per què es dona el pas? D'entrada, el pas és sempre possible però mai no és necessari. Fins i tot s'ha de dir que l'abast de la consciència passiva és més gran que el de l'activa, essent així que no tota consciència prereflexiva passiva dona pas a la reflexió. Quina és la «motivació» d'aquest pas? La reflexió com a consciència activa té dues condicions de possibilitat. La consciència passiva sobre la qual s'executa la reflexió n'és una, com ja hem dit. L'altra és l'atenció: no hi ha activitat, en el sentit que ara està en joc, sense atenció. Però l'atenció no és quelcom purament arbitrari que s'exerceix aleatòriament sobre el camp de la passivitat. Contràriament, depèn del fet que la consciència passiva es caracteritza en alguns casos per una afeció o atracció que motiva l'atenció i la reflexió subsegüent.

14. «El flux de la consciència immanent que constitueix el temps no només existeix, sinó que és d'una índole tan peculiar, per bé que comprensible, que hi ha d'haver necessàriament en ell una autoaparició del flux, i per tant el flux mateix ha de ser necessàriament copsable en el flux. L'autoaparició del flux no requereix un segon flux, sinó que es constitueix en si mateix com a fenomen» (Hua 10: 83). Aquí queda clar que el regrés infinit s'evita per la indissociabilitat o identitat del flux de la consciència del temps i la seva autoaparició, no en, sinó com a, consciència prereflexiva.

c/ Idees I: la consciència pura

Hem indicat en parlar d'*IL* que la consciència és el tema central de la fenomenologia, i que el que allí es desenvolupa és en particular el cas de la consciència intencional. L'obra *Idees per a una fenomenologia pura i una filosofia fenomenològica* (1913) és el segon text fonamental en l'evolució del pensament de Husserl. En aquest text, la fenomenologia, aprofundint en la línia d'*Investigacions* i modificant-ne alguns aspectes fonamentals, es presenta com a «fenomenologia pura» o «fenomenologia transcendental». Aquesta fenomenologia té com a tema la consciència pura o transcendental.

Les raons que motiven el pas d'un enfocament a l'altre són dues: en primer lloc, la necessitat de trobar un camp (*Feld*) o una regió (*Region*) que pugui delimitar unitàriament una ciència. Més enllà de la caracterització del tret comú de les vivències intencionals i els seus objectes respectius en la seva pluralitat i dispersió, s'aprofundeix ara en l'estructura a priori de la intencionalitat. La segona raó, més decisiva, és l'exigència fenomenològica d'evidència, que demana una revisió del concepte de reflexió en el sentit que té a *IL*. En realitat no es tracta d'impugnar aquest concepte (que segueix mantenint la seva funció), sinó de sotmetre'l a una altra operació fenomenològica, que és per dir-ho així una reflexió sobre la reflexió i els seus supòsits no qüestionats.

La necessitat d'aquest pas es basa en el fet que la reflexió en *IL* continua veient les vivències com a vinculades a la realitat, com a pertanyents a la part psicològica d'un Jo empíric. Per molt que la reflexió prescindeix metodològicament d'aquest vincle, posant la mirada únicament en les vivències i fent-ne la descripció fenomenològica sobre la base de la diferència essencial entre la percepció immanent i la percepció transcendent¹⁵, continua pressuposant que la consciència és una part del món natural. En aquest sentit les vivències no se'ns donen de manera fenomenològicament «pura», sense interpretacions o pressuposicions, sinó en el que Husserl anomena «actitud natural». El que pressuposa aquesta actitud és l'existència inqüestionada del món, pressuposició que queda recollida en la famosa «tesi general de l'actitud natural» (Hua 3.1: 60).

A la fenomenologia pura i al seu camp temàtic, la consciència pura, s'hi accedeix pels procediments de l'«epoché» i la «reducció». El primer consisteix en la suspensió o desconnexió del supòsit de l'existència del món. Aquesta operació metòdica no equival a assumir la tesi de la inexistència del món, ni al dubte, ni a cap altra operació que no sigui, simplement, la de deixar la tesi en suspens, entre parèntesis, per tal de poder examinar-la fenomenològicament i validar-la a partir de l'anàlisi de l'àmbit o regió a què accedim com a resultat de l'operació. I doncs, quina és aquesta regió? La tesi de l'existència

15. En ocasions, Husserl anomena «percepció transcendent» la percepció externa i «percepció immanent» la percepció interna.

del món és una tesi universal, en el sentit que afecta totes les coses. En correspondència, en principi l'epoché exercida sobre ella també ho és. Ara bé, si tot caigués sota l'epoché, no quedaria res, cap regió com a camp temàtic de la fenomenologia. En el §33 Husserl adverteix que algú podria pensar que el sentit de l'epoché és el de la reducció eidètica dels fets a les essències. Certament, Husserl deixarà clar de seguida que la fenomenologia té «l'essència de la consciència com a tema» (Hua 3.1: §34): la fenomenologia és sempre eidètica. Però l'epoché per si mateixa no és una operació d'ideació. Del que es tracta és més aviat de «*l'assoliment d'una nova regió, fins ara no delimitada en el seu ésser propi*, que, com tota regió genuïna, es una regió d'ésser *individual*» (Hua 3.1: 67).

Husserl exposa el camí a recórrer des del punt de partida fins la meta buscada:

«com que el que s'ha de mostrar no és altra cosa que allò que per raons essencials anomenarem “vivències pures”, “consciència pura” amb els seus “correlats de consciència” purs i, d'altra banda, el seu “Jo pur”, partirem *del Jo, de la consciència, de les vivències que ens són donades en l'actitud natural. Jo sóc —jo, l'home real— un objecte real com d'altres en el món natural*» (ibid.).

Aquesta condició natural de la consciència és el que l'epoché ha de desconnectar, cosa que no tenia lloc a *IL*. Ben mirat, però, la reflexió tal com apareix a *IL* és presa a *Idees I* com el primer pas de l'epoché. La raó és la següent: tot i mantenir-se en l'actitud natural, la reflexió posa la seva mirada i estudia la consciència en i per si mateixa. Del que es tracta en emprendre l'epoché és de portar aquest «estudi tan lluny com sigui necessari» per arribar a comprendre que «*la consciència té en ella mateixa un ésser propi, que en la seva essència absoluta pròpia no és afectat per la desconexió fenomenològica*. D'aquesta manera roman com a “*residu fenomenològic*”, com una regió d'ésser per principi peculiar, que en efecte pot esdevenir el camp d'una nova ciència —la fenomenologia» (Hua 3.1: 68). Husserl afegeix que «només per aquesta comprensió l'epoché “fenomenològica” es mereixerà el seu nom» i es mostrarà com l'operació necessària que «*ens dóna accés a la “consciència pura” i, consegüentment, a tota la regió fenomenològica*» (ibid.).

En el seu desplegament metodològic, l'epoché adopta el caràcter d'una «reducció» de la consciència en l'actitud natural a la consciència pura. Cal parlar esment d'un canvi profund en el tractament de la intencionalitat entre *IL* i *Idees I*. A *IL*, la fenomenologia està estrictament circumscrita al contingut «reell» de les vivències, que inclou la «referència objectiva» (*gegenständliche Beziehung*) de les vivències a un objecte però deixa fora del camp fenomenològic l'objecte intencional mateix. Ara, en canvi, veiem que la fenomenologia pura inclou els correlats intencional dels actes. Això no vol dir convertir els objectes en part «reell» de l'acte (cosa que arruïnaria fatalment el sentit mateix de la correlació), però sí que vol dir que l'objecte com a correlat és part

immanent (ideal o «irreal») de l'acte i, per això, susceptible d'anàlisi fenomenològica. Aquest correlat intencional de l'acte és l'objecte en el mode com es dona en ell, el que Husserl anomena «noema», al qual es refereix o dirigeix la part «reell» de l'acte, la «noesis». Així, tenim una fenomenologia dels actes o noètica, i una fenomenologia dels objectes intencionals o noemàtica. Però la fenomenologia a partir d'*Idees* és sempre «noètico-noemàtica», mentre que en *IL* només podia ser noètica.

Ara bé, una vegada arribats a la immanència de la consciència pura per la via de la reducció de tot allò que no és el seu «ésser propi», és a dir, de la realitat transcendent de la natura, el següent pas és preguntar-se com, en una operació inversa, apareix aquesta transcendència, a la qual l'actitud natural es refereix «ingènua» sense preguntar-se reflexivament per la seva donació a la consciència. En altres paraules: cal preguntar-se com apareix la realitat natural en la consciència pura. La resposta de Husserl es troba en el concepte de «constitució» (*Konstitution*). La consciència pura en la seva immanència «constitueix» la realitat de la cosa en la seva transcendència. En això, la consciència pura és «absoluta», en el doble sentit d'absolutament donada i de no ser duta a l'existència per cap altra cosa: *nulla re indiget ad existendum*¹⁶. Al seu torn, la cosa transcendent objectiva és «relativa» a la consciència en tant que constituïda en ella a partir dels modes subjectius de donació i, per això, no absolutament donada. En aquest sentit, la consciència pura és «consciència transcendental» com a condició de possibilitat de l'aparèixer dels objectes. En això consisteix l'idealisme transcendental de Husserl, el sentit precís del qual és objecte d'un debat inacabable¹⁷.

