

Tiempo y subjetividad en la fenomenología de Husserl

La relación entre el análisis estático de las lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo [1893-1917] y el exámen genético en los análisis sobre la síntesis pasiva [1918-1926]

Autor:

Kretschel, Verónica

Tutor:

Walton, Roberto

2015

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TESIS DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Tiempo y subjetividad en la fenomenología de Husserl. La relación entre el análisis estático de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo (1893-1917)* y el examen genético en los *Análisis sobre la síntesis pasiva (1918-1926)*

TESISTA: PROF. VERÓNICA KRETSCHER

DIRECTOR: DR. ROBERTO J. WALTON

BUENOS AIRES, ARGENTINA

2014

Para Andrés

AGRADECIMIENTOS

Quisiera comenzar por agradecer al Profesor Walton por haber confiado en que pudiera llevar adelante esta Investigación; sin su generosidad y conocimiento no hubiera sido posible. Tampoco estaría ahora escribiendo estos agradecimientos sin el auxilio permanente y comprensivo de Andrés Osswald que, tanto en el ámbito intelectual como en el afectivo, ha sido mi compañía constante. Es necesario destacar, además, la importancia de la visita que realicé al comenzar esta tarea al Archivo Husserl de Colonia, donde fui recibida cordialmente por el Dr. Lohmar. Las sugerencias señaladas en esa oportunidad funcionaron como guía durante todo el proces. Este trabajo es fruto, también, de la tarea con mis compañeros y amigos del grupo de lectura de las *Lecciones*: Celia Cabrera, Alejandro Lumerman, Alan Patricio Savignano, Micaela Szeftel y las recién incorporadas Azul Katz y Eliana Moreira. No les costará reconocer en estas páginas ideas que juntos fuimos desplegando. En otro sentido, pero no por eso menos importante, me gustaría agradecer a mi familia y amigos que supieron entender la dimensión de lo que estaba haciendo en los momentos en que no pude dedicarles la atención que se merecían. En particular, quiero darles las gracias a Virginia Ketzelman y Julián Ferreyra, quienes me han ofrecido siempre la palabra justa en el momento adecuado. Una mención especial le concierne al Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires por haberme ayudado de principio a fin a resolver el aspecto administrativo implicado en llevar adelante una tesis de doctorado. Por último, quiero resaltar el apoyo del CONICET a la hora de financiar la Investigación.

RESPECTO A LAS TRADUCCIONES

- Los textos de Husserl han sido citados de la serie Husserliana. Se indica en cada oportunidad el volumen correspondiente. Si hay traducción al castellano disponible, se emplea la misma, consignando la respectiva paginación entre paréntesis, salvo que se indique lo contrario en nota al pie. Cuando no se dispone de traducción, la traducción es propia. En este caso, existe una excepción. Hemos recogido la traducción no publicada del Capítulo 3 de *Husserliana* XI, efectuada por Roberto Walton y Andrés Pirk.
- En relación con el resto de las obras consultadas, si no hay versión en castellano, la traducción es propia.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
I. EL TEMA.....	1
II. LOS TEXTOS.....	4
III. LA EXPOSICIÓN.....	10
PRIMERA PARTE: LA TEORÍA DEL TIEMPO HUSSERLIANA EN LOS TEXTOS	
TEMPRANOS	
CAPÍTULO 1: EL PUNTO DE PARTIDA	
METODOLÓGICO.....	14
I. EL PROBLEMA DE LA DESCONEXIÓN DEL TIEMPO OBJETIVO.....	14
II. LA REDUCCIÓN Y SUS ANTECEDENTES.....	16
1. El psicologismo y las <i>Investigaciones Lógicas</i>	16
2. El status de la investigación de las <i>Lecciones</i>	23
III. LA REDUCCIÓN TRASCENDENTAL.....	33
1. Hacia el giro trascendental: la reducción en el curso de 1907.....	33
2. <i>Ideas I</i> : correlación intencional y constitución.....	39
IV. LA REDUCCIÓN RESPECTO AL PROBLEMA DEL TIEMPO.....	42
CAPÍTULO 2: LAS CRÍTICAS A BRENTANO Y LA ORIGINARIEDAD DEL PASADO.....	44
I. BRENTANO Y LA ASOCIACIÓN ORIGINARIA.....	44
1. Antecedentes.....	44
2. La teoría de Brentano.....	49
II. LAS CRÍTICAS DE HUSSERL.....	58

III. EVALUACIÓN.....	64
CAPÍTULO 3: LA TEORÍA DEL TIEMPO HUSSERLIANA.....	67
I. ESTADO DE SITUACIÓN.....	67
II. LA CONCIENCIA DEL TIEMPO SEGÚN EL ESQUEMA APREHENSIÓN-CONTENIDO DE APREHENSIÓN.....	69
1. La constitución del objeto temporal trascendente.....	69
2. Aprehensiones de tiempo y presentificaciones.....	73
III. PROBLEMAS DEL ESQUEMA.....	76
IV. LA CONCIENCIA ABSOLUTA.....	80
V. LOS NIVELES DE LA TEMPORALIDAD.....	86
1. Tres niveles.....	86
2. La crítica de zahavi a la interpretación <i>standard</i>	88
3. Brough y el problema de las vivencias.....	94
VI. ALCANCE DE LA TEORÍA DEL TIEMPO EN LOS TEXTOS TEMPRANOS.....	99
CAPÍTULO 4: LA CUESTIÓN DE LA PRESENCIA.....	101
I. HORIZONTES DEL PROBLEMA.....	101
II. LA RELACIÓN PROTOIMPRESIÓN-RETENCIÓN.....	102
1. Ambigüedad de la relación.....	102
2. El sentido originario de la protoimpresión.....	103
3. La función de la retención.....	104
4. Intencionalidad longitudinal y autocaptación del flujo.....	107
III. ACERCA DEL CARÁCTER FUNDANTE DEL PRESENTE.....	109
1. Fundación y totalización.....	109

2. La voz de la conciencia y lo otro de sí.....	110
3. la relación ausencia-presencia y lo impensado.....	114
IV. HUSSERL Y LA METAFÍSICA DE LA PRESENCIA.....	118
1. Metafísica de la presencia y totalización.....	118
2. Protoimpresión y lo extraño.....	120

SEGUNDA PARTE: AMPLIACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA DEL TIEMPO

CAPÍTULO 5: EL PASAJE A LA FENOMENOLOGÍA GENÉTICA.....	123
I. FENOMENOLOGÍA ESTÁTICA Y GENÉTICA.....	123
1. Apropiación de la noción de génesis.....	123
2. Caracterización.....	128
II. LA RELACIÓN ENTRE FENOMENOLOGÍA ESTÁTICA Y GENÉTICA.....	135
1. Discusiones.....	135
2. Complementación-subsunción.....	136
3. Continuidad-discontinuidad.....	140

CAPÍTULO 6: APROXIMACIONES A LA FENOMENOLOGÍA GENÉTICA EN LOS

MANUSCRITOS DE BERNAU.....	146
I. LOS MANUSCRITOS DE BERNAU.....	146
II. LA RELACIÓN ENTRE BERNAU Y LOS ANÁLISIS NO ES UNA IDEA ORIGINAL.....	150
III. GÉNESIS DE LA NOCIÓN DE ASOCIACIÓN.....	153
1. Dos temas.....	153
2. La dinámica de la conciencia y la protención.....	154
a) La protención asociativa.....	154
b) La asociación inductiva.....	158

3. La modificación retencional.....	160
a) Dos gradualidades de la modificación.....	160
b) Las leyes de lo concreto.....	165

CAPÍTULO 7: FENOMENOLOGÍA DE LA ASOCIACIÓN.....	170
I. GÉNESIS, PASIVIDAD Y ASOCIACIÓN.....	170
II. ASOCIACIÓN.....	173
III. LA NOCIÓN DE SUJETO.....	188

TERCERA PARTE: CONCIENCIA DEL TIEMPO Y EXPERIENCIAS TEMPORALES

CAPÍTULO 8: ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	199
I. OBJETIVOS.....	199
II. MELANCOLÍA, INSOMNIO Y DOS INTERPRETACIONES DE LA CONCIENCIA DEL TIEMPO.....	201
1. El supuesto del carácter automático de la conciencia.....	201
2. El problema de la disolución del presente.....	204
III. RECUERDOS FALSOS.....	208
1. Rememoración y creencia.....	208
2. La relación tiempo-asociación.....	212
IV. EL SUEÑO SIN SUEÑOS.....	213
1. La metáfora del sueño.....	213
2. Pasividad y sueño.....	218
3. La solución de de Warren.....	220
V. PROPUESTA.....	222

CAPÍTULO 9: EN TORNO AL RECUERDO.....	224
I. LA RELACIÓN PRESENTE-PASADO.....	224
1. Acerca de la modificación retencional.....	224
2. La fundamentación pasiva de la rememoración.....	227
II. EL ÁMBITO DE LOS OLVIDOS.....	233
1. El olvido total.....	233
2. Olvido y represión.....	238
III. REMEMORACIÓN Y PASADO PROPIO.....	240
CAPÍTULO 10: EL PROCESO DE OBJETIVACIÓN DEL TIEMPO FENOMENOLÓGICO....	252
I. EL TIEMPO OBJETIVO.....	252
II. EL TIEMPO OBJETIVO SOLIPSISTA.....	254
1. Primer nivel de objetivación.....	254
2. Objeciones.....	258
III. EL TIEMPO OBJETIVO INTERSUBJETIVO.....	263
1. La vía de la comunicación.....	263
2. Intersubjetividad y empatía.....	265
3. Acerca del presente viviente y la empatía en la constitución de un tiempo común.....	271
CONCLUSIÓN.....	273
BIBLIOGRAFÍA.....	277

INTRODUCCIÓN

I. EL TEMA

Si bien, como indica su título, esta tesis trata sobre el tiempo en la filosofía de Edmund Husserl, no esta Investigación no se propone ni como una introducción general al tema del tiempo, ni como una elucidación exhaustiva de todos los problemas que la fenomenología del tiempo ha planteado. Esta Investigación tiene una motivación específica y es la necesidad de dar cuenta de las experiencias subjetivas relativas al fenómeno a tratar. Esto parte de la siguiente premisa: si buscamos llevar a cabo una descripción fenomenológica de la temporalidad, ésta debe ser consistente con las experiencias temporales que un sujeto pueda tener. Hablar de consistencia no significa aquí, no obstante, que nos dedicaremos a examinar puntual y únicamente la consistencia intrínseca de los desarrollos husserlianos. Estudiaremos la teoría del tiempo en Husserl, y ya explicaremos las razones de esto, como un trabajo en proceso, donde los conceptos *se están estudiando* y el fenómeno excede permanentemente la posibilidad de las palabras. Tomar el texto husserliano como un mero «discurso» parece olvidar cuál debe ser la orientación de un estudio fenomenológico: la descripción de una experiencia. En este sentido, Bernard Besnier ha señalado que:

“...esa manera de abordar un texto (como «discurso») está totalmente justificada para muchos autores, pero, tratándose de Husserl, tiene el riesgo de desatender esta máxima esencial de la fenomenología, a saber: que ella procede por descripción (con variación eidética) de una experiencia que uno debe, entonces, volver a hacer.”¹

1 Besnier, B., “Remarques sur les Leçons sur la conscience intime du temps de Husserl”, *Alter. Revue de Phénoménologie*, N° 1, Fontenay-Saint-Cloud, Éditions Alter, 1993, 322.