16. Tanmateix, al §81 Husserl explica que en l'exposició feta fins el moment ha quedat fora «una dimensió sencera». Així, «l'absolut transcendental, per al qual ens hem preparat per mitjà de les reduccions, no és en veritat l'últim; és quelcom que es constitueix a si mateix en un sentit profund i totalment peculiar, i té la seva font originària en un últim i veritable absolut» (Hua 3.1: 182). Aquest absolut és «l'enigma de la consciència del temps». Veiem, doncs, que la temporalitat és al capdavant la clau última dels tres conceptes de consciència que Husserl distingia en la Primera Investigació. Però és un fet malaurat, entre d'altres que han dificultat la recepció de Husserl, que les lliçons sobre el temps, que daten del 1905, no es publicuessin fins el 1928 i que fossin bandejades a *Idees I*.

17. No és fins l'època de la fenomenologia genètica que Husserl anomena «idealisme transcendental» la seva filosofia (Hua 1: 114-121). En el §55 d'*Idees I*, però, a mode de conclusió del capítol 3 («La regió de la consciència pura»), Husserl nega que la seva posició sigui una forma d'idealisme subjectiu, que equivaldria a «convertir el món en aparença subjectiva». Ben al contrari: «A l'ésser plenament vàlid del món, com el tot de les realitats», no se li lleva res. El que fa aquesta posició és descartar una «interpretació absurda» d'aquesta realitat, que contradia el sentit que li és propi; consisteix en una «absolutització filosòfica, totalment aliena a la consideració natural del món». «L'absurd sorgeix només quan es filosofa i, buscant la referència (*Auskunft*) última sobre el sentit del món, hom no adverteix en absolut que el món mateix té tot el seu ésser com un cert "sentit" i pressuposa la consciència pura com a camp de donació de sentit» (Hua 3.1: 120-121).

Un exemple il·lustratiu d'aquesta concepció el trobem en el §54, el títol del qual és prou eloqüent: «La vivència psicològica transcendent, contingent i relativa, la vivència transcendental, necessària i absoluta» (Hua 3.1: 118). Husserl distingeix entre les vivències pures i els estats psíquics, on les primeres són les vivències en la regió de la consciència pura i els segons són les vivències vinculades al món transcendent. Les primeres són constituents dels segons: com totes les realitats naturals o empíriques, «*també els estats psíquics* remetem a regulacions de vivències absolutes en les quals es constitueixen, en les quals adopten la forma intencional i, a la seva manera *transcendent, "estat"*» (Hua 3.1: 119). La filosofia de la ment actual té com a concepte fonamental el d'«estat mental», que equivaldria al que Husserl anomena «estat psíquic».

La consciència pura és el tema central d'*Idees I*, és a dir, de la *Introducció general a la fenomenologia pura*. Però, exposada en aquest text en les seves línies generals, és un camp immens de fenòmens que reclamen anàlisis fenomenològiques basades en el concepte de constitució. A aquestes anàlisis es consagra *Idees II*, que porta per títol justament *Investigacions fenomenològiques sobre la constitució* (1952) i que té tres seccions: «La constitució de la naturalesa material», «La constitució de la naturalesa animal», i «La constitució del món espiritual». Així doncs, per molt pura que sigui la fenomenologia, és clar que res del món no li és aliè.

2/ El Jo

al Investigacions Lògiques: la tesi no egològica

La tesi que tota consciència requereix autoconsciència (que hem plantejat arran de les possibles interpretacions del segon concepte de consciència a *II* i que, com hem vist, és elaborada en les obres husserlianes posteriors) no equival, encara, a l'afirmació d'un Jo. En altres paraules: la idea que tota vivència, pel fet de ser-ho, sigui prereflexivament conscient de si és compatible amb el fet que no hi hagi un «algú» que es mantingui un i el mateix al llarg de la sèrie de vivències, un «algú» *per al qual* aquestes vivències siguin tals. A *II*, Husserl planteja una tesi d'aquesta mena. Pels defensors d'aquesta tesi, que anomenarem «no egològica», cal ometre qualsevol referència al subjecte en donar compte de les vivències. Per exemple, si volem explicar la naturalesa d'un episodi de percepció, haurem de dir que *hi ha* consciència (perceptiva) de l'objecte percebut i, així mateix, que *hi ha* o que *té lloc* un adonar-se, aquesta percepció, de si mateixa. Però no podrem anar més enllà: les vivències són anònimes i, senzillament, s'esdevenen.

A primer cop d'ull podria semblar que qui defensa la tesi no egològica està compromès amb una noció força implausible de consciència, a saber, una segons la qual cada vivència té lloc separatament de la resta, essent impossible dibuixar un corrent únic i temporalment estructurat que configuri

una vida mental. Tanmateix, en el si de la fenomenologia husserliana, ja en l'estadi en què es troba a *IL*, hi trobem les raons per afirmar que aquest compromís no és pas necessari, i que de fet veure'l com a tal és subestimar la noció de corrent de consciència. El corrent de consciència pot ser en si mateix unificat pel relligament de cada vivència amb la resta segons les lleis internes de la consciència –lleis essencials que vinculen les vivències segons les seves essències. Així, no és necessari que aquesta operació hagi estat duta a terme per un Jo misteriós, transcendent a les experiències mateixes.

La paraula «misteriós» per referir-nos al Jo no ha estat pas triada en va. En general, es pot dir que històricament els proponents de tesis de caire no egològic les han erigides contra metafísiques del Jo que resultaven, al seu parer, obscures o poc intel·ligibles. Creiem que no és agosarat afirmar que Husserl mateix raonà d'aquesta manera en la famosa negació del Jo del primer estadi de la seva filosofia¹⁸. En particular, Husserl discuteix al §8 de la Cinquena Investigació les tesis d'herència kantiana de Paul Natorp. L'argument kantianista que subjau a les tesis de Natorp diu que, per tal de garantir la unitat d'objectes donats a través d'actes distints, ens cal quelcom d'identificat i persistent que travessi i relligui entre si cadascun d'aquests actes: un Jo pur. Així, el Jo pur és, per a Kant i els seus seguidors, quelcom que apareix com a necessari sobre la base d'una deducció¹⁹, i que Natorp qualifica de «fet bàsic de la psicologia». Es pot dir que fou l'obscuritat d'aquest Jo deduït i no experienciat, juntament amb la posició privilegiada que l'idealisme alemany concedí al Jo transcendental kantianista en el seu projecte especulatiu, el que dugué Husserl a reaccionar de manera ben contundent a *IL*.

La defensa husserliana de la tesi no egològica contra Natorp passa per fer notar el següent: aprehendre aquest «fet bàsic de la psicologia» només pot significar captar-lo com a contingut d'un acte, fent-lo objecte. Així, diu Husserl en un fragment ben conegut, «he de confessar que no aconseguixo trobar de cap manera aquest jo primitiu, centre necessari de referència. *L'únic que sóc capaç de notar o percebre és el jo empíric*» (Hua 19: 374. Les cursives són nostres). En aquest fragment s'hi mostren clarament dues coses importants. D'una banda, que la crítica a la noció de Jo pur (aquí anomenat «primitiu» (*primitiv*)) és, al mateix temps, una crítica fonamental al raonament de Natorp: l'afirmació d'un Jo del qual no podem tenir experiència és una contradicció, perquè en ella el Jo ja està essent experienciat com a objecte de consciència.

18. De fet, en una nota a peu de pàgina afegida a la segona edició, Husserl diu que en la defensa de la tesi no egològica l'empenyia el «temor a les degeneracions de la metafísica del Jo» (Hua 19: 374), que ell atribuïa aquí als neokantians però que també reconeix en d'altres autors com Fichte.

19. Hem de recordar que el Jo pur o apercepció transcendental és el principi de la deducció transcendental de les categories de la *Crítica de la Raó Pura*.

Però d'altra banda s'hi mostra també com Husserl sí que deixa lloc, ja a *IL*, per a certes nocions de Jo, malgrat l'expressió de clars ressons humeans que utilitza en alguna ocasió, la del Jo com a «feix de vivències» (Hua 19: 390), pugui fer pensar el contrari. Si bé el pol subjectiu que transcendeix tota experiència (i en particular l'experiència reflexiva en què «notem o percebem» un Jo) és un postulat pel qual ens manquen raons, cal no menystenir el fet tot just anomenat: efectivament, som capaços de notar o percebre *algun* Jo. En particular, Husserl n'accepta els següents dos sentits: en primer lloc, el d'un Jo entès com la persona concreta, referida a la cita amb l'expressió «Jo empíric», en tant que subjecte concret a qui atribuïm propietats accessibles des d'una perspectiva de tercera persona. En segon lloc, el del Jo com a sinònim del corrent de consciència, és a dir, com el conjunt de les vivències que conformen una vida mental en virtut del seu relligament per les lleis internes de la consciència. Aquest darrer sentit és el més rellevant: explícita precisament la idea que el Jo és un feix de vivències i ens situa en la primera noció de consciència abans exposada.

Husserl és molt fi en concedir-nos que, certament, si ens fixem en les vivències (és a dir, si reflexionem sobre elles) no podem fer altra cosa que afirmar que hi ha un Jo que es dirigeix als objectes vivenciats. Però tanmateix, observa, quan estem immersos en les vivències, per exemple llegint una narració o realitzant una demostració matemàtica, el que se'ns presenta en l'experiència és la història llegida o l'exercici matemàtic realitzat, i no pas el Jo (Hua 19: 390). «En la descripció no es pot eludir la referència al jo vivent; però la vivència mateixa de què es tracta no consisteix en una complexió que *contingui* com a vivència parcial la representació del Jo» (*ibid.* Les cursives són nostres). Aquesta darrera és, precisament, la dada fenomenològica rellevant. En aquest marc, la idea trobada en la reflexió que cal un Jo que es dirigeixi a l'objecte en cada acte esdevé trivialment certa per a Husserl: com hem dit, estem operant amb un Jo definit com a conglomerat de les vivències, i certament d'entre aquestes n'hi ha que tenen un objecte (és a dir, hi ha vivències intencionals o actes). En aquest sentit, i només en aquest, podem dir que el Jo es relaciona amb els objectes vivenciats.