Ahora bien, en el intento de llevar a cabo la experiencia temporal en los términos de los primeros y más conocidos estudios husserlianos sobre el tema (i. e. : las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna constituyente del tiempo*), algunos fenómenos parecen no corresponderse con la descripción formulada. Aquel que llamó nuestra atención, y nos condujo a realizar esta indagación, fue el fenómeno del olvido y su contrapartida, la rememoración. En la medida en que el olvidar se considera como un proceso pasivo y anónimo de paulatino y total oscurecimiento, parece poseer un carácter aplastante y definitivo. Con todo, esto no coincide inmediatamente con la posibilidad concreta de que cualquier evento del pasado pueda emerger de modo involuntario. Si dejamos de lado los años de la temprana infancia, vemos que existe la posibilidad, aún en la adultez, de recordar episodios que no sabíamos que habíamos vivido, pero que, aún así, se mantenían vivos en nuestra memoria. A su vez, ciertas situaciones infantiles que hemos recordado toda nuestra vida permanecen frescas, a nuestra disposición, como si las hubiéramos vivido ayer. De hecho, hay casos en que nos resulta más fácil despertar un recuerdo antiguo que acordarnos de aquello que hicimos la semana pasada. Así las cosas, pareciera que el olvido no se produce de una manera ni tan homogénea, ni tan definitiva.

El fenómeno del olvido nos llevó a descubrir que la experiencia temporal subjetiva no está determinada puramente por la síntesis del tiempo. Si los estudios de las *Lecciones* son insuficientes para dar cuenta de ciertas experiencias, es el propio Husserl en los *Análisis sobre las síntesis pasivas* quien plantea la necesidad de una complementación con las investigaciones sobre la asociación. Es así que, buscando las motivaciones de la rememoración y las posibilidades del recuerdo, damos con la fenomenología de la pasividad que permite describir el modo en que nuestro pasado opera sobre el ahora. O sea, no sólo notamos que la síntesis temporal debe poder complementarse con un estudio de la asociación para explicitar cuestiones específicas de una fenomenología del olvido y del recuerdo y ceñirse a nuestra experiencia subjetiva, sino que también advertimos la importancia del pasado a la hora de describir el vivir de un sujeto concreto. Notada

esta importancia, encontramos que la preocupación husserliana por el pasado se encontraba ya en sus críticas a Brentano al comenzar las *Lecciones*. El clásico problema de la realidad del tiempo y de la existencia del pasado cobra en la fenomenología del tiempo una nueva relevancia que buscaremos explicitar.

En efecto, esta complementación del tiempo y la asociación implica el pasaje de la fenomenología estática a la genética, donde la relación presente-pasado se vuelve clave para comprender la filosofía de Husserl. Es de hecho, una hipótesis fundamental de nuestra Investigación la posibilidad de articular estas dos vertientes de la fenomenología. Veremos que el modo en que surge la fenomenología genética, allá por 1917 en los *Manuscritos de Bernau*, pone en evidencia el particular modo de trabajar husserliano: cómo aquello que señalamos acerca de la exigencia de los fenómenos posibilita la deriva genética de la fenomenología, como un modo de profundizar los estudios estáticos. Aquellos temas dejados de lado teniendo en mente el contexto antipsicologista en el que se insertaba hacia el 1900' la filosofía de Husserl son, al comenzar la década del '20, retomados en clave fenomenológica. La síntesis de asociación no será, entonces, una síntesis empirista, sino que presupondrá el obrar de la epojé y la reducción al presente viviente. La inmanencia de la conciencia como campo de trabajo va conformándose ya desde la época de las *Lecciones* y veremos más adelante en qué consiste esto.

En suma, nos dedicaremos en estas páginas a intentar esquematizar una complementación entre las *Lecciones* y los *Análisis*, con el objeto de dar cuenta de aquellas experiencias que parecían quedar por fuera del esquema temporal pasible de ser extraído del primer texto. Esto implicará, por una parte, suponer la posibilidad de una articulación entre la fenomenología estática y la genética y, por otro, ampliar el campo de estudio de la experiencia del sujeto, tendiendo a explicitar las condiciones de posibilidad de un sujeto concreto. En este camino intentaremos resolver, sin pretender ser exhaustivos, los problemas interpretativos que la tradición ha planteado sobre el tema. Antes de comenzar, resulta necesario hacer algunas aclaraciones respecto tanto a los textos husserlianos que

utilizaremos, como al orden de la exposición que llevaremos a cabo.

II. LOS TEXTOS

El tiempo siempre fue un tema para Husserl. Ya en su tesis de habilitación “Sobre el concepto de número” (*Über den Begriff der Zahl*) se refiere a este fenómeno, adoptando la interpretación aristotélica según la cual el tiempo es la medida (el número) del movimiento. La posición psicologista sostenida en esta tesis donde el concepto de número se reduce a una operación sintética, parecería afirmarse también de la noción de tiempo allí mencionada. Si bien las referencias son escasas, es indudable que el tiempo no sería una estructura de organización subjetiva, sino un fenómeno enteramente psicológico. En las *Investigaciones Lógicas*, donde la crítica al psicologismo adquiere una relevancia especial, si bien el tiempo no ocupa una posición central, es mencionado, por ejemplo, en relación con el proceso de constitución inmanente del curso de vivencias; esto es: ya como un modo de organización inmanente a la conciencia. Justamente como un modo de continuar con la exposición de las *Investigaciones*, en el semestre de invierno (WS) de 1904-1905 Husserl dicta un curso en la Universidad de Gotinga sobre el tema “Fragmentos capitales de fenomenología y de teoría del conocimiento” (*Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*)². El objetivo de este curso era llevar a cabo una tipificación de las vivencias. En ese sentido, la cuarta parte de este curso, llamada “Sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo”, pretendía analizar su constitución temporal. La historia indica que fue mucho más que eso: la cuarta parte del curso de 1905 representa el único texto sobre el tiempo publicado en vida de Husserl.

En 1926 Husserl se encontraba de vacaciones en la Selva Negra y recibía una visita de Martin

² Las primeras dos partes del curso no se encuentran aún publicadas (“Sobre la percepción” y “Sobre la atención”). Pueden encontrarse en el Archivo Husserl de Lovaina bajo la denominación F I 9. La tercera parte conforma el primer texto del volumen sobre la fantasía de la serie Husserliana; i. e. :E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigung. Texte aus dem Nachlass (1895-1925)*, Husserliana XXIII, Dordrecht, Kluwer, 1980, 1-108 [En adelante nos referiremos a él como Hua XXIII]

Heidegger, quien por ese entonces se encontraba preparando para su publicación el manuscrito de *Ser y tiempo*³. En esa visita Husserl le entregó lo que aparentemente era el texto de las Lecciones de 1905, con la idea de que fuera él quien editara y publicara el texto en el *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung)*. Éste aceptó la tarea, comprometiéndose a, finalizada la edición de *Ser y Tiempo*, leer detenidamente el manuscrito para su publicación. Finalmente, en 1928, publicó las *Lecciones* junto con una serie de apéndices complementarios de los años 1905-1910, antecediendo el texto con una nota aclaratoria, a modo de prefacio^{4 5}. Ahora bien, quien haya tenido la experiencia de leer las *Lecciones* puede advertir la dificultad de considerar este libro como una obra integral. Más que con una reproducción de un curso, como indica Heidegger en su nota, nos encontramos con un rompecabezas, cuyas piezas no sólo se superponen, sino que tampoco están completas⁶. Esta condición del texto puede ser explicada a partir del estudio de los manuscritos husserlianos sobre el tiempo. Quienes abordaron hace ya unas cuantas décadas esta tarea constataron que el texto conocido como las *Lecciones* se correspondía sólo en parte con aquel curso impartido por Husserl en Gotinga.

Entre 1916 y 1918 Husserl entregó a Edith Stein, su asistente en ese momento, una serie de manuscritos sobre el tiempo, entre ellos los correspondientes al curso del WS 1905, pero también otros escritos acerca de la cuestión escritos hasta ese momento. Ella tenía como tarea organizarlos, para darles una forma publicable. En 1917 Stein le dio a Husserl una versión de los textos ordenados para que el maestro la revisara, previo a su publicación. Sin embargo, el *corpus* organizado por Stein permaneció inalterado y esa fue la versión que le fue entregada a Heidegger;

3 La primera edición de *Ser y tiempo* es de 1927 y fue publicada en el volumen VIII del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* dirigido por Husserl.

4 Cuenta esto Rudolf Boehm, según las palabras del propio Heidegger, quien, sin embargo, no recordaba con claridad cómo había sido la conversación con Husserl. Cfr. en R. Boehm, "Einleitung des Herausgebers" en *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Husserliana X, La Haya, Martinus Nijhoff, 1966, XXIII, nota 1 [De aquí en adelante nos referiremos a esta obra como Hua X]

5 Las *Lecciones* se publican por primera vez en el tomo 9 del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*.

6 Esta comparación de las *Lecciones* con un rompecabezas puede encontrarse desarrollada *in extenso* en el artículo de Manuel Abella, "Edmund Husserl: Génesis y estructura de las «Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo»", en *Daímon. Revista de Filosofía*, n° 34, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 2005, 143-144

esto es, no el texto expuesto en el curso en Gotinga, sino la obra compuesta por Stein sobre escritos husserlianos hasta 1917. Este hecho fue descubierto hacia 1960⁷. Henri Dussort, quien se encontraba en Lovaina bajo la dirección de Rudolf Boehm con el objeto de traducir las *Lecciones* al francés, indicó, con cierta indignación, que las modificaciones que los discípulos de Husserl habían realizado sobre el texto habían modificado totalmente el sentido del pensamiento husserliano, “al punto de deformarlo completamente”⁷. Parecía fácil comprobar que Stein no se había limitado únicamente a transcribir la estenografía husserliana⁸ y ordenar los textos, sino que había modificado la redacción e introducido ciertas aclaraciones que le resultaron pertinentes. Con todo, como señala Roman Ingarden:

“...ella no había sido encargada de la tarea de simplemente publicar los manuscritos de Husserl o transcribirlos según la forma exacta en la cual habían sido escritos originalmente (...) Ella estaba autorizada a elaborarlos, a introducir cualquier cambio en su contenido, o en su estructura interna, que considerara necesario para dar cuenta del asunto en cuestión o con fines puramente formales o didácticos”⁹.