Malgrat tot el dit fins ara, el lector que tingui entre mans la segona edició d'*IL* quedarà sorprès per un nota que Husserl afegí al final del §8 (Hua 19: 376) esmenant la posició defensada en la primera edició. L'any d'aquesta segona, en paral·lel amb el descobriment de la consciència pura a *Idees I*, Husserl ja havia canviat d'opinió respecte la qüestió del Jo i havia acceptat la noció de Jo pur. En la nota mencionada comenta que, si bé ja no aprova la tesi no egològica d'*IL*, ha optat per no eliminar de la segona edició les seccions en què la defensa per dos motius: d'una banda, perquè la tesi no té implicacions fortes sobre l'anàlisi de les vivències intencionals (és a dir, del Jo empíric) duta a terme en la resta del llibre; d'altra banda, perquè d'aquesta manera es manté encara el testimoni de la controvèrsia amb Natorp.

Però quines són les raons que porten Husserl a abandonar la concepció no egològica de la consciència i a reconèixer que ja ha trobat el Jo pur? No pas un retorn a la metafísica del Jo. El fa canviar de parer una doble dificultat que presenta la concepció no egològica pel que fa a dues formes específiques de la consciència intencional. La primera dificultat recau sobre la unitat de la consciència en el cas de la memòria, i fa referència a la identitat i la unitat de cada consciència entre el passat i el present. Encara que en la memòria el passat se'm dóna originàriament, no ho fa «en persona» com el present, sinó en una distància. Què m'assegura, llavors, que el corrent en què visc ara és el mateix en què vivia abans? Què m'assegura la continuïtat i la unió entre el passat i el present? Husserl considera que això ja no queda garantit per la simple associació de les vivències.

El segon problema és el de l'empatia o consciència d'altri: el fet que hi hagi d'altres corrents de consciència que no són el meu propi o que, dit d'una altra manera, unes experiències siguin meves i altres, d'altres. L'«esfera pròpia» de les vivències («esfera primordial» (*primordiale Sphäre*)) només m'apareix en contrast amb l'esfera de l'altre. Un cop més, el conjunt complex de vivències per si sol no explica la diferència entre el que pertany a un i el que pertany a l'altre. Explicar això demana que les vivències estiguin i apareguin distribuïdes entre un i altre, per a la qual cosa es necessita un principi no satisfet per un corrent de vivències caracteritzat per l'anonimitat, és a dir, per no ser de ningú. Aquest principi d'unitat distributiva, diu Husserl, està en el Jo pur (o millor: Jos purs, els de cadascú). Veiem, doncs, que és precisament el fenomen de la diferenciació el que reclama un principi d'identitat, diferent de les vivències, com a instància a la qual aquestes pertanyen i a la qual s'atribueixen.

Es podria pensar que justament la diferència entre percepció i memòria en el primer cas, i la diferència entre percepció interna i percepció externa²⁰ en el segon, bastarien per a fer justícia a aquests fenòmens. Però el cas és que al curs *Problemes fonamentals de la fenomenologia* (1910-11) Husserl expressa ja l'opinió que el corrent de vivències i el seus continguts necessiten un principi extern d'unitat, apuntant d'aquesta manera a les posicions d'*Idees I* (1913). Tanmateix, no és fins el 1913 que la posició egològica adquirirà veritable carta de naturalesa i es manifestarà en tota la seva dimensió. El Jo pur del 1911 sembla més un constructe *ad hoc* per a solucionar problemes fenomenològics concrets que un Jo amb tots els ets i uts, un Jo que subjau a tota forma de consciència i a tota intencionalitat.

20. De la qual l'empatia n'és un cas, per bé que diferent de la percepció externa de coses. Encara que pressuposi la percepció del cos de l'altre, l'empatia consisteix en la percepció de la consciència de l'altre i no d'una cosa externa. Com que només la consciència pròpia pot ser objecte de percepció interna, l'empatia és un cas de percepció externa o, si es vol, de percepció aliena.

b/ Idees I: el Jo pur

Com s'ha vist anteriorment, la filosofia husserliana en el seu conjunt té un punt d'inflexió a *Idees I*, en tractar-se de l'obra en què Husserl exposa ja amb propietat i de forma madura el mètode fenomenològic. Amb la reducció fenomenològica com a marc, la pregunta sobre el Jo pur està directament relacionada amb la pregunta sobre l'abast del mètode. Vèiem que l'aposta metòdica de Husserl per endinsar-se en la investigació sobre la possibilitat del coneixement passa per posar entre parèntesis el pressupòsit de la tesi general de l'actitud natural, redirigint la mirada des dels objectes intencionats envers l'àmbit dels fenòmens, l'àmbit de la donació d'aquests objectes. Així, el que ens quedava després de la reducció era un camp d'experiència, de consciència pura.

A *Idees I*, Husserl continua emprant els diversos sentits de Jo esmentats més amunt. Ara, però, s'han de repensar a la llum de l'epoché i la reducció. La desconexió que hem practicat ha exclòs de la mirada directa del fenomenològ el Jo empíric: l'ésser humà com a ésser natural concret (amb cos) i com a persona en la societat ha estat posat entre parèntesis en tant que part del món. Per tant, com tot objecte de les vivències intencionals, el Jo empíric queda dins el nostre àmbit d'estudi només en tant que correlat de la consciència. La consideració eidètica del residu de la reducció (és a dir, d'allò amb què ens quedem després de practicar-la) revela que els actes intencionals, dirigits a un objecte, reclamen un element estructural per prendre ple sentit: el Jo pur que els duu a terme. És en aquest punt que Husserl inserirà la qüestió sobre l'abast del mètode, preguntant-se si aquest pol subjectiu que ha aparegut com a necessari podria ser, també, desconnectat en el nostre exercici metòdic (Hua 3.1: 123). Però la resposta és ben clara: el Jo pur no és quelcom de què puguem considerar la desconexió, perquè l'acte mateix de reflexió que estem exercint en dur a terme la reducció el reclama.

De fet, aquest raonament presenta encara una altra vessant. Precisament en correlació amb el fet que el Jo pur sigui postulat com un element estructural necessari i no pas experienciat, insisteix Husserl que no el trobem entre el corrent de vivències. El Jo pur no és ni una vivència entre les vivències, ni un ingredient d'una vivència concreta, sinó allò que es dirigeix als objectes a través de cada acte. Per dir-ho en termes husserlians, el Jo pur és una «transcendència en la immanència» (Hua 3.1: 124): un element que hem trobat en l'anàlisi immanent del corrent de vivències però no pas com un contingut ingredient d'aquest, sinó com quelcom que el transcedeix. Així, si bé les vivències particulars canvien (si bé canvia el «raig de mirada»), el Jo pur es manté idèntic al llarg de totes elles.

Però en quin sentit diem que el Jo es manté idèntic? De fet, tan sols podem tematitzar el Jo pur en la mesura que la seva essència sigui comprovable per mitjà d'evidència directa; però donat que es manté sempre en una

generalitat eidètica (Hua 3.1: 179), buit de components essencials i sense cap contingut analitzable, això significa que aquesta tematització estarà necessàriament basada en els seus modes de referència a les coses, que són múltiples i sempre variables. Així doncs, només podem dir del Jo que és allò *idèntic* que travessa les vivències si el considerem en tant que element estructural i eidètic, en tant que condició de possibilitat no experienciada de tota experiència. D'altra banda, més enllà d'això és més que palès en aquest punt que el Jo pur no es correspon tampoc amb aquella noció de Jo com a conjunt de les vivències d'un corrent de consciència, ja que les vivències i el pol pur que n'és subjecte han quedat ben diferenciats.

Amb tot, si el Husserl d'*IL* semblava cercar quelcom *en* l'experiència que pogués reconèixer com el Jo, és clar que el que ha trobat a *Idees I* no és pas això, sinó un element formal postulat com una exigència de l'anàlisi. Aquest fet genera dubtes sobre en quin sentit aquest Jo pot per si sol donar compte de la identitat i unitat de la consciència, és a dir, del fet que totes les vivències d'un determinat corrent siguin vivències d'un mateix Jo i no pas de Jos diversos. El dubte, doncs, és si Husserl pot satisfer aquells dos punts que de fet motivaren les variacions entre *IL* i *Idees*. La dificultat és que, si el subjecte de vivències no pot tenir algun tipus de consciència *de* si mateix com essent tal subjecte; si no podem relligar les vivències entre elles també des del punt de vista del subjecte que les vivència, aleshores la tesi d'un Jo pur amb estatut de postulat és compatible, per exemple, amb que cada vivència tingui un pol-subjecte diferent de la resta, o amb que, en cas que hi hagi corrents de múltiples vivències que apunten a un sol subjecte, aquesta sigui una qüestió merament contingent.

Tanmateix, Husserl insisteix a afirmar, ja a *Idees I* (Hua 3.1: 123), que podem parlar d'una unitat de la consciència com a meva en cada cas. Si això és cert, el principi d'unitat no ve pas donat només pel Jo pur postulat. Sembla que aquest principi té l'arrel en dues altres línies del pensament husserlià: d'una banda, en les reflexions sobre la constitució del temps, ja presentades; de l'altra, en l'anàlisi duta a terme a *Idees II*, en la qual se segueix el fil de les implicacions intencionals del Jo. Aquesta anàlisi parteix d'observar que l'afirmació del Jo pur tan sols pot ser una abstracció perquè en realitat aquest no pot ser pensat com a separat dels seus actes, de la mateixa manera que els actes no poden concebre's si no com a part de la vida del Jo pur. Així es prepara ja el camí per les investigacions de caire genètic amb què ens trobem a les *Meditacions Cartesianes*.

c/ «Meditacions Cartesianes»: el Jo personal

El tractament de la qüestió del Jo que trobem en la darrera part de l'obra de Husserl en certa manera contrasta amb la mena d'enfocament que hem vist fins ara. A les *Meditacions Cartesianes* (1929) hi apareix un Jo que ja no

ens remet a especulacions sobre les necessitats estructurals de les vivències. Es tracta d'un Jo que queda definit a partir de consideracions positives sobre com les seves vivències són de fet, i que per tant apareix ja inscrit en l'anàlisi de l'experiència i del món en tant que allò experienciat. Aquesta nova mirada sobre la qüestió neix estirant el fil d'una idea que ja havíem trobat anteriorment: el Jo només pot ser concret en la «fluent multiformitat de la seva vida intencional i en els objectes en ella esmentats» (Hua 1: 102). Com havíem vist, cal distingir el Jo pres purament en tant que pol-subjecte, del Jo en la seva concreció referida a la seva vida intencional, a la seva direccionalitat envers el món entorn (*Umwelt*). Enfront d'aquesta distinció, Husserl havia subratllat a *Idees I* la importància de la primera noció per donar compte de la unitat de la consciència. Tanmateix, és la segona noció la que rep ara l'atenció i s'erigeix com contenint en si la llavor de la continuïtat del Jo i, crucialment, de l'experiència que el propi Jo té d'aquesta continuïtat.

Aquesta redirecció del focus de l'anàlisi envers el Jo en la seva concreció com a vida intencional està directament correlacionada amb la rellevància que pren en la fenomenologia genètica la noció de món de la vida (*Lebenswelt*). Jo i món són, ara, dos elements interpenetrats: Husserl situarà la constitució del Jo en la gènesi de l'aprehensió del món, precisament perquè és en virtut d'aquesta que el Jo es concreta; correlativament, les habitualitats (*Habitualitäten*) del Jo són també fundadores o constituents de món. Com definim, però, aquest Jo de les habitualitats, i en quin sentit diem que és constituent de món?

Com ja succeïa en l'anàlisi de la consciència interna del temps, els estudis de Husserl sobre la percepció externa tornen a constituir el marc general des del qual entendre, en aquest cas, l'anàlisi del Jo en aquest punt de la seva obra. Això no ens hauria de sorprendre, en la mesura que és mitjançant la percepció que el món es dona primàriament al subjecte en l'actitud natural. Ahora, la noció husserliana de món de la vida apareix quan considerem el producte de la donació perceptiva dels objectes a partir de les operacions associatives que li són pròpies. Una de les tasques més rellevants de la fenomenologia genètica husserliana és precisament la de mostrar com tot acte de cognició està primàriament fundat en la donació originària d'objectes singulars en la percepció i, en aquest sentit, la de cercar l'arrelament de tot rendiment conceptual en el món de la vida²¹. Expliquem doncs, en els propers

21. Tal i com ens explica Husserl a *Experiència i Judici*, aquest és el cas fins i tot per als enunciats generals de la lògica. Donades les variables d'un judici lògic, el fenomenòleg insisteix en els límits de la seva permutabilitat: segons Husserl, és una pressuposició tàcita que allò a què substitueixen les variables lògiques ha de ser un objecte del món en tant que totalitat d'objectes de tota experiència possible (és a dir, en tant que món de la vida). Així, el que finalment pot ser objecte de judici és sempre estructuralment igual, a saber: quelcom que pugui donar-se en evidència objectiva en el si de la unitat de la nostra experiència. És així, descobrint la remissió de la lògica al món de la vida, com Husserl fa de la lògica una «lògica del món» i, com a tal, una «lògica transcendental» (Husserl, 1901: §§8, 9, 11).

paràgrafs, què vol dir que el món de la vida aparegui com a tal ja en els actes perceptius, i quina relació té aquest fet amb el Jo de les habitualitats. Aquesta explicació ha de servir per aclarir la correlació esmentada entre aquest Jo i el món²².

Una de les característiques fonamentals de la percepció és la manera peculiar com se'ns donen els seus objectes: l'objecte percebut és reconegut com a tal en virtut del fet que es dona a la consciència com essent-hi, com existint físicament en el món. Però no només l'objecte concret al qual prestem atenció se'ns dona com essent-hi, sinó que ho fa també l'entorn (*Umgebung*) en el qual aquest objecte està ja sempre situat. Les relacions entre els objectes percebuts i el seu entorn, que com veurem es fan presents necessàriament en cada episodi perceptiu sense mediació d'operacions cognitives conceptuals, són la base per a les estructures de sentit fundadores del món de la vida. Fixem-nos que, en virtut de la relació intencional entre el Jo i el món, tematitzar les estructures del món tal i com farem tot seguit és també treure a la llum l'estructura de la pròpia experiència.

Com veiem, les anàlisis husserlianes de l'experiència, i en particular de l'experiència perceptiva, prenen com a premissa fonamental el desplegament temporal d'aquesta, la qual cosa possibilitava l'anàlisi de la consciència com a consciència interna del temps. Si bé podem parlar d'actes de consciència concrets (per exemple, de percepcions concretes) aquests actes són tan sols moments d'un procés, d'un corrent de consciència format per episodis relligats entre si en relacions d'anterioritat i posterioritat. Per a Husserl, cada moment del procés està determinat essencialment pel fet de pertànyer a aquest tot temporalment extens. Tematitzar les relacions entre els objectes percebuts i el seu entorn ens demana apel·lar a la noció husserliana d'horitzó (*Horizont*) perceptiu²³, la qual recull, també, el caràcter de desplegament temporal de l'experiència. Vegem-ho.

Segons la teoria husserliana de la percepció, en cada acte perceptiu concret un ventall de possibilitats d'experiència s'obre al subjecte en diversos sentits. D'una banda, quan el subjecte percep, per exemple, un got, el percep necessàriament des d'una perspectiva determinada, però aquesta percepció conté ja en si mateixa l'expectativa latent de percepcions successives de l'objecte. En aquest sentit, diem que cada percepció concreta conté un «horitzó intern». Aquesta expectativa apareix com una funció de les possibilitats d'acció del subjecte respecte allò percebut: si el subjecte es mou a l'entorn del got, o si l'agafa amb les mans per observar-lo de més a prop, noves perspectives de l'objecte apareixeran a la seva mirada, i cadascuna de les experiències

22. Per una exposició del concepte de món de la vida més detallada que la que s'oferirà aquí, vegeu l'article *Món de la vida (Lebenswelt)* d'aquest vocabulari a cura de Joan González Guardiola (2012).

23. El concepte husserlià d'«horitzó» en una fenomenologia del món de la vida té un abast més ampli que l'àmbit de la percepció.

en què aquestes perspectives es donin actualitzarà les experiències possibles projectades en la percepció anterior, alhora que generarà més expectatives. Les noves percepcions entraran en una unitat sintètica amb cadascuna de les anteriors, constituint com una unitat el got concret percebut. D'altra banda, a més de l'horitzó intern, cada moment perceptiu conté també «horitzons externs», referits precisament a l'entorn que abans mencionàvem: cada objecte percebut de manera concreta es destaca respecte d'un rerefons d'objectes co-percebuts que no es troben en el focus d'atenció, per bé que podrien trobar-s'hi si el subjecte modifiqués la direcció de la mirada²⁴. Com s'ha dit, aquest camp d'objectes s'intenciona en la percepció també com a existent.

La noció d'horitzó ens mostra un tret fonamental de cada acte de percepció, a saber: que apunta més enllà d'ell mateix. Cada nou objecte que entra en la cadena contínua d'experiències ho fa com incorporant-se a aquest joc d'horitzons anticipatoris i, alhora, porta amb ell els seus propis horitzons interns i externs. Cada experiència perceptiva conté, doncs, un element de determinació, però també un element d'anticipació. I aquesta anticipació, si bé és general, no és pas absolutament indefinida, sinó que ve regida per tipus (*Typen*) perceptius: es tracta d'una anticipació de menes d'objectes perceptibles, fixades pel que és esperable sobre la base de la percepció actual. Quan diem que cada acte perceptiu implica «estructures de sentit» volem dir que cada percepció actual duu amb ella tot aquest conjunt de referències a d'altres actes perceptius possibles i als seus objectes (i per tant, al fet d'integrar-se en un corrent de vivències que es desplega temporalment).

Aquest conjunt de referències dóna lloc a la nostra experiència de l'entorn com a món de la vida: el món sempre present a la consciència com a horitzó i travessat per aquella creença passiva en l'existència. El món de la vida és l'àmbit de tota experiència possible i, per tant, el substrat necessari de tota operació cognitiva superior. Fixem-nos que la descripció del percebut com a món sorgeix de l'anàlisi de les estructures perceptives *com a tals*, és a dir, de la nostra forma més immediata de relació amb l'entorn, en què el Jo és subjecte d'actes intencionals no conceptualment elaborats. De fet, l'anàlisi genètica profunda revela que la constitució dels objectes en la percepció està fundada en el que Husserl anomena «síntesis passives» (*passive Synthesen*): processos associatius de les dades perceptives entre si basats en relacions de similitud i discordança que, si bé també remetent al Jo, no són encara una activitat de posició d'aquest²⁵.