Esta tarea que debía realizar Stein no era algo excepcional en el modo de trabajar husserliano, sino la manera habitual en que se desempeñaban sus asistentes¹⁰.

Movido por las críticas dirigidas a Stein y frente a la imposibilidad fáctica de que ella pudiera responder¹¹, Ingarden publicó parte del intercambio epistolar que mantuvieron entre sí durante los

7 Cfr. en R. Ingarden, “Edith Stein on her Activity as an Assistant of Edmund Husserl”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 23. N° 2, 1962, 156.

8 Husserl escribía en estenografía Gabelsberger, por eso gran parte del trabajo de sus asistentes, así como de quienes aún continúan trabajando con los manuscritos husserlianos, consiste en transcribirlos a la redacción corriente del alemán.

9 *Ibidem*, 157

10 Como veremos más adelante, también Eugen Fink realizó un trabajo de similares características, entre otros escritos, a la hora de organizar los textos sobre el tiempo conocidos como los Manuscritos de Bernau. El propio Ingarden había sido convocado por Husserl para darle forma a ese material y debió declinar la propuesta.

11 Recordemos que Edith Stein, convertida al catolicismo en 1915 y formando parte de la orden de las Carmelitas descalzas desde 1933, fue secuestrada por la Gestapo en 1942 y exterminada ese mismo año en Auschwitz. Fue canonizada en 1998.

años que Stein trabajara con Husserl. Puede leerse allí acerca del tipo de material que Husserl le había proporcionado¹² y sobre la dificultad que presentaba que éste se dispusiera a corregirlo¹³. No obstante esto, el intercambio entre el maestro y su asistente era fluido y enriquecedor, lo cual permite inferir que Stein llevaba el resultado de sus discusiones filosóficas a su trabajo de edición. A su vez, además de que era esperable que Husserl hubiera leído la obra antes de su publicación, también posteriormente se refiere a la teoría allí expuestas en términos elocuentes. En ese sentido, si bien el trabajo, quizá inconcluso, de Stein presenta dificultades a la hora de comprender la fenomenología del tiempo husserliana, es indudable su valor, al menos, como piedra de toque para investigaciones más profundas sobre el tema. Y, en este punto, para aquellos que estén interesados en abordar la cuestión del tiempo, se abre un interrogante. Si tenemos en cuenta que las modificaciones que llevó a cabo Stein pueden prestarse a confusión: ¿es posible dar efectivamente con el texto de las *Lecciones*?

En 1966 Rudolf Boehm realiza una edición crítica de los textos sobre el tiempo hasta 1917 y confirma que es imposible dar con aquel de las *Lecciones*. En su edición incorpora como primera parte (A) el texto tal cual fue publicado en 1928 y a continuación (parte B) textos sobre el tiempo datados en los años estudiados. Lo que esta edición permite, en la medida en que casi todos los escritos presentan el año en que fueron concebidos, es emprender una investigación profunda acerca del desarrollo de la primera fenomenología del tiempo husserliana. En este sentido, la obtención de las *Lecciones* resulta un hecho innecesario. Esto es: ¿con qué objeto querríamos saber qué fue lo que dijo Husserl puntualmente en ese curso, si podemos conocer con bastante exhaustividad todo aquello que escribió sobre el tema durante más de veinte años? Pese a esto, aún hoy algunos intérpretes pretenden reconstruir el texto de las *Lecciones*¹⁴.

12 Dice Stein respecto al material que contenía la carpeta sobre la conciencia del tiempo: “El aspecto es bastante triste: notas en papel desde 1903”. Además, así se refiere a los textos, notas sobre el tiempo (*Zeitnotizen*): “...lindas cosas, pero no aún completamente maduras”, R. Ingarden, op. cit., 172-173.

13 Se observa aquí, de hecho, nuevamente el modo habitual de trabajo husserliano, donde aquello que queda establecido es lo que motiva la nueva reflexión y problematización de los temas. Ver, por ejemplo, R. Ingarden, op.cit., 159.

14 T. Kortooms, *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*,

Poco tiempo después de la aparición del tomo X de *Husserliana* dedicado al tiempo es publicado un tomo de la misma serie que tiene como tema las síntesis pasivas. Los *Análisis sobre las síntesis pasivas (Analysen zur passiven Synthesis)*¹⁵ es una edición del material de archivo de tres cursos dictados por Husserl en Freiburg a comienzos de los años '20. La intención de Margot Fleischer, editora de este tomo, no fue publicar los cursos completos, sino seleccionar aquellos escritos que tuvieran que ver con el tema de la síntesis pasiva o la protoconstitución (*Urkonstitution*). Este proceso de selección de textos se funda, a su vez, en la coincidencia del material usado en cada curso. Fleischer basa su edición, sobre todo, en el último de los seminarios: “Problemas fundamentales de la lógica” (*Grundprobleme der Logik*) de 1925¹⁶.

Como es fácil de advertir los títulos de los cursos no coinciden con aquel elegido para nombrar a *Husserliana* XI. Señala Fleischer que tampoco se llama de este modo la carpeta en la cual se encontraban los manuscritos correspondientes (F I 38): “Lógica trascendental” (*Transzendente Logik*)¹⁷. En ese sentido, hay tener en cuenta que en términos husserlianos la lógica trascendental se encuentra fundada en una estética trascendental en sentido ampliado, donde los objetos se dan a la intuición y esta no se limita a las intuiciones de tiempo y espacio. Ahora bien, respecto a los nombres elegidos por Husserl para referirse a estos escritos la editora considera que, por una parte, los títulos husserlianos resultan demasiado amplios para dar cuenta de la temática específica de la obra en cuestión. Por otra parte, haría referencia a temas que luego estarían presentes en otros tomos de las obras póstumas pendientes de publicación. Por último, Fleischer entiende que ese título induciría al lector a pensar que este tomo se encuentra en estricta relación con la sección kantiana correspondiente en la *Crítica de la Razón Pura*. Por estos motivos, decidió titular *Husserliana* XI según la selección temática que orienta los escritos y dejar a consideración en qué sentido estos son

Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer, 2002, 20

15 E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1916)*, *Husserliana* XI, La Haya, Martinus Nijhoff, 1966. [De aquí en adelante nos referiremos a esta obra como Hua XI]

16 Los cursos son: “Lógica” (*Logik*) en el semestre de invierno de 1920/21, “Problemas fenomenológicos seleccionados” (*Ausgewählte phänomenologische Probleme*) en el semestre de verano de 1923 y “Problemas fundamentales de la lógica” (*Grundprobleme der Logik*) en el semestre de invierno de 1925/26. Hua XI, xiii.

17 Hua XI, xiv

textos de estética o lógica trascendental¹⁸.

Ahora bien, en la sección anterior hemos mencionado ya la pertinencia de complementar los estudios de las *Lecciones* con los de los *Análisis*. Hemos fundado esta hipótesis en la afirmación husserliana acerca del carácter abstracto de la fenomenología del tiempo y la necesidad de profundizar la investigación en dirección a las síntesis que asocian contenidos. Esta explicación temática del vínculo entre estos textos puede ser ampliada con una aclaración histórica. Bruce Bégout y Natalie Depraz plantean también la conexión entre estos escritos. Sostienen que a comienzos de los años '20 Husserl retoma los análisis intencionales y constitutivos del objeto percibido, tal como habían sido desarrollados en los cursos de los primeros años del siglo XX¹⁹ (esto es: las Lecciones sobre el espacio de 1907²⁰ y las Lecciones sobre el tiempo de 1905²¹), dado que el período entre estas obras y los cursos correspondientes a los *Análisis* había estado consagrado a la sistematización de la fenomenología, publicada como *Ideas* I, II y III. Según esto, los estudios husserlianos habrían quedado “suspendidos” durante unos cuantos años y fueron recomenzados con nueva radicalidad en la tercera década del siglo XX. El método fenomenológico de los primeros textos, que *a posteriori* denominamos estático, encuentra su complemento en la perspectiva genética de la fenomenología que es tematizada con exhaustividad en estos cursos. Como veremos, pasividad y génesis van de la mano y son la clave para comprender la ampliación del campo de estudio fenomenológico.

Un último capítulo queda por describir en esta reconstrucción de la historia de los textos centrales de esta investigación. Si bien los *Análisis* deben ser considerados los primeros textos donde en sentido estricto se desarrolla una fenomenología genética, hay otro grupo de escritos donde esta temática se encuentra anunciada. Los *Manuscritos de Bernau* (*Die Bernauer Manuskripte über das*

18 Hua XI, xvi

19 B. Bégout y N. Depraz, “Introduction” en E. Husserl, *De la synthèse passive. Logique transcendental et constitutions originaires*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, 6

20 E. Husserl, *Ding und Raum*, *Husserliana* XVI, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973. [De aquí en adelante, Hua XVI]

21 Hua X

Zeitbewusstsein (1917-1918))²² presentan las primeras referencias a una teoría de la pasividad y, en ese sentido serán abordados por nosotros. Esto es, buscando rastrear allí los tratamientos husserlianos que posteriormente serán desplegados en los *Análisis*²³.

III. LA EXPOSICIÓN

Dividiremos la tarea en tres partes. Dado que nuestro objetivo general presupone una lectura del esquema del tiempo en el período de las *Lecciones*, la primera parte de la tesis apuntará a desarrollar dicha lectura, que procurará, por una parte, ser fiel a la fuente y, por otra, relevar los problemas más importantes que se han señalado en la vasta tradición crítica que posee el tema. Respecto al uso de los textos, nuestra idea es seguir el hilo de los temas de las *Lecciones*, teniendo en cuenta su datación según la edición crítica, y relacionarlos con los escritos adicionales incluidos en *Husserliana X*. Comenzaremos por caracterizar el modo en que la epojé y la reducción fenomenológica operarían en estos textos. Por una parte, se encuentra el hecho de que la epojé fue descubierta por Husserl en 1907 y que, por tanto, no podría ser aplicada en sentido estricto en 1905. Por otra parte, las *Lecciones* comienzan con la llamada desconexión del tiempo objetivo y la delimitación (o reconducción) del objeto de estudio a la duración. En este sentido la pregunta es en qué medida puede asumirse que antes de 1907 la epojé está puesta en juego, al menos implícitamente. Por último, como sabemos que los textos no pertenecen en su totalidad al curso dictado en Gotinga, se plantea otro interrogante y es la posibilidad de compatibilizar, respecto a la epojé, los distintos textos. Vale aquí, entonces, una advertencia general: tomaremos los escritos husserlianos como parte de un pensamiento que está en proceso de desarrollarse e intentaremos

22 E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-1918)*, *Husserliana XXXIII*, Dordrecht, Kluwer, 2001. [De aquí en más Hua XXXIII]. Los *Manuscritos de Bernau* tienen, también, una interesante historia de edición, pero nos referiremos a ella más adelante, en el Capítulo 5.

23 En esta investigación no abordaremos puntualmente los llamados Manuscritos del Grupo C. Debido a su relativamente reciente publicación y a la dificultad, por su carácter fragmentario y sus variaciones terminológicas, que presentan estos textos, consideramos que es conveniente postergar el estudio de estos escritos.

demostrar que cabe pensar que las modificaciones que se suceden no anulan los estudios anteriores, sino que los perfeccionan.

En sintonía con el Capítulo 1 que prepara el campo de estudio de la teoría del tiempo, el Capítulo 2 realizará una contextualización, creemos, necesaria para todo aquel que acceda al texto de las *Lecciones*. Llevada a cabo la desconexión, se lleva a cabo en los siguientes párrafos una presentación crítica del pensamiento de Brentano como modo de, entendemos, brindarle al lector un marco teórico de referencia respecto al pensamiento propiamente husserliano. Reconstruiremos esta presentación, reponiendo aquellas precisiones de la teoría brentaniana que no están explicitadas en la exposición de Husserl. En este caso, pretendemos evaluar si es posible pensar que la fenomenología del tiempo es superadora respecto a la interpretación sobre el tema que realiza la psicología descriptiva de Brentano.

Establecido el punto de partida de la investigación husserliana en los capítulos anteriores, el Capítulo 3 se dirigirá al núcleo de la cuestión. Esto es: dar con el esquema de la temporalidad que se encuentra presente en las *Lecciones*. Trataremos de sistematizar las descripciones fenomenológicas, para consolidar una lectura que permita comprender la teoría del tiempo que Husserl está planteando. Por una parte, analizaremos las dificultades que se le presentan a una fenomenología del tiempo que piensa en términos del esquema aprehensión-contenido de aprehensión y veremos el abandono o restricción de este modelo en relación con la conciencia absoluta. Por otra parte, abordaremos el complejo retención-protaimpresión-protención, como estructura de la conciencia temporal, buscando establecer cuáles son las relaciones que mantienen entre sí las distintas fases de la conciencia. A partir de lo desarrollado en el Capítulo 3, el Capítulo 4 tratará un problema clave que ha planteado la crítica a esta etapa del pensamiento husserliano sobre el tiempo: la cuestión de la prioridad atribuida al presente y cuáles serían los límites e implicancias de dicha prioridad.

Teniendo como marco los resultados de la primera etapa de esta Investigación abordaremos, en la segunda parte, la ampliación de la teoría del tiempo husserliana en términos asociativos. En la

medida en que esto supone el pasaje a la fenomenología genética, contará con una descripción de las modificaciones implicadas en dicho pasaje (Capítulo 5). La fenomenología estática que tomaba la correlación noé-sis-noé-ma como algo dado, se profundiza en una fenomenología genética que se orienta al estudio de las motivaciones de los actos. Se habla, entonces, de una dimensión pasiva de la constitución que funda la constitución activa. Con esto, se transforma también la noción de sujeto que no es pensado meramente como un polo del cual irradian los actos, sino como poseedor de una nueva densidad. Los procesos de sedimentación de los actos dan lugar a la consolidación de hábitos y estos predelinean la vida yoica.

En esa línea, el siguiente Capítulo (6) rastreará en los *Manuscritos de Bernau* las primeras aproximaciones a una fenomenología genética. El eje de esta tarea estará puesto en el tratamiento husserliano de la dinámica de la conciencia temporal y la modificación retencional. Nuestra intención será reconstruir las descripciones de estos fenómenos con el fin de poder determinar cuáles son las diferencias con el período anterior y en qué modo anticipan los estudios sobre la pasividad. Con esta base, en el Capítulo 7 se introducirán las nociones de la asociación que confluyen en la experiencia temporal y se pretenderá explicitar en qué consiste una complementación entre tiempo y asociación, estableciendo las consecuencias de la relación presente-pasado en la experiencia subjetiva. Junto con esto, nos dedicaremos a caracterizar con profundidad la noción de sujeto implicada en la fenomenología. Evaluaremos en qué medida la complementación entre la síntesis de asociación y la síntesis temporal permite describir las condiciones fundamentales de un sujeto concreto, esto es: de un yo como sustrato de habitualidades. Todo esto sobre la premisa de que la vida pasiva, tanto en su forma de tendencias asociativas primarias, como en el sentido de experiencia pasada sedimentada, condiciona la vida activa yoica.

En la última parte se abordarán ciertos problemas específicos que no podían ser resueltos meramente en términos estáticos y se mostrarán las posibilidades descriptivas que introduce la fenomenología genética. En el Capítulo 8 estableceremos el estado de la cuestión respecto al

abordaje de los fenómenos que no podían ser descriptos satisfactoriamente en el marco de los primeros textos sobre el tiempo. En este marco, los últimos dos capítulos trazarán posibles soluciones en términos pasivos a problemas que no podían ser resueltos tomando la síntesis temporal en el sentido puramente formal de las *Lecciones*, esto es: a cuestiones del tipo de las que habíamos planteado en el comienzo de esta Introducción. Abordaremos, por tanto, en el Capítulo 9 problemáticas relativas al recuerdo. El tema de la homogeneidad de la modificación retencional y su relación con la discrecionalidad de lo olvidado, el hecho del olvido de la primera experiencia y el *status* de la necesidad de dicho olvido y el problema del recuerdo falso y cómo la relación con los otros conforma nuestra experiencia, serán los ejes de este capítulo. A modo de profundización de esa última cuestión, el Capítulo 10 se volverá sobre la constitución del tiempo objetivo, dimensión de la temporalidad puesta entre paréntesis al comenzar las *Lecciones* y recuperada en términos intersubjetivos, en virtud de una complementación con los estudios sobre la pasividad.

PRIMERA PARTE: LA TEORÍA DEL TIEMPO EN LOS TEXTOS TEMPRANOS

CAPÍTULO 1: EL PUNTO DE PARTIDA METODOLÓGICO

I. EL PROBLEMA DE LA DESCONEXIÓN DEL TIEMPO OBJETIVO

Las *Lecciones* comienzan con dos párrafos de carácter metodológico. Estos textos constituyen prácticamente las únicas referencias explícitas al método que pueden encontrarse en la obra. En este sentido, deberían bastar para dar cuenta del *status* de la investigación de las *Lecciones*; esto es: de la posición que ocupan estos estudios sobre el tiempo en el contexto general de la fenomenología husserliana. En particular, llevar a cabo esta tarea presenta un problema: establecer qué relación tienen estos estudios con aquellos de la fenomenología de *Ideas I* y, junto con ello, con la reducción trascendental que allí se plantea. Tanto el título del primer párrafo “Desconexión del tiempo objetivo” (*Ausschaltung der objektiven Zeit*), como ciertas expresiones en términos similares a los de *Ideas*, han motivado la interpretación según la cual la desconexión planteada en las *Lecciones* es del mismo tipo que aquella que practica la fenomenología trascendental²⁴. Esto implicaría que la reducción trascendental habría sido “descubierta” por Husserl ya en 1905 y no en el curso de 1907²⁵, como es comúnmente aceptado. Sin embargo, un estudio más minucioso de la datación del texto mostraría que, si bien la mayor parte de los párrafos 1 y 2 fueron escritos en 1905, justamente los términos referidos para justificar la interpretación trascendentalista de las *Lecciones* habrían sido añadidos posteriormente²⁶. Se vuelve a plantear, así, la pregunta acerca del operar de la

24 Se expresa en este sentido, por ejemplo, Rudolf Boehm en “Die phänomenologische Reduktion” en *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl Studien, Phaenomenologica*, n° 26, La Haya, Martinus Nijhoff, 1966, 109

25 Publicados en: E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie, fünf Vorlesungen, Husserliana II*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973 y traducido al castellano por Miguel García-Baró como E. Husserl, *La idea de la fenomenología. Cinco Lecciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982. [En adelante nos referiremos a esta obra como Hua II, consignando entre paréntesis la paginación correspondiente en la edición castellana de la cual recogeremos la traducción]

26 Ver J-F, Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, París, PUF, 2005, 366-368 . Como

reducción en estos primeros textos sobre el tiempo.

Antes de abordar esta cuestión, lo cual implicará un análisis de las distintas formulaciones metodológicas de la fenomenología, desde *Investigaciones Lógicas* a *Ideas*, pasando por el curso de 1907, es necesario anticipar que nuestra lectura no se limitará a evaluar el carácter de la reducción en los textos de 1905, sino que tomará todos los escritos tempranos sobre el tiempo en su conjunto. Dado que buscamos consolidar una interpretación de la fenomenología del tiempo hasta 1917, pretendemos determinar cómo opera la reducción en estos textos como un todo. Con este fin, resulta valioso el aporte de John Brough quien divide los textos de *Husserliana X* respecto a la relación que sostienen con la reducción fenomenológica en cuatro grupos²⁷. En primer lugar, el texto N° 1 de la parte complementaria -“Cómo un proceso unitario de cambio más largo y continuo se vuelve una representación” <Intuición y re-presentación> (*Wie kommt es zur Vorstellung der Einheit einer länger fortgesetzten Änderungsverlaufs? <Anschauung und Repräsentation>*)-, datado en 1893, cuya posición teórica debe ubicarse junto a la de *Filosofía de la Aritmética* (1891). En esta etapa Husserl no ha distinguido aún entre psicología y filosofía. De hecho, denomina a su propia tarea como una génesis psicológica y se llama a sí mismo psicólogo²⁸. Esto indica, por tanto, que no hay ningún tipo de reducción en juego: no hay, por ejemplo, distinción entre lo fáctico y lo esencial y están presupuestas relaciones causales entre la conciencia y el “mundo externo”. Posiciones, todas ellas, que serán dejadas de lado al reformular, justamente, la noción de conciencia en perspectiva fenomenológica.