Així, les formes primàries de relació del Jo amb el món es troben directament assentades en estructures sintètiques passives. Aquestes estructures, però, donant-se repetidament, van sedimentant també de manera passiva,

24. Aquí hem emprat l'exemple de la visió, però l'anàlisi husserliana de les estructures intencionals de la percepció s'aplica a totes les modalitats perceptives.

25. En termes de Husserl, no són encara un «cogito».

constituïnt-se en el que Husserl anomena «habitualitats». Les habitualitats són la base experiencial no reflexiva a partir de la qual el Jo farà noves activitats; base que generarà també maneres de fer habituals del Jo en àmbits com els de la volició o la valoració, o fins i tot en terrenys cognitivament superiors com el de l'acció deliberativa. D'acord amb l'accés eminentment perceptiu que el Jo té al món, una de les formes d'habitualitat mencionades per Husserl és aquella per la qual el subjecte s'apropia «duradorament l'objecte com a objecte de determinacions, la qual cosa va constituïnt el seu respectiu món conegut» (ibid.). En altres paraules, Husserl parla de la vida perceptiva en termes d'habitualitat.

De fet, l'anàlisi de les estructures de la percepció ens és útil per entendre la gènesi de les habitualitats en general: en cada acte perceptiu concret, les síntesis associatives de les dades perceptives entre si ocorren a nivell passiu, però repetidament i uniforme. Sobre la base d'aquests primers rendiments, cada acte implica una sèrie d'horitzons que determinen allò esperable en actes ulteriors. Però el que és esperable va apareixent i fixant-se en virtut de les experiències prèvies, sedimentades en la consciència en la forma d'un record tàcit que obre possibilitats anticipatòries. Així, si bé es dona el cas que a partir d'un conjunt de percepcions necessàriament parcials de les diverses cares d'un got, el Jo sol «inferir» (pre-predicativament) que el que està percebent és un sol got unitari, i no pas parts de gots distints o cares planes sense cap relació entre si, l'operació per la qual això és possible és, per dir-ho així, una «manera de fer» del Jo: es tracta d'un procés fundat en estructures sedimentades d'experiència, en la mesura que la posició dels objectes com a unitats en la percepció ja és una forma mínima d'activitat del Jo²⁶, directament relacionada amb les seves possibilitats de moviment respecte del percebent.

Però cal tenir en compte que l'àmbit de les habitualitats, i l'abast del món de la vida en general, no queden pas limitats a la percepció. Segons Husserl, ja en el món de la vida el Jo pren els objectes com a possibles substrats d'avaluacions, com a objectius respecte dels quals actuar i, en general, com a coses sobre les quals executar accions pràctiques. La vida pràctica del Jo és guiada per les seves actituds pre-reflexives respecte a l'entorn, que pressuposen els objectes donats en el mode d'aquella assumpció tàcita d'existència. Precisament perquè el Jo troba ja sempre l'entorn com quelcom que pot tractar amb finalitats pràctiques, podem dir que el món de la vida és també un món pràctic. Els judicis pràctics i avaluatius, tant com els teòrics, han d'estar basats en la donació originària pre-predicativa dels objectes en el món de la vida.

Amb aquests elements sobre la taula podem aclarir la importància de la correlació amb el món quan parlem del Jo en la seva concreció com a vida

26 Una forma d'activitat que ho és per contrast amb les formes de passivitat pura de les síntesis associatives, però que no es correspon encara amb al nivell d'activitat conceptual o predicativa.

intencional. Husserl afirma que el món entorn hi és contínuament com a «essent-per-a-mi»: el Jo el percep i hi actua (i el fenomenòleg, finalment, el descriu) sempre com allò intencionat, allò donat al subjecte d'experiència. En aquest sentit, com explicàvem més amunt, el Jo *constitueix* el món. Simultàniament, però, és només en virtut d'aquestes relacions intencionals efectives amb el món que el Jo es concreta i pot ser «contínuament donat com a Jo mateix per evidència experiencial» (ibid.).

Vol dir això, però, que el Jo es dóna a si mateix en l'experiència com un contingut d'aquesta, com si es tractés d'un «tros de món» intencionat? No exactament. El que vol dir és que, si atenem al conjunt de vivències d'aquest Jo que experiència, ens n'apareix una dimensió fins ara obviada, a saber, la dimensió personal. En cadascun dels seus actes, el Jo està adquirint una propietat duradora: les seves vivències s'esmunyen, però a partir del moment que s'han donat, el Jo ha quedat definit com aquell que les ha viscudes. L'exemple husserlià, ben gràfic, és el de la convicció. Quan em convingo de quelcom, sóc el Jo convençut; si abandono el meu convenciment, aquest romandrà com allò que Jo era. Aquest exemple s'estén a actes valoratius o volutius, i encara més: si algun d'aquests actes dugués a acció, jo sóc el Jo que ha actuat, i continuaré havent de respondre de l'acció feta malgrat la seva fugacitat. Tots aquests esdeveniments, fugaços però duradors, responen a aquelles maneres de fer, fundades en les estructures passives més bàsiques de l'experiència, que van constituint-se en el que podem considerar el caràcter personal del Jo.

En aquest punt hom podria reformular les preguntes «quina és la mena d'entitat que ens permet donar compte del fet que el Jo que s'ha convençut sigui el mateix que ha actuat?», o «com podem explicar el fet que un determinat Jo futur hagi de respondre de l'acció efectuada en el passat?». O en definitiva, «què garanteix que tots aquests Jos són un i el mateix?». Aquestes preguntes redirigeixen a la qüestió del Jo pur.

El Jo que hem estat definint a partir del discurs sobre les habitualitats no s'ha de confondre amb el Jo pur, per bé que ambdós són complementaris i, podem dir, responen a inquietuds complementàries del fenomenòleg. El Jo personal respon a la inquietud respecte a la manera com cada subjecte humà s'experiència a si mateix, a saber: com una persona amb una història de vida conscient passada i amb projectes de futur, que es reconeix a si mateixa en aquesta narració vital en virtut de les seves habitualitats. Es tracta d'un Jo determinat, subjecte de propietats duradores adquirides a partir de les seves vivències. És el *substrat* continu de les vivències en el sentit que és l'individu únic que elles dibuixen al llarg d'una història de vida mental, d'un corrent variable de coses viscudes; l'individu que, durador en les seves transformacions però sempre referit a elles, va forjant un caràcter personal en virtut d'aquelles maneres de fer (Hua 1: 101). Notem, doncs, que malgrat que hàgim estat insistint en les estructures passives en què es basen les habitualitats,

la noció de Jo personal recull també la possibilitat que té el subjecte humà de pensar narrativament sobre si mateix, la qual té a veure, almenys en part, amb les seves capacitats conceptuals. Husserl emprà també el terme «mònada» (*Monade*) per referir-se al Jo personal, insistint en el sentit que aquest té d'individualitat radical, és a dir, de persona que queda definida enfront d'altres Jos personals.

Amb tot, la identitat en l'alteració pròpia del Jo personal està en últim terme fundada en el Jo pur. Les modificacions del Jo personal quan canvia de parer o quan pren una decisió que el duu a acció són possibles en virtut d'aquell Jo en tant que pol-subjecte de totes les vivències. Continua present, doncs, el Jo postulat per respondre a una necessitat estructural de la consciència. Recordem que es tracta d'un Jo totalment buit de significacions: quan ens adonem del fet que omplir aquest Jo implica prendre en consideració el món com a correlat intencional dels seus actes concrets, apareix ja la necessitat de parlar del Jo personal. En aquesta línia, Husserl fins i tot concep la possibilitat de la desintegració del Jo personal: té sentit parlar, diu, del desmantellament de la constitució associativa de l'experiència, però això no implica negar la vida del Jo pur com la fundació de la possibilitat d'aquesta.

La introducció del Jo personal a la fenomenologia genètica planteja almenys dos problemes importants als quals val la pena referir-se aquí. El primer té a veure amb la correlació que hem descrit entre el Jo i el seu món entorn. Hem parlat del món de la vida com allò fundat en la percepció i l'acció pràctica. El món de la vida de l'humà adult està finalment conformat pels rendiments de la subjectivitat en tots els seus aspectes: el coneixement, la cultura, la vida afectiva, les institucions, etc. Però podem dir que tenen un món els subjectes no humans, no adults o patològics? És a dir, tenen món els infants, els animals o els qui pateixen certes patologies mentals? Notem que aquesta pregunta és, de fet, l'altra cara de la qüestió sobre si es pot dir d'aquests subjectes que tenen un Jo²⁷. Si la resposta és afirmativa, hem de considerar la possibilitat de fundació de diversos tipus de mons, correlacionats amb les diverses menes de Jos d'aquests subjectes? Husserl s'entreté

27 Aquesta pregunta és prou recurrent en la filosofia pel cas dels animals no humans, i en general té a veure amb la intuïció que el fet que els manquin conceptes mitjançant els quals tematitzar narrativament les seves vides estableix una distinció respecte la consciència que tenen de si els humans adults, almenys en algun sentit d'aquesta. En la mateixa línia, la pregunta pot formular-se igualment pel cas dels infants amb capacitats lingüístiques encara no desenvolupades. Quant als humans amb determinades patologies mentals, la pregunta pot semblar més controvertida. Tanmateix, cal dir que, tal com és habitual en corrents contemporànies de la psicologia i la psiquiatria, certes patologies com l'autisme, l'esquizofrènia, relatives a la percepció del propi cos, etc. es poden interpretar com alteracions del Jo o de la percepció que aquests subjectes tenen del seu propi Jo. En aquest sentit, en el context de la fenomenologia, pren sentit la pregunta sobre els mons entorn d'aquests subjectes.

efectivament en consideracions d'aquesta mena. Les més extenses, a les quals ens limitarem aquí, són potser les referides als animals superiors.