El segundo grupo de textos está conformado por escritos contemporáneos a las *Investigaciones*

veremos más adelante en este capítulo, si bien es posible coincidir con Lavigne en que la reducción en sentido trascendental no estaba presente aún en las *Lecciones* de 1905, creemos que hay que tomar ciertas precauciones a la hora de aceptar el planteo del autor en su conjunto. En particular, no vemos de dónde extrae él la conclusión de que en los párrafos 1 y 2 de las *Lecciones* hay ciertas frases determinadas que habrían sido escritas posteriormente (J-F Lavigne, op. cit., 366-367). Sobre todo, cuando afirma haberse basado en la edición crítica y en ésta sólo se consigna la posibilidad de que algunas páginas (1, 3, 6, 10 y 15) hayan sido mejoradas respecto de la presentación en el curso de 1904/05 (Hua X, 393-394), lo cual no se condice con las modificaciones que atribuye Lavigne. Pese a esto, tomaremos aquí por ciertas sus restricciones y buscaremos mostrar que, aún dentro de los límites que él mismo plantea, no es adecuado ser tan tajante respecto del *status* metodológico de las *Lecciones*.

27 J. B. Brough, “Translator’s Introduction”, en E. Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of internal Time* (1893-1917), Dordrecht, Kluwer, 1991, xx-xxii

28 Hua X, 140, 142, 144

Lógicas (1900-1901). Si bien no se expone en ellos una discusión acerca del método, sí son dejadas de lado las cuestiones psicológicas y se estudian los actos y sus componentes a través de los cuales se intencionan los objetos temporales. Frente a esto, en los textos del tercer grupo que son, propiamente, aquellos de las *Lecciones* de 1904-1905, Husserl continúa con la distinción entre la fenomenología y la psicología. Comienzan a plantearse, entonces, cuestiones en torno al método, aún sin estar éste consolidado. Brough afirma que la desconexión de las *Lecciones* anuncia directa y fuertemente la reducción, mostrándose, con todo, como una versión inmadura²⁹.

En último lugar, hay que referirse al cuarto grupo de textos, fechados en torno a 1909, donde la reducción opera de modo cabal. Esto se puede observar en los temas que son recuperados para el análisis fenomenológico. El tiempo objetivo, por ejemplo, que había sido “desconectado” en el primer párrafo, es ahora pasible de ser tematizado y considerado desde un punto de vista fenomenológico como el polo constituido de la relación intencional.

En lo siguiente emplearemos estos cuatro grupos de textos en el contexto de los estudios sobre el tiempo como guía para abordar distintas etapas metodológicas en el desarrollo del pensamiento husserliano. Teniendo como eje la noción de reducción, buscaremos dilucidar el modo en que esta instancia metódica es descubierta.

II. LA REDUCCIÓN Y SUS ANTECEDENTES

1. El psicologismo y las *Investigaciones Lógicas*

Husserl comenzó su camino como filósofo “buscando obtener una explicación filosófica de la matemática pura”³⁰. Los problemas de la matemática y la lógica pura lo enfrentaron, luego, a

29 J. Brough, op. cit., xxi

30 E. Husserl, *Logischen Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, *Husserliana* XVIII, Tübingen, Max Niemeyer, 1968, v. Se recoge la traducción al castellano de José Gaos y Manuel García Morente en E. Husserl *Investigaciones Lógicas*, Madrid, Revista de Occidente, 1967, 21 [De aquí en más nos referiremos a esta obra como

problemas relativos a una teoría del conocimiento. Es así como, en un primer momento -en *Filosofía de la aritmética* (1891)³¹-, consideró que la psicología era la disciplina que daría respuesta a estos problemas y se involucró, por tanto, en investigaciones psicológicas. Su idea consistía en “explicar lógicamente la ciencia dada mediante análisis psicológico”³². Estas investigaciones no lo llevaron, sin embargo, a dar respuesta a las preguntas que se había planteado. Es así que las *Investigaciones Lógicas* comienzan, justamente, con las críticas al psicologismo, sobre las cuales se formará su propia concepción de la filosofía como fenomenología pura.

Jitendra Mohanty sostiene que en los “Prolegómenos” a las *Investigaciones Lógicas* Husserl critica un tipo de psicologismo que podría ser denominado naturalista³³. Esto implica que no se opone a la psicología *per se*, sino a un cierto tipo. Podría decirse que la teoría criticada sostiene “una tesis metafísica que considera el mundo como constituido sólo por cosas individuales, las cuales son materia propia de las ciencias naturales”³⁴. Consecuentemente, “la psicología basada en esa teoría (...) emprende la tarea de investigar las relaciones causales entre contenidos mentales y entidades físicas. El psicologismo naturalista toma todas las leyes lógicas como basadas en los principios descubiertos por la psicología naturalista”³⁵. A su vez, tampoco se enfrenta Husserl a la empresa psicologista en su conjunto, sino meramente a su pretensión de fundar la lógica y la matemática. Es así que en el Capítulo 4 de los “Prolegómenos” son presentados los motivos por los cuales la psicología no puede fundar la lógica³⁶. Para esto se exponen tres características acerca de la naturaleza de la psicología y de las leyes que esta ciencia puede establecer:

Hua XVIII, consignando entre paréntesis la paginación correspondiente en la traducción]

31 E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*. Erster Band, Halle-Saale, C.E. M. Pfeffer (Robert Stricker) Verlage, 1891. Publicada posteriormente como E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten* (1890-1901), Husserliana XII, La Haya, Martinus Nijhoff, 1970.

32 Idem, 22

33 J. N. Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl. A historical Development*, New Haven, Yale University Press, 2008, 63

34 Idem, 63

35 Idem, 63

36 Hua XVIII, 60-77 (75-86)

1. Las leyes de la psicología son empíricas y, por tanto, vagas; *i. e.*: no-exactas.
2. Las leyes naturales sobre las cuales se fundan las leyes psicológicas, ni se determinan a priori, ni se demuestran con evidencia, sino por inducción y, por tanto, son probables.
3. Si el conocimiento de leyes lógicas se fundara en hechos psicológicos, las leyes lógicas deberían tener contenidos psicológicos. Esto implicaría que, por una parte, deberían ser leyes para hechos psicológicos y que, por otra, deberían suponer hechos psicológicos.

Estas tres características de las leyes psicologistas se enfrentan directamente con la naturaleza de las leyes lógicas, dado que estas son: exactas, a priori y no implican cuestiones de hecho. En términos generales es “la psicología una ciencia de hechos y, por tanto, una ciencia de experiencia”³⁷, lo cual tiene como consecuencia que no pueda dar cuenta de leyes del tipo de las de la lógica.

Además de estas razones por las cuales el psicologismo no puede fundar la lógica, es posible afirmar que, en términos generales, el psicologismo implica tres atributos a los cuales Husserl se opone: es realista, relativista y reduccionista. Por una parte, el realismo consiste en suponer la existencia de un mundo exterior e independiente del sujeto, del cual éste posee representaciones originadas causalmente. Por otra parte, el relativismo niega el carácter universal de la verdad, en la medida en que depende de las particularidades de sujetos empíricos. Por último, el reduccionismo atañe a la necesidad del psicologismo de definir un tipo de experiencia (por caso: aquellas de la lógica) en otros términos (aquí: los de la experiencia psicológica), desnaturalizando el carácter propio de cada tipo de experiencia.

Como críticas al realismo pueden leerse todas las declaraciones husserlianas en contra de la metafísica y la búsqueda de no comprometerse más que con la existencia de los contenidos

37 Hua XVIII, 60 (75)

inmanentes de la conciencias; i. e. : con las vivencias. Afirma Husserl que la fenomenología no se refiere a “las vivencias apercibidas empíricamente, como hechos reales, como vivencias de hombres o animales vivientes en el mundo aparente y dado como hecho de experiencia”³⁸. Observemos que Husserl se refiere al mundo de experiencia como un “mundo aparente”. Esto implica que no asume la existencia de un mundo exterior; supuesto del psicologismo, este tema es dejado por fuera del campo de estudio fenomenológico. Expedirse acerca de la existencia de la realidad de experiencia, “hombres o animales vivientes”, implica para Husserl adoptar supuestos metafísicos:

“La cuestión de la existencia y naturaleza del «mundo exterior» es una cuestión metafísica. La teoría del conocimiento (...) no comprende la cuestión, empíricamente planteada de si nosotros, hombres, sobre la base de los datos que de hecho tenemos, podemos alcanzar ese saber; ni menos aún comprende el problema de realizar dicho saber”³⁹

Entonces, no sólo la fenomenología, como teoría del conocimiento, no supone la existencia del mundo externo, sino que, además, no lo toma como tema de investigación, ni procura, en consecuencia, expedirse acerca de ello.

Ahora bien, la restricción que opera sobre la naturaleza de las vivencias objeto de la fenomenología entraña la explicación de la segunda característica atribuida al psicologismo: el relativismo. En la medida en que las vivencias de la psicología experimental son vivencias empíricas, se adscriben a la existencia y determinaciones de sujetos empíricos. Husserl distingue dos tipos de relativismo: un relativismo individual y un relativismo específico (es decir, un antropologismo). Critica a ambos porque implican una posición escéptica y, en términos de Husserl, una teoría escéptica es un

38 E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, *Husserliana* XIX/1, La Haya/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1984, 6. Se recoge la traducción al castellano de José Ortega y Gasset en E. Husserl *Investigaciones Lógicas*, 216 [De aquí en más nos referiremos a esta obra como Hua XIX/1, consignando entre paréntesis la paginación correspondiente de la traducción]

39 Hua XIX/1, 26 (228)

contrasentido; i.e.: ¿cómo puede establecerse una teoría que niegue las condiciones de posibilidad de toda teoría?

El relativismo individual es la versión más primitiva del relativismo y se predica de aquellas teorías que sostienen que “es verdadero para cada uno lo que *le* parece verdadero”⁴⁰; es decir que la verdad es relativa a un individuo, aquel que juzga. Esta teoría se autorefuta, en la medida en que pretende sostener una noción de verdad que atenta contra la noción misma de verdad. En este sentido, resulta imposible argumentar contra este relativista dado que niega las condiciones mismas de la argumentación: la existencia de ciertas “palancas” argumentativas que sean universalmente válidas para permitirnos llevar a cabo un intercambio racional⁴¹.

Por su parte, el relativismo específico no limita la validez a un individuo, sino a una especie: al hombre. Su tesis es que “la medida de toda humana verdad es (...) el hombre en cuanto hombre”⁴². Esta restricción a lo humano permite llamar también a este relativismo “antropologismo”. Las críticas de Husserl a esta teoría están fundadas en su definición de verdad. En la medida en que se afirma que “lo que es verdadero es absolutamente verdadero, es verdadero «en sí». La verdad es una e idéntica, sean hombres u otros seres no humanos”, cualquier intento del psicologismo relativista por restringir la verdad al dominio de lo humano resulta un contrasentido. De aquí que, que no podamos conocer la verdad que conocerían, por ejemplo, los ángeles, es una mera cuestión de hecho que no niega ni limita la verdad que conocemos.