En aquest punt, Husserl emfasitza sobretot la relació de l'humà adult amb la «universalitat de la vida» i la història individual i social, contra el «Jo present» de l'animal. La persona humana, diu, no viu només en l'ara, sinó en tota la seva vida com a tot, com a passat i com a futur. Husserl remarca que el propi dels humans és, com s'ha vist, la capacitat de transformació constant de la intencionalitat passiva en activitat, la qual cosa possibilita l'elaboració de les habitualitats perceptives i purament pràctiques en habitualitats relatives a actituds, avaluacions i volicions específicament humanes. Aquestes formes d'habitualitat vénen possibilitades precisament per la dimensió de passat i futur que té cada acte de la vida per a l'humà adult que la viu: el que distingeix l'estar en el món humà de l'animal té a veure amb la capacitat que els primers tenen i els segons no d'explicar-se a si mateixos i tematitzar conceptualment les estructures constitutives del món de la vida. Aquesta capacitat dóna lloc a formes de relacionar-se amb el món més elaborades que no pas les pròpies dels animals, per als quals el passat és només retenció i la capacitat d'anticipació es redueix a allò que possibilita el reconeixement. Tanmateix, això no exclou que els animals tinguin en algun sentit un món de la vida, ja que, com veïem, aquest no és en primera instància dependent de l'activitat predicativa del subjecte. Així, ells també són en algun sentit un Jo, per bé que un Jo guiat només per una intencionalitat instintiva de la qual, crucialment, ells mateixos no poden tenir notícia.

El segon problema que planteja la concepció del Jo personal és que, amb tot, sembla que se la pugui acusar de fer-nos caure en una mena de solipsisme; de fet, havent emprat el terme «mònada» per referir-se al Jo, a *La filosofia com a ciència estricta* (1911)²⁸, Husserl ens recorda el que ja havia dit Leibniz, que «les mònades no tenen finestres». Això expressa vívidament l'autoreferència del Jo, un Jo que sembla tancat en si mateix, sense deixar lloc al reconeixement dels altres com a altres Jos: si els altres fossin constituïts com a part de la meua esfera pròpia, no serien altres, sinó parts de mi mateix. Però Husserl ha reconegut des de sempre no només l'existència d'altres Jos, sinó el fet que tenim accés a ells per mitjà del que anomena «empatia» (*Einfühlung*), que és l'acte pel qual hom percep la consciència d'altri. Tanmateix, una vegada l'epoché ens ha conduït a l'esfera primordial, on no hi queda res que no sigui «meu propi», es planteja el problema de l'accés a l'altre de l'única manera possible: com a constitució de l'altre en tant que «alter ego» partint de la pròpia esfera primordial. Husserl dedica a aquesta qüestió la famosa cinquena *Meditació cartesiana*, gairebé tan llarga com la suma de les altres quatre.

Esclerida l'existència d'altres Jos i l'accés a ells, i sense que es perdin el sentit radicalment subjectiu de l'epoché i la individualitat i l'autoreferència

28. Veure, per exemple, Husserl (1999): 84.

de cada mònada, assolim el fenomen de la «intersubjectivitat», de la comunitat, és a dir, del que podem anomenar la «comunitat de mònades» (*Mona-dengemeinschaft*). La constitució del món com a constitució transcendental d'un món comú i de tota objectivitat (del coneixement, fins i tot de la percepció de coses, del llenguatge, dels valors, institucions i normes) és obra de la «intersubjectivitat transcendental».

D'aquesta manera, la persona o Jo personal és un Jo interpersonal, un Jo social. No podria ser altrament: els elements bàsics de la concreció del Jo personal en el món de la vida només tenen sentit en relació amb les altres persones en la comunitat. Més ben dit, el concepte mateix de «Jo» només té sentit en relació amb altres pronoms personals: no hi ha un jo *més* que enfront d'un tu, un ell, etc. Husserl ho reconeix sense reserves. A la seva última gran obra, *La crisi de les ciències europees* (1936), trobem afirmacions inequívokes en aquest sentit: «Autoconsciència i consciència aliena són inseparables; és impensable, i no merament un fet, que jo fos home en un món sense que jo fos *un* home» (Hua VI: 256) —és a dir, un home entre altres homes. «Experientiant, en general vivint com a Jo (pensant, valorant, actuant), sóc necessàriament un Jo que té el seu Tu, el seu Nosaltres i el seu Vosaltres, el Jo dels pronoms personals» (Hua VI: 270). Husserl es posiciona, doncs, a favor de quelcom com una concepció «indèxica» del Jo que vol, de fet, negar del tot el solipsisme.

Com hem pogut veure, Husserl distingeix diferents conceptes de Jo que no s'han d'entendre com a mútuament excloents sinó més aviat com estrats entre els quals es donen relacions de fonamentació i dependència (en el sentit husserlià ja indicat prèviament). Amb l'aparició del Jo de les habitualitats a la fenomenologia genètica, Husserl sembla haver donat una aproximació prou completa al problema general del Jo i de la consciència. Ha donat compte de la consciència com a consciència intencional i de les lleis internes que relliguen les vivències entre si; ha admès que la donació d'objectes és donació per a un pol-subjecte (Jo pur); ha ofert una teoria que explica com el subjecte de cada vivència s'adona, no només dels objectes donats (en el cas dels actes), sinó també de les pròpies vivències (autoconsciència pre-reflexiva); i ha inclòs en el dibuix la concepció que el Jo té de si mateix com essent el subjecte de les vivències que conformen la seva vida mental —la qual demana apel·lar al Jo indèxic situat en una comunitat de Jos. Però, malgrat tot, aquesta no és encara l'última paraula de Husserl pel que fa a aquesta qüestió tan intrincada. A la recerca del Jo més bàsic, l'autor introdueix encara en la mateixa *Crisi de les ciències europees* la noció de «proto-Jo» (*Ur-Ich*).

dl «La crisi de les ciències europees»: l'Ur-ich

El §53 de *La crisi* exposa «La paradoxa de la subjectivitat humana: l'ésser subjecte per al món i alhora objecte en el món» (Hua VI:182), la solució a la qual es presenta en el paràgraf següent. La primera part d'aquest, «Nosaltres

tres com a homes i nosaltres com a subjectes últimament operants-rendidors (*fungierend-leistende*)» (Hua VI: 185)²⁹, acaba plantejant una pregunta que resumeix el problema al qual ens enfrontem: «Són els subjectes transcendents, això és, els *operants* per a la constitució del món, els homes?» (Hua VI: 187). Un primera resposta a aquesta pregunta és que el subjecte, en tant que pol-Jo operant, constitueix el món i, en ell, els homes com a fenòmens, és a dir: com a part del pol constituït. En tant que constituent, però, l'epoché no ens permet trobar «res d'humà, ni ànima ni vida de l'ànima» (Hua VI: 187) en aquest Jo. Aquesta resposta a la pregunta resulta insuficient, perquè ha estat trobada per un procediment «ingenu, de fet no del tot correcte» pel qual ens hem oblidat de «nosaltres mateixos, els filosofants» (*ibid.*)³⁰. En quin sentit? En el sentit que, cal notar-ho, «l'epoché l'executo Jo» (és sempre la meva epoché), en «una peculiar soledat filosòfica que és l'exigència metòdica fonamental per a una filosofia veritablement radical» (Hua VI: 188). Aquest Jo que realitza l'epoché també és un Jo del qual caldria donar compte; és possible que hi hagi d'altres subjectes que la practiquin, cadascú pel seu compte, però des del meu punt de vista els altres no estan en aquest Jo de l'epoché perquè han de ser constituïts des d'ella.

Amb tot, el proto-Jo no pot ser la persona tal com l'hem tematitzada més amunt, perquè la persona (la meua i la dels altres, així com el món) és constituïda. En aquesta soledat, jo no sóc un «individu que [...] se singularitza a partir de la comunitat de la humanitat» (*ibid.*), com a jo en lloc de com a tu o com a un entre d'altres. A diferència del Jo personal, el proto-Jo es caracteritza pel fet que «mai no pot perdre la seva indeclinabilitat» i pel fet que només equívocament pot ser anomenat «Jo» (*ibid.*). Husserl diu que es tracta, però, d'una «equivocitat essencial perquè, en anomenar-la reflexivament, no puc fer-ho d'una altra manera» (*ibid.*). Aquest Jo en la meua epoché és, però, el Jo transcendental mateix, per bé que no en tant que aquest constitueix el món, sinó en la mesura que contempla, en la soledat de l'espectador desinteressat, la constitució del món pel Jo transcendental, que altrament seguiria operant però sense ser reflectida, com en l'actitud natural. Així doncs, el Jo transcendental es desdobla en un Jo constituent i un Jo fenomenològic, que es contempla a si mateix en tant que constituent. Es tractaria d'una última forma de reflexió i d'autoconsciència, que podríem entendre com

29. «*Fungieren*» i «*leisten*» són dos conceptes tècnics fonamentals en la fenomenologia de Husserl. Tanmateix, es poden entendre a partir del seu significat en la parla corrent. El primer seria «funcionar», «fer la funció», «actuar», «operar», moltes vegades acompanyats de l'expressió «com a». El segon vol dir «produir», «rendir» un resultat. Els subjectes transcendents operen o funcionen com a constituents i rendeixen el món constituït com a resultat.

30. Tal com s'observa a la segona part del §54: «El Jo com a proto-Jo constitueix el meu horitzó dels altres transcendents com a co-subjectes de la intersubjectivitat transcendental que constitueix el món» (Hua VI: 187).

l'autoconsciència filosòfica. En aquesta contemplació, el Jo fenomenològic contempla la constitució dels objectes de l'«esfera primordial», així com la constitució de l'altre i del món comú, que inclou els rendiments constitutius de la intersubjectivitat transcendent. L'experiència que té aquest proto-Jo de si mateix no està, per tant, mitjançada per l'altre o per la intersubjectivitat, sinó que és immediata.

Tanmateix, més amunt hem introduït l'*Ur-Ich* com un jo «mínim». En aquest sentit, el proto-Jo apel·la a un Jo que també tindrien els animals pel sol fet que tenen experiències i que, d'alguna manera (distinta de la dels humans adults), podem conjecturar que s'adonen d'una certa identitat que les travessa en la seva diversitat, en la mesura que cadascuna d'aquestes experiències se'ls dona com «en cada cas, la seva». Com vèiem més amunt, Husserl parla de subjectes o Jos animals, als quals els atorga un món amb els corresponents rendiments constitutius. El que no tenen els animals, naturalment, són rendiments constitutius superiors i, per tant, Jo personal entès tal i com l'hem exposat. No cal dir, doncs, que tampoc no gaudeixen de capacitat de reflexió en el sentit de l'epoché, que ens instal·la en la soledat filosòfica i dona lloc a l'experiència fenomenològica. És des d'aquesta que el fenomenòleg pot contemplar, entre d'altres coses, la constitució del món animal i la contribució dels animals com a copartíceps en un món comú. Malgrat l'aparent distància entre els dos sentits associats a l'*Ur-ich*, en tots dos respira quelcom comú que queda, de fet, ben recollit en la idea d'un Jo mínim: l'*Ur-ich* és el jo experiencial nuclear en què tots els altres estan fundats.

3/ Recepció i influència

El moviment fenomenològic que va desplegar-se al segle XX seguint l'estela de la fenomenologia de Husserl no va ser precisament el que aquest havia previst: una «comunitat de fenomenòlegs» que duria a terme el programa projectat pel seu fundador en el mode del que en diríem una «comunitat científica». La fenomenologia husserliana és la matriu d'una bona part de la filosofia del segle passat, fins i tot més enllà del que generalment s'accepta com a caient sota el seu paraigües. Però la mateixa fenomenologia presenta una tal riquesa i varietat de posicions que mantenen relacions complexes, de confrontació o fins i tot d'indiferència mútua, que resulta difícil donar a la pròpia paraula «fenomenologia» un contingut mínim que les abraçi totes. En aquest sentit, la filosofia de Husserl està a l'arrel de corrents com la filosofia existencial i l'hermenèutica, de posicions que qüestionen aspectes de la proposta husserliana explotant conceptes del propi Husserl, como ara la de Merleau-Ponty a partir de la noció d'«intencionalitat operant», i fins i tot de la reacció «postmoderna» contra el paradigma de la subjectivitat, en el cas de Derrida.

Aquesta circumstància té diverses causes, entre les quals la revisió constant per part de Husserl de les pròpies concepcions, la permanent autocrítica

de qui diu de si mateix que és un etern principiant. També l'accidentada història de la publicació dels manuscrits a *Husserliana*, encara no del tot acabada. En general, els hereus, els crítics i els estudiosos tendeixen a prendre la part pel tot, a interessar-se per uns temes i no per altres o per un període de la filosofia de Husserl a costa de la resta. Les dificultats i avatars de la recepció i crítica de l'obra husserliana tant a l'interior del moviment fenomenològic com fora d'aquest es deuen, en bona mesura, al predomini d'una imatge tòpica que en destaca certs elements (cartesianisme, solipsisme, logocentrisme, eurocentrisme, racionalisme exacerbant, etc.) ignorant-ne d'altres (temporalitat, individuació, facticitat, intersubjectivitat, història) que apareixen molt especialment en l'última fase, la de la fenomenologia genètica. Però val a dir, també, que algunes de les vies que exploren els seus receptors tenen precedents en Husserl mateix. Aquí, tanmateix, no podem abordar la complexitat d'aquesta recepció i ens hem de limitar als temes i aspectes que hem tractat més amunt en aquest article.

Si ens centrem en els conceptes de consciència i d'autoconsciència i en el problema del Jo, podem articular l'exposició en dues parts: la primera, dedicada a la recepció en el si del moviment fenomenològic; la segona, a la recepció en un altre corrent fonamental de la filosofia del segle XX, la filosofia analítica, incloent una breu observació final sobre la fenomenologia i la psicologia empírica.

a/ Com hem vist, en *IL* predomina la concepció d'una intencionalitat objectivant, relacionada amb la tesi no egològica. En aquest mateix àmbit es mou la concepció de Sartre. Tot i que Sartre admet la diferència entre consciència reflexiva i consciència prereflexiva³¹, la consciència («pour soi») no és res enfront de l'ésser («en soi»): és pura negativitat caracteritzada simplement com un impuls cap a l'objecte –com a pura intencionalitat. A *La transcendència de l'ego*, aquesta consciència no és egològica: l'ego és una realitat transcendent constituïda com qualsevol altre objecte. Posteriorment, Sartre farà el mateix pas que fa Husserl i distingirà entre l'ego i el Jo o «ipseïtat», com a nucli inalienable de la consciència. En contraposició a la idea de la consciència com a pura intencionalitat, Henry se situa en l'altre extrem: la subjectivitat s'ha d'entendre com a pura autoafecció, per la qual cosa és necessari desvincular-la justament de tota intencionalitat.

Vèiem abans que Husserl explica la dimensió vivencial de la consciència per mitjà d'un mode peculiar d'intencionalitat, la intencionalitat impressional, que era consciència de si no objectivant. Cal dir que Husserl fa justícia a la «cosa mateixa» distingint entre les dues formes d'intencionalitat, però afirmant igualment la seva indissociabilitat. Això passa amb l'experiència prereflexiva de la consciència interna del temps, que és alhora condició de

31. Que expressa terminològicament distingint dues formes d'autoconsciència: «consciència de si» i «consciència (de) si».

possibilitat i inseparable de la percepció d'objectes en el temps objectiu. Però passa igualment amb una altra forma d'intencionalitat impressional, molt rellevant en el conjunt de l'obra de Husserl però que aquí no s'esqueia d'exposar en detall³²: l'autoexperiència del cos viscut (*Leib*) en relació a la percepció del cossos materials (*Körper*), inclòs el propi cos com a cosa material en l'espai objectiu. En ambdós casos, fer jugar una cosa contra l'altra és un error fenomenològic que les malmet totes dues. Aquest seria el moment de recordar que la concepció del cos viu que ofereix Husserl està a la base de la fecunda fenomenologia del cos desenvolupada per fenomenòlegs com ara Merleau-Ponty i Gurwitsch.

Com hem vist, a *Idees I* Husserl fa el «tomb transcendent» i molts dels deixebles de la primera època, els fenomenòlegs realistes, no l'acompanyen en la nova aventura. D'entre aquests deixebles, Heidegger té una posició destacada. En unes lliçons de 1925 publicades amb el títol *Prolegòmens a la història del concepte de temps*, Heidegger veu en la fenomenologia la salvació de la filosofia de la situació misèrrima en què es troba. D'una exposició dels «descobriments fonamentals de la fenomenologia» que troba en *IL* (la intencionalitat, la intuïció categorial i el sentit originari de l'a priori), n'acaba extraient una definició de la fenomenologia: «*La fenomenologia és descripció analítica de la intencionalitat en el seu a priori*» (Heidegger, 1979: 108). A partir d'aquí, Heidegger desenvolupa una «crítica immanent» de la fenomenologia husserliana, que és en bona mesura injusta i que no és precisament immanent sinó que més aviat exhibeix un poderós projecte alternatiu a la fenomenologia de Husserl. El que sotmet a crítica és bàsicament la idea que la consciència pura sigui la «cosa mateixa» de la fenomenologia: les característiques de la consciència pura no recullen, sinó que perden irremeiablement l'ésser de la consciència. La filosofia de Husserl acaba per ser, segons Heidegger, «a-fenomenològica».

No podem entrar en altres exemples de la fecunditat de la fenomenologia del segle passat, que inclou alhora tant desenvolupament com crítica de la fenomenologia de Husserl, així com posicions independents. Autors com Ricoeur i Levinas, per exemple, poden ser esmentats en relació amb temes fonamentals com la intersubjectivitat i el món de la vida, que mostrarien que, certament, la fenomenologia va més enllà de Husserl, però també que els estereotips i les visions parcials de la seva filosofia no li fan justícia i donen una visió empobrida no tan sols d'aquesta filosofia sinó de la riquesa del moviment fenomenològic en el seu conjunt. També la nostra exposició es queda inevitablement curta en aquest sentit.