Por último, quisiéramos señalar una tercera nota contra el psicologismo que introduce Mohanty: el reduccionismo. Si bien no hay en este caso un desarrollo explícito de los problemas que implica esta tesis, es posible sostener que Husserl y la fenomenología, en general, se oponen por principio a toda teoría que implique reducir un tipo experiencia a otro tipo de experiencia⁴³. En efecto, el psicologismo tiende a operar de este modo, lo cual impide dar cuenta de la naturaleza propia de

40 Hua XVIII, 114 (112)

41 Quizá pueda compararse esta refutación con la demostración práctica del principio de no-contradicción, dada por Aristotéles en el libro cuarto de la Metafísica.

42 Hua XVIII, 114 (112)

43 J. Mohanty, op. cit., 74-75

cada tipo de experiencia. Esto conduce a negar las características intrínsecas del fenómeno que se pretende explicar; vimos las incompatibilidades que ocasiona pretender fundar la lógica en la psicología, cuando ambas ciencias poseen distinta naturaleza (una es empírica y la otra formal). Ahora bien, en términos generales, sostiene también Mohanty, las críticas al psicologismo, lejos de consistir en meras determinaciones negativas, abren el acceso a todo un campo de entidades objetivas y actos subjetivos⁴⁴ y, de este modo, dan lugar al surgimiento de la fenomenología. Y ésta se determina, a su vez, como fundamento de la psicología y de las demás ciencias empíricas.

A diferencia del psicologismo, la fenomenología toma como objeto de estudio “las vivencias aprehensibles y analizables en la intuición con pura universalidad de esencia”⁴⁵. Es decir, excluye las determinaciones empíricas de las vivencias para concentrarse en sus notas esenciales y universalizables. A su vez, sostiene que es en la intuición donde es posible captar las vivencias en su aspecto esencial. Esto se sigue de la tesis husserliana según la cual la intuición es la fuente de la evidencia. La percepción interna sostendrá más adelante, nos brinda evidencia adecuada de su objeto; dicho en otras palabras: no podemos equivocarnos respecto a los contenidos inmanentes de nuestra conciencia. De hecho, el problema esencial de la psicología relativista es que no asume la necesidad de este *factum*. Dice Husserl: “el relativismo se halla en evidente pugna con la evidencia de la existencia inmediatamente intuitiva, esto es, con la evidencia de la «percepción interna»”⁴⁶.

La fenomenología, entonces, estudia las vivencias en su carácter esencial y universal, desligadas de toda referencia empírica y particular, y funda la validez de sus juicios en la evidencia de la intuición. Así resume Husserl el modo en que la fenomenología expone sus resultados:

“La fenomenología expresa descriptivamente, con expresión pura, en conceptos de esencia y en enunciados regulares de esencia, la esencia aprehendida directamente en la intuición esencial y las conexiones fundadas puramente en dicha esencia.

44 Idem, 75

45 Hua XIX/1, 6 (216)

46 Hua XVIII, 121 (117)

Cada uno de esos enunciados es un enunciado apriorístico, en el sentido más alto de la palabra.”⁴⁷

Se hace alusión en este párrafo al carácter descriptivo del modo de expresión fenomenológico. Esto indica que los juicios de la fenomenología no se obtienen de un modo explicativo-causal, a partir de la observación de eventos en el mundo exterior (como hacen las ciencias de hechos); sino que son resultado de la descripción de las notas esenciales de las vivencias que se dan de modo evidente a la intuición. Los enunciados así obtenidos superan, por tanto, los límites empíricos que poseían aquellos de las ciencias fácticas y tienen validez apriorística. De esto se sigue una conclusión que formulamos más arriba y es que la fenomenología por ser pura -independiente de la experiencia- puede fundamentar tanto la lógica pura, como las ciencias empíricas.

Decíamos, también, que las críticas al psicologismo abren, en cierto modo, el campo de estudio fenomenológico. Y esto quizá se pueda entender mejor ahora. Las críticas al psicologismo sirven para determinar el carácter puro que requiere una investigación que pretende dar cuenta del fundamento de la lógica. En este sentido, estas críticas posibilitan trazar ese límite que deja a lo fáctico de lado y propone buscar en las vivencias aquello que tienen de puro. Las mismas vivencias que le impedían a los psicólogos establecer leyes universales son, a partir del cambio de perspectiva fenomenológico, aquello que permite acceder a contenidos universales. Este cambio de dirección de la mirada se lee también -y esto será clave en las modificaciones que llevará a cabo la fenomenología a partir de 1907- como un cambio de actitud: de una actitud natural⁴⁸ que toma la vivencia en su sentido empírico, hacia la actitud fenomenológica que recupera la vivencia en un sentido puro. En cierto sentido, el objeto es el mismo, pero, a la vez, completamente diferente. Hay una modificación de la noción de objeto, donde lo mentado por los actos es estudiado dentro de los límites de su darse intencional, i. e.: como mentado. En este sentido, ninguna trascendencia “se

47 Hua XIX/1, 6 (216)

48 Hua XIX/1, 11-12 (219)

cuela” en el análisis fenomenológico que “no contiene (...) la menor afirmación sobre existencias reales”⁴⁹ y posibilita una disciplina donde no hay supuestos metafísicos.

Un problema que presenta esta fenomenología “sin supuestos” tiene que ver con “algo antinatural” que entraña su método: la reflexión. El procedimiento reflexivo hace que el tema de estudio no sea un objeto trascendente, sino el mismo acto -en tanto tal, inmanente a la conciencia- que se pone como objeto. Este poner como objeto el acto es, señala Husserl, un procedimiento “antinatural”⁵⁰. De ahí, la dificultad que implica mantenerse en esta actitud fenomenológica y no recaer en análisis psicologistas.

En resumen, la posición metodológica de las *Investigaciones Lógicas* consiste en describir aquellas notas de las vivencias que se den de modo evidente a la intuición, dejando de lado todo aspecto empírico y trascendente. Esto permite afirmar que la fenomenología es pura. A su vez, implica este estudio una reflexión, en la medida en que las vivencias -es decir: los actos- son puestas como objeto. Por su parte, lo mentado por los actos -los objetos en sentido propio- es investigados en los límites de su aparecer; esto es: como mención, sin afirmar ninguna existencia trascendente y, por tanto, librando a la fenomenología de toda asunción de entidades metafísicas. En este marco podemos entender qué significa la afirmación husserliana de “retroceder a las cosas mismas”⁵¹: tomar como objeto todo aspecto puro de la vivencia dado con evidencia a la intuición. Y ese es el proyecto metodológico hacia 1901

2. *Status* de la investigación de las *Lecciones*

Determinado el estado de la fenomenología en 1901: ¿es ahora posible atribuirle a las *Lecciones* el tipo de enfoque de las *Investigaciones Lógicas*? Ya señalamos que la desconexión allí planteada no

49 Hua XIX/1, 27-28 (229)

50 Hua XIX/1, 13 (221)

51 Hua XIX/1, 10 (218)

se homologa fácilmente con la reducción tal cual es formulada hacia 1907. Lo cual no responde, con todo, cuál es el abordaje metodológico que opera en 1905. Frente a este problema, sostiene Jean-François Lavigne que las *Lecciones* se encuentran aún dentro de un contexto que da en llamar “inmanentista” y que se define en 1903 a partir de la recensión de Elsenhans. En ese texto encuentra este autor la primera referencia a la reducción que le permite a Husserl romper definitivamente con el psicologismo. Recordemos que las críticas a la psicología se limitaban a su empeño en fundar la lógica. La fenomenología es todavía en 1901 psicología descriptiva.

Ahora bien, a criterio de Lavigne las *Investigaciones Lógicas* conducen a una crisis metodológica que comienza a resolverse alrededor de 1903. Si bien no acordamos con la tesis discontinuista⁵² que busca defender respecto al desarrollo del pensamiento husserliano, creemos que es interesante traer la reconstrucción de la noción de reducción que lleva a cabo, dada la exhaustividad y el carácter profuso de su trabajo, fundamentalmente a la hora de aclarar cuál es el estado de la cuestión respecto a la reducción en la época de las *Lecciones*.

Lavigne destaca dos giros en los que se inauguran dos conceptos de reducción fenomenológica⁵³. El primero se produce en el curso de 1902/03, en el que Husserl separa el análisis fenomenológico de la realidad empírica del yo y de la realidad de los objetos trascendentes. La trascendencia es excluida y no hay una consideración fenomenológica de un objeto, de modo que la reducción fenomenológica tiene un carácter negativo. El segundo giro se produce cuando la descripción fenomenológica deja de ser exclusivamente noética y Husserl inicia la consideración fenomenológica del cogitatum, es decir, introduce el objeto trascendente en la esfera de la inmanencia fenomenológica. Se produce entonces la transcendentalización de la reducción. Este giro se insinúa en agosto de 1905⁵⁴ y se manifiesta en el curso de 1906/07⁵⁵ en el que Husserl

52 Fundamentalmente nos cuesta aceptar la tesis de Lavigne según la cual la fenomenología de las *Investigaciones Lógicas*, y hasta el curso “*Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*” de 1906-1907 con la reducción fenomenológica, consiste en un estudio “psicológico-empírico”. Cfr., J. F. Lavigne, op. cit, 147.

53 Idem, 721

54 Cfr. Hua X, 237-253

55 E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*. Vorlesungen 1906/07, Husserliana XXIV, La Haya, Martinus Nijhoff, 1985. De aquí en adelante Hua XXIV

expone por primera vez en público el método de la epojé o reducción fenomenológica. Lo presenta como una toma de posición escéptica, no dogmática sino crítica, que no admite nada previamente dado, y que, por tanto, implica una “suspensión del juicio” respecto de nuestro conocimiento natural o ingenuo. Porque no se debe confundir la teoría del conocimiento con la psicología o la metafísica. Nada puede ser presupuesto como premisa respecto del ser o no-ser, y, por consiguiente, queda en suspenso que haya un mundo y cosas “fuera de mí”⁵⁶. La existencia de un mundo exterior que se nos aparece de un modo sensible, y todas las construcciones de la ciencia, deben ser puestas “fuera de acción” a fin de “limitar nuestra investigación a lo que es dado y mentado en el ‘fenómeno’”⁵⁷. Con esto Husserl abre un nuevo campo de investigación en el cual no se da ningún dato trascendente sino solo el “puro fenómeno del darse”⁵⁸. Puesto que se ha excluido expresamente todo sentido natural o psicológico respecto de la propia existencia, y toda consideración de las cosas como hechos o sucesos de la naturaleza, nos encontramos con puros fenómenos en una conciencia pura. La fenomenología es presentada como “*la ciencia universal de la conciencia pura*”, es decir, una disciplina que tiene como tarea “*analizar [...] los fenómenos puros*”⁵⁹. Husserl aclara que ella debe poner de manifiesto los diversos tipos de conciencia y la “objetividad correlativa *en la medida en que y en el modo en que es consciente en una conciencia de tal índole*”⁶⁰. Lo cual significa estudiar la percepción, la fantasía o el juicio con sus respectivos correlatos, y las diferencias que se presentan en cada caso. Aun si se ha dejado en suspenso el ser o no-ser de las trascendencias, algo se da en los actos y por ende es posible estudiar “*la objetividad, así como se exhibe efectivamente y efectivamente es mentada en ellos*”⁶¹.