32. Aquesta qüestió ha estat tractada a fons en l'article d'aquest vocabulari *Cos viscut (Leib)* a cura de Xavier Escribano (2013). Respecte d'aquest tema, es pot dir que la gran qüestió irresolta és la de la unitat de les dues intencionalitats impressionals, és a dir la de la unitat entre el cos viscut i la consciència interna del temps.

b/ Alguns d'aquests estereotips determinen en bona mesura també la recepció de Husserl en un altre gran corrent de la filosofia contemporània, l'anomenada «filosofia analítica» (de la mateixa manera que, per cert, estereotips i simplificacions relatius a aquesta marquen la línia de la seva recepció per part dels fenomenòlegs). No es pot pas negar que es tracta de dues tradicions contraposades en alguns trets definitoris, essent com és la fenomenologia una filosofia del subjecte mentre que la filosofia analítica té en el retorn a l'objecte i en el tomb lingüístic un signe fonamental d'identitat. Tanmateix, cal tenir ben present que ambdues tenen en comú els seus temes, que són els de la filosofia de sempre, així com el fet que, malgrat el que tenen de diferents els seus mètodes, comparteixen les idees de l'anàlisi i la descripció.

D'altra banda, l'escissió no és el que caracteritza el moment inicial. Husserl i Frege estaven en comunicació, i de fet en les crítiques de Frege a les tesis husserlianes de la *Filosofia de l'aritmètica* (1891), en què l'acusà de caure en el psicologisme (crítica que Husserl acceptà sense embuts), hi trobem una de les motivacions pel sorgiment de la fenomenologia a *Prolegòmens a la lògica pura*. D'altra banda, essent comuns els temes i problemes, no té res d'estrany que almenys es donessin paral·lelismes concrets: la diferència clàssica de Frege entre sentit i referència es troba clarament present en *IL*, i el concepte fregeà de «sentit» com a «mode de presentació» coincideix notablement amb el de «noema» de Husserl. A banda d'aquests elements comuns entre els pares d'ambdues tradicions, es poden assenyalar paral·lelismes en la caracterització de la intencionalitat: la diferència husserliana entre la «qualitat» i la «matèria» de l'acte es correspon amb la diferència entre «actitud proposicional» i «contingut» en la tradició analítica —si bé aquí també les diferències són notables (i molt rellevants), ja que el concepte d'intencionalitat de Husserl, tant pel que fa a l'acte com pel que fa al contingut, abasta més que el domini proposicional. En tot cas, la teoria husserliana del significat es pot posar en relació amb la semàntica filosòfica analítica, i Husserl hauria de ser una veu en debats actuals tan vius com el de l'internalisme i l'externalisme, o la discussió sobre si hi ha o no continguts no conceptuals. Aquestes qüestions es mouen en l'àmbit del tercer concepte de consciència, per bé que el terme «consciència» (*consciousness*) en aquest sentit brilla més aviat per la seva absència en els debats analítics.

Això es deu al fet que el terme queda reservat, en la tradició analítica, a la consciència fenomènica, és a dir a la consciència en el segon sentit. Fins fa poc temps, la filosofia de la ment analítica tendia a marginar aquest aspecte de la ment per ocupar-se principalment de l'aspecte intencional, sota el predomini de les teories funcionalistes. Això ha canviat en temps relativament recents: la consciència és precisament allò que es resisteix al tractament funcionalista o reduccionista, i és per això que en el context de la filosofia de la ment el tema de l'experiència subjectiva ha anat rebent més i més atenció en les darreres dècades. En particular, en els debats analítics s'ha encunyat el ter-

me «what it is like» (Nagel, 1974) per parlar d'aquest aspecte de la consciència. La paraula «fenomenologia» (*phenomenology*) s'empra també en aquests debats per referir-se justament a aquesta dimensió radicalment subjectiva de la ment, però en la majoria dels casos no se la relaciona amb la gran tradició fenomenològica. Tanmateix, l'aspecte experiencial de la ment, també en el context de la filosofia analítica, és el que es dona des del punt de vista de la primera persona, i aquest és el punt de vista que caracteritza en bona mesura la tradició fenomenològica. Les aportacions d'aquesta tradició són imprescindibles quan es reconeix que el punt de vista de la tercera persona no pot donar compte de tots els fenòmens.

D'altra banda, les discussions clàssiques sobre la concepció egològica o no egològica de la consciència o de la ment tenen la seva rèplica actual. Un representant eminent de la concepció no egològica és Dennet, que considera el Jo quelcom superflu, o una mera «ficció». També aquells que, situats en la posició científica, entenen que aquesta és indissociable del punt de vista de tercera persona com a únic acceptable, mantenen una posició no egològica. Però no només els filòsofs d'inspiració o de sensibilitat fenomenològica reivindiquen la primera persona i el jo experiencial. També la psicologia empírica el veu com un complement indispensable de la tercera persona, en lloc d'establir entre l'una i l'altra un abisme insuperable i, per tant, una opció indefugible. Una opció exclusiva pel punt de vista de tercera persona és una opció que exclou l'experiència pròpiament dita. Per aquesta raó, tota forma d'experiència pròpiament dita reclama la primera persona. Això s'ha de tenir en compte en tota discussió general sobre la consciència, així com en les discussions particulars que tenen lloc a l'entorn d'aquesta, com ara la relativa a l'experiència del cos i de l'acció corporal, que també està rebent darrerament un èmfasi renovat arran de la popularitat de tendències filosòfiques lligades a moviments com el de l'«embodied cognition» que estén les seves influències també envers la psicologia i les ciències cognitives. Sens dubte, la tradició fenomenològica té molt a dir sobre totes aquestes qüestions de radical actualitat.

Bibliografia

Obres d'Edmund Husserl

- Hua I, *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.
- Hua III/I, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1*, Halbband: Text der 1.-3. Auflage – Nachdruck. Ed. Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1977.
- Hua IV, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

- Hua X, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Ed. Rudolf Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1969.
- Hua XII, *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*. Ed. Lothar Eley. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1970.
- Hua XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- Hua XIX, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. In zwei Bänden. Ed. Ursula Panzer. Halle: 1901; rev. ed. 1922. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.
- Hua XXV, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987.
- Hua XXIX, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Ed. Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- Hua XXXIII, *Die «Bernauer Manuskripte» über das Zeitbewußtsein 1917/18*. Dordrecht: Kluwer Academic, 2001.
- Grundprobleme der Phänomenologie 1910/11*. Ed. Iso Kern. Hamburg: F. Meiner Verlag, 1992.
- Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik (1901)*. Ed. Ludwig Landgrebe, Hamburg: Meiner Verlag, 1999 (7^a edició).
- La filosofia com a ciència estricta a Fenomenologia*. Edició i traducció de Francesc Pereña Blasi, Barcelona: Edicions 62, 1999.
- Manuscris no publicats: Ms. C 10 (1931).

Bibliografia secundària

- BERNET, Rudolf (1994). *La vie du sujet*. Paris: PUF.
- BERNET, Rudolf; KERN, Iso i MARBACH, Eduard (1996). *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- BRENTANO, Franz (1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig: Duncker & Humblot.
- CONDE SOTO, Fran (2014). «La consciència interna del temps (Zeitbewußtsein)», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXV*, 255-270.
- DENNET, Daniel C. (1991). *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown
- DERRIDA, Jacques. (1967). *La Voix et le Phénomène*. Paris: PUF
- ESCRIBANO, Xavier (2013). «Cos viscut (Leib)». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXIV*, 135-154.
- FREGE, Gottlob. (1892). «Über Sinn und Bedeutung», a *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100: 25-50.
- GALLAGHER, Shaun & ZAHAVI, Dan (2008). *The Phenomenological Mind: an Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. Londres: Routledge

- GONZÁLEZ GUARDIOLA, Joan (2012). «Món de la vida (Lebenswelt)». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXIII*, 155-169.
- GURWITSCH, Aaron (1941). «A Non-egological Conception of Consciousness». *Philosophy and Phenomenological Research* 1, 325-338.
- . (1974). *Das Bewußtseinsfeld*, Berlin: de Gruyter
- HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*:
 GA 2. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.
 GA 20. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1979.
 GA 24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1989.
- HENRY, Michel (2003). *De la subjectivité*. Paris: PUF.
- JORBA GRAU, Marta (2013). «Intencionalitat (Intentionalität)». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXIV*, 115-134.
- KERN, Iso (1964). *Husserl und Kant*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- LOHMAR, Dieter (1998). *Erfahrung und kategoriales Denken*. Dordrecht: Kluwer Academic.
- . (2012) «Ego and Arch-Ego in Husserlian Phenomenology», a R. Breeur, U.-Melle (eds.), *Life, Subjectivity & Art: Essays in Honour of Rudolf Bernet*, *Phaenomenologica*, Vol 201, X, Springer, 277-302.
- MARBACH, Eduard (1974). *Das Problem das Ich in der Phänomenologie Husserls*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1945). *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard.
- MULLIGAN, Kevin (1995). «Perception», a *The Cambridge Companion to Husserl*. Eds. B. Smith i D. Woodruff Smith, Cambridge: Cambridge University Press.
- NAGEL, Thomas (1974). «What Is It Like to Be a Bat?», a *Philosophical Review*, 83: 435–450.
- RICOEUR, Paul (1985). *Temps et Recit III; Le temps raconté*. Paris: Éditions du Seuil.
- SARTRE, Jean-Paul (1936). *La transcendance de l'ego*. Paris: Vrin
- . (1943 / 1976). *L'être et le néant*. Paris: Gallimard.
- SHOEMAKER, Sydney (1996). *The First-Person Perspective and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TUGENDHAT, Ernst (1979). *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WELTON, Don (ed.) (2003). *The New Husserl. A Critical reader*, Bloomington: Indiana University Press.
- ZAHAVI, Dan. (2003). *Husserl's Phenomenology*, Standford: Stanford University Press.
- . (2005). *Subjectivity and Selfhood*, Cambridge: The MIT Press.