En relación con el primer giro marcado por Lavigne, entonces, es necesario hacer referencia al texto de 1903. Entre 1897 y 1904 Husserl publicó en el *Archivo para la filosofía sistemática (Archiv für*

56 Hua XXIV, 187

57 Hua XXIV, 232

58 Hua XXIV, 215

59 Hua XXIV, 219

60 Hua XXIV, 232

61 Hua XXIV, 233

systematische Philosophie) a pedido de Paul Natorp, director de la publicación, seis estudios de textos alemanes sobre lógica, entre ellos la reseña del artículo de Theodore Elsenhans⁶². La importancia de este escrito radica en que se afirma en él por primera vez la crítica a la psicología descriptiva sostenida en las *Investigaciones Lógicas*. Señala Lavigne que en esta reseña: “Husserl identifica la psicología *en general* como fundada, del mismo modo que toda ciencia de la naturaleza, sobre la presuposición de la representación del mundo y de su realidad empírico fáctica”⁶³. Estaría asumiendo Husserl, por tanto, que el abordaje de 1901 era dependiente aún de cuestiones metafísicas. En este sentido, a partir de 1903, la crítica del conocimiento que emprende la fenomenología abandona definitivamente los presupuestos de la psicología descriptiva:

“...la presuposición de la representación del mundo, como sistema de objetos tipológicamente determinados (cosas, cuerpos vivientes, conciencias, los otros y yo) y unidos por relaciones espacio-temporales; y la presuposición de la realidad como modo de ser del individuo empírico”⁶⁴.

En términos metodológicos la práctica propuesta no es estrictamente una reducción, sino una mera exclusión que permite delimitar el objeto de estudio fenomenológico. Esto es: una limitación de la investigación a “lo dado estrictamente”⁶⁵, que plantea la necesidad de “abstenerse de toda presuposición que sobrepase el contenido de lo dado”.⁶⁶La vivencia en su aspecto puro resulta, entonces, lo único verdaderamente dado y, con esto, toda trascendencia es suprimida de la investigación. Afirma Lavigne: “*La reducción restrictiva de la fenomenología de 1903 es la limitación de la donación fenomenológica al mero dominio de la inmanencia real*”⁶⁷. Y lo real, debemos agregar, es lo único dado a la evidencia de la percepción adecuada: la vivencia abstraída

62 Crf. J-F, Lavigne, op. cit., 149 y nota.

63 Idem, 168 [La cursiva es del autor]

64 Idem, 169-170 [La cursiva es del autor]

65 Idem 172

66 Idem 173

67 Idem 175 [La cursiva es del autor]

de toda implicancia empírica. En este sentido se define a esta fenomenología, resultado de la crítica a la psicología descriptiva, como “*fenomenología inmanentista* (...) para marcar el carácter restrictivo de su comprensión de la donación fenomenológica”⁶⁸.

Como podemos fácilmente observar, el objeto de la fenomenología es el mismo que habíamos señalado como propio de las *Investigaciones Lógicas*: la vivencia en su aspecto dado efectivamente. La única modificación que se agrega, según Lavigne, es el hecho de que no está presupuesta la vivencia en un sentido psico-físico. Pero, según desarrollamos en la sección anterior Husserl ya se había expresado en las *Investigaciones* en contra de la asunción de supuestos metafísicos, aludiendo entre ellos la existencia de realidades trascendentes o entidades empíricas. Con todo, un análisis más minucioso de las fuentes permite advertir que esas referencias husserlianas no pertenecen a la primera edición de 1901, sino que fueron agregadas posteriormente en 1913. Esto es: luego de publicar el primer volumen de *Ideas* se vuelven a publicar las *Investigaciones* y Husserl decide introducir en ellas ciertas modificaciones, acordes a los resultados de sus estudios posteriores.

Por una parte, esto implica que la posición antimetafísica no estaba aún consolidada en 1901. Pero, por otra parte, significa, también, que el propio Husserl considera que el trabajo de esa época puede ser compatible con los estudios trascendentales. En lo que concierne a nuestra Investigación el desarrollo del pensamiento husserliano hacia 1903 permite conformar una idea de aquello en que consistía la fenomenología a la hora de las *Lecciones*. Es posible afirmar, entonces, que ya había sido planteada una primera noción de reducción, al menos en el sentido restrictivo de la recensión de Elsenhans. Lo que resta determinar es si es posible sostener que los estudios de 1905 son acordes a lo denominado “fenomenología inmanentista”.

Mientras que si nos atenemos a las precisiones metodológicas, parece posible coincidir con Lavigne en que las *Lecciones* se ciñen a la reducción restrictiva de 1903; al indagar en el contenido de las descripciones husserlianas aparecen indicios de que la nueva investigación remonta a la

68 Idem, 176 [La cursiva es del autor]

fenomenología por sobre los límites fijados por tal reducción. En este sentido, resulta sugerente la afirmación de Jocelyn Benoist:

“...si suscribo al juicio de Jean-François Lavigne (...) respecto al carácter todavía no trascendental de la perspectiva de las *Lecciones* de 1905 (la reducción que opera allí no es ciertamente la reducción trascendental, sino aquello que Lavigne llamará, justamente creo, «reducción inmanentista»), pienso, sin embargo, que subestima el rol jugado por el problema *específico* de la constitución del tiempo en la conversión de Husserl al idealismo trascendental.”⁶⁹

En términos de Benoist, vemos, el problema del tiempo juega un rol “específico” en el pasaje a la fenomenología trascendental. Aunque, lamentablemente, no abunda en el desarrollo de esta idea, nos parece interesante poder relacionarla con nuestra propia tesis respecto a la cuestión; i. e. : que el estudio sobre el tiempo enfrenta a la fenomenología con su propio método. Planteada la situación, desplegaremos en lo siguiente ambas caras del problema. En primer lugar, cuáles son propiamente las referencias metodológicas de 1905 y, luego, cuáles son los indicios de que esa fenomenología es “algo más” que una propuesta restrictiva.

Como ya señalamos, las *Lecciones* comienzan con dos párrafos de corte metodológico: “Desconexión del tiempo objetivo” y “La pregunta por el «origen del tiempo»”, ambos datados en 1905. Lo primero que llama la atención de estos textos es el título del primer párrafo y sobre todo el término “desconexión” (*Ausschaltung*) que parecería ser equivalente a la puesta entre paréntesis propia de la reducción trascendental, dando la pauta, quizá, de que el tiempo objetivo podría ser luego recuperado en perspectiva fenomenológica. A pesar de lo sugerente de este indicio, debemos dejarlo de lado. Recordemos que los títulos de *todos* los párrafos de las *Lecciones* son posteriores

69 J. Benoist (ed.), *La conscience du temps. Autour de Leçons sur le temps de Husserl*, París, Vrin, 2008, 27-28, nota 2.

a 1905, dado que fueron introducidos por Edith Stein en 1917.

Si nos concentramos en el cuerpo del texto, lo primero que se presenta es una formulación acerca del tipo de estudio que se llevará a cabo:

“Nuestro propósito es un análisis fenomenológico de la conciencia del tiempo. Como todo análisis de esta índole, ello implica la completa exclusión de cualesquiera asunciones, estipulaciones y convicciones a propósito del tiempo objetivo -exclusión de todos los presupuestos trascendentes acerca de lo que existe -(...) De igual modo que la cosa real efectiva y el mundo real efectivo no son dato fenomenológico ninguno, tampoco lo es el tiempo del mundo, el tiempo real, el tiempo de la naturaleza en el sentido de la ciencia natural y también de la psicología como ciencia natural de lo anímico.”⁷⁰

La palabra clave para determinar en esta cita cuál es el carácter de la investigación fenomenológica que se plantea es “exclusión” (*Ausschluß*). La fenomenología prohíbe la asunción de entidades trascendentes; toda afirmación de existencia respecto a lo trascendente es excluida. Como luego agrega, los datos del mundo no son *dato* fenomenológico, no están presupuestos como dados para esta investigación. Sin embargo, esto no implica que no sean *tema* fenomenológico: podemos negar que lo trascendente esté dado realmente pero podemos, también, estudiarlo desde un punto de vista fenomenológico. Esto será, justamente, lo que hará la fenomenología trascendental, recuperando al objeto como el correlato constituido de la intencionalidad. Habría que distinguir, entonces, entre aquello que es dato fenomenológico, de aquello que es dato del mundo y no puede ser objeto de estudio de la fenomenología. En esta primera instancia Husserl excluye todo supuesto trascendente y determina, con ello, que el “dato absoluto” para el estudio del tiempo es la duración, el tiempo inmanente. Si bien este será el punto de partida, el dominio de la fenomenología del tiempo no está

70 Hua X, 4 (26)

aún explicitado completamente.

El §1 continúa con una comparación del tiempo con el espacio y allí otra palabra capta nuestra atención. Husserl afirma: “Quizá resulte aun más claro lo que significa la desconexión del tiempo objetivo si trazamos un paralelismo con el espacio”⁷¹. Nuevamente el término “desconexión” nos conduce al contexto de *Ideas I*. Pero sigamos con la cita, a ver si aclaramos qué significa esta desconexión: “Si abstraemos de toda interpretación trascendente y reducimos el fenómeno perceptivo a los contenidos primarios dados...”⁷². El procedimiento metodológico consiste según esta especificación en una abstracción, o exclusión, de lo trascendente y una reducción, o limitación, a lo dado, es decir: a los contenidos inmanentes. En este sentido, tampoco la desconexión se equipara con la reducción trascendental, en la medida en que el método empleado resulta ser una mera restricción del dato fenomenológico a la inmanencia. Así, la trascendencia parece sólo ser dejada de lado, sin plantearse ninguna instancia de recuperación, como veremos que ocurre ya sí hacia 1907.

Por un lado, queda determinado, entonces, que las vivencias representan lo que la fenomenología toma como dato; lo único dado por supuesto al comenzar la investigación. Esta elección se funda, al igual que en las *Investigaciones Lógicas*, en la evidencia de la donación inmanente. Por otro lado, no resulta tan obvio saber cuál es el *status* atribuido a lo trascendente. En principio, decíamos, se lo excluye de la investigación. Dado que no tenemos el mismo tipo de evidencia respecto a lo trascendente, adjudicarle realidad sería asumir presupuestos metafísicos con los cuales Husserl no está dispuesto a comprometerse. Así:

“Datos fenomenológicos son las aprehensiones de tiempo, las vivencias en que lo temporal objetivo aparece (...) Por análisis fenomenológico no cabe hallar el más mínimo rastro de tiempo objetivo. El «campo temporal originario» no es

71 Hua X, 5 (27)

72 Hua X, 5 (27)

precisamente un fragmento del tiempo objetivo; el ahora vivido no es tomado en sí mismo, un punto del tiempo objetivo, etc. Espacio objetivo, tiempo objetivo, y con ellos el mundo objetivo de las cosas y de los sucesos reales, son sin excepción trascendencias (...) Nada de todo ello son vivencias. Y las conexiones de orden que como genuinas inmanencias cabe descubrir en las vivencias no se dejan sorprender en el orden empírico, objetivo; no encajan en él.”⁷³

“Desconectado” el tiempo objetivo, las relaciones temporales que se descubren fenomenológicamente no se corresponden con aquellas del tiempo de lo empírico mundano, sino que constituyen órdenes de conexión puramente inmanentes. Cualquier relación con la trascendencia parece estar excluida. Sin embargo, al continuar la descripción de las vivencias, algunas alusiones respecto a la relación que establecen con lo objetivo podrían anticipar la relación de constitución propia de la intencionalidad post-giro trascendental.

Frente a la necesidad de distinguir entre el tiempo sentido y el tiempo percibido, distinción que se centra en el carácter pre-objetivo del dato de sensación, se sostiene que a través de la sensación se expone un aspecto del objeto. Esto es, la sensación de color rojo presenta el color rojo de un objeto. El tiempo que analizamos es, obviamente, aquel de la sensación: el tiempo sentido y no el tiempo percibido. Es en este punto donde Husserl parece dar un paso más al afirmar que es a través del dato fenomenológico que “se constituye la referencia al tiempo objetivo”⁷⁴. Lo cual podría leerse como una anticipación de la relación de constitución entre la inmanencia y la trascendencia, propia de la filosofía trascendental. El estudio fenomenológico no se limita a estudiar una inmanencia abstraída de toda trascendencia, sino que establece un vínculo entre la trascendencia y la inmanencia, en el cual las vivencias llevan el rol protagónico. Lo objetivo no es presupuesto, pero las vivencias “mientan” datos objetivos. Y más aún, la interacción entre los datos de sensación y las

73 Hua X, 6 (27-28)

74 Hua X, 7 (29)

aprehensiones constituye “al tiempo uno e infinito en que todas las cosas y acontecimientos (...) tienen sus determinados lugares en el tiempo, que son determinables por medio del cronómetro”⁷⁵. En este sentido es posible afirmar que los fenómenos inmanentes constituyen las condiciones de lo objetivo: “El contenido «vivido» es objetivado, con lo que el objeto, a partir del material de los contenidos vividos se constituye según el modo de la aprehensión (...) En esclarecer por completo esta constitución y en alcanzar clara comprensión de ello consiste la fenomenología del conocimiento”⁷⁶. Ahora bien: ¿esta referencia a la relación de constitución como origen de la objetividad a partir de procesos inmanentes no anticipa la relación de fundamentación propia del período trascendental de la fenomenología? Y entonces: ¿es posible sostener sin más que en las *Lecciones* de 1905 opera una idea de reducción restrictivo-inmanentista?

El primer interrogante parece estar respondido con el análisis de los textos que acabamos de realizar. Hablar de constitución implica sostener que la inmanencia constituye la trascendencia. En este sentido, la trascendencia no es meramente excluida de la investigación fenomenológica, sino que representa un polo de la relación intencional (el polo constituido). Por tanto, es un error equiparar los estudios de 1905 con aquellos de Elsenhans. Esto no implica, con todo, que sea posible hablar de la reducción de las *Lecciones* como la reducción trascendental. Si bien, la relación de fundamentación está planteada, sus términos no se encuentran aún explicitados en detalle. Entonces, ni el método está todavía planteado con claridad -y en este sentido Brough se refiere a esta formulación de la epojé como una “versión inmadura”⁷⁷- ni los temas son abordados exactamente del mismo modo que a partir de 1907. Con todo, entendemos que también aquí está presupuesta, en el intento de compaginar textos de distintos años, la idea husserliana de que las instancias anteriores de su pensamiento son compatibles con los criterios de la fenomenología trascendental.

75 Hua X, 7 (29)

76 Hua X, 8 (30)

77 Ver Introducción

En síntesis, la reducción trascendental posee las siguientes tres condiciones:

1. Separar un plano de inmanencia de uno de trascendencia
2. Establecer como punto de partida el plano inmanente
3. Determinar una relación de fundamentación entre ambos planos, según la cual la inmanencia constituye la trascendencia.

Creemos haber explicado como, hacia 1905, las condiciones 1 y 2 ya se habían cumplido, mientras que la 3, recién aparecía esbozada. En lo siguiente mostraremos cómo la tercera condición representa la clave del pasaje a la fenomenología trascendental.

III. LA REDUCCIÓN TRASCENDENTAL

1. Hacia el giro trascendental: La reducción en el curso de 1907

Del 26 de abril al 2 de mayo de 1907 Husserl dicta en Gotinga un curso compuesto por cinco lecciones, dirigido a un grupo reducido de estudiantes. Es conveniente caracterizar estas lecciones a partir del contexto del devenir filosófico del autor. Como señala Walter Biemel, editor alemán de la obra, en esta época Husserl se encontraba en una situación de “profunda crisis”⁷⁸. No sólo había sufrido el “desprecio de los colegas” al no obtener el cargo de Profesor Ordinario de Filosofía en la Universidad de Gotinga; sino que también estaba poniendo en cuestión sus propias concepciones filosóficas. Con cierto dramatismo, añade Biemel que incluso “ponía en tela de juicio su existencia

78 Hua II, vii (13)

como filósofo”⁷⁹. El problema del tiempo, al que se había enfrentado en las *Lecciones* de 1905, lo había confrontado en cierta medida con los límites del método fenomenológico, tal cual había sido caracterizado hasta entonces. Señala Dorion Cairns que: “Husserl dice que en la época de las *Lecciones* de 1905 él no había dado todavía con la reducción fenomenológica, sino que esas *Lecciones* lo urgieron a pensar en la reducción fenomenológica”⁸⁰. Es así como meses después, en los llamados Manuscritos de Seefeld⁸¹, aparece una nueva descripción de la reducción que, si bien no posee aún las características propias de la reducción trascendental, puede verse como un avance concreto en esa dirección. En efecto, podía leerse la siguiente inscripción de Husserl al frente de estos Manuscritos, como una reflexión posterior a la escritura de los mismos: “Nota histórica: ya había encontrado el concepto y uso correcto de la 'reducción fenomenológica' en las páginas de Seefeld de 1905”^{82 83}. También, en declaraciones posteriores, considerará que en 1905 él ya había dado con el método de la epojé. Dice en la *Crisis*: “Así es que sólo cuatro años después de concluir las *Investigaciones Lógicas*, se llega a la expresa y todavía imperfecta autoconciencia del método”⁸⁴.

Con todo, es recién en este curso de 1907 donde la reducción es desarrollada en un modo que debemos calificar ahora como “maduro”. Resulta valioso recuperar lo expuesto en estas lecciones, dada la claridad con la que allí se expresa, tanto sobre cuál es el lugar que ocupa la fenomenología

79 Hua II, vii (13)

80 Cit. J-F, Lavigne, op cit., 114, nota 4.

81 Los “Manuscritos de Seefeld sobre la individuación” se encuentran publicados en Hua X, 237-268. Sólo parte del primer texto de esta sección, el texto N° 35, fue escrito en 1905, los demás son posteriores a 1909 e, incluso, han sido datados en 1917, época en la cual Husserl se encontraba corrigiendo la versión de Stein y comenzaba a pensar los temas de la fenomenología genética.

82 Hua X, 237, nota 1.

83 “Esta nota por sí sola es difícil de datar. No debo explicar que reflexión la motivaría. Sólo quiero observar que Husserl encontraba, así, en una fecha certera un concepto y uso explícitamente correctos de la reducción fenomenológica, para el cual éste se reducía sólo a las existencias reales de la conciencia; de este modo, entonces, está todavía en la forma originaria de las *Lecciones* sobre el tiempo y en los mencionados Manuscritos posteriores”. Rudolf Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie, Phaenomenologica* 26, La Haya, Martinus Nijhoff, 1968, 126.

84 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Husserliana* VI, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976, 246. Recogemos la traducción al castellano de Julia Iribarne en E. Husserl, *La crisis de la ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, 280. En adelante nos referiremos a esta obra como Hua VI, consignando entre paréntesis la paginación en castellano.

en el contexto más amplio de la filosofía en general, como acerca de en qué medida su método es determinante para abordar cualquier investigación de índole filosófica. Y, aunque dicha claridad legitime *per se* una reconstrucción precisa de la teoría enunciada, nuestro objetivo es aquí determinar cuáles son los avances metódicos que se explicitan en 1907.

En *La idea de la fenomenología*, título bajo el cual se publica el curso de 1907, Husserl afirma que el problema filosófico fundamental debe ser formulado del siguiente modo: “¿cómo puede el conocimiento estar cierto de su adecuación a los objetos conocidos? ¿Cómo puede trascenderse y alcanzarse fidedígnamente los objetos?”⁸⁵. Así, la preocupación filosófica es, en términos husserlianos, la de la posibilidad de una correspondencia entre las vivencias y sus correlatos trascendentes. Esta correspondencia debe exceder los límites de un relativismo individual, mientras que sus juicios no deben limitarse a la provisoriedad de las ficciones del empirismo humeano. Este problema es *el* enigma propio de la actitud filosófica. La actitud filosófica es, por tanto, aquella que se pregunta por el problema del conocimiento y busca establecer cuáles son las condiciones de un conocimiento universal que trate sobre el mundo real efectivo. Esto implica una resistencia a la solución kantiana que limita el conocimiento a un ámbito fenoménico; la distinción entre lo fenoménico y lo nouménico debe ser superada por la filosofía. Ahora bien: ¿cómo se responde al enigma de la filosofía?

Como era de imaginar, la clave de la respuesta a esta pregunta se encuentra en la definición de la fenomenología, una disciplina poseedora de un “punto de partida y un método enteramente nuevos”⁸⁶. Afirma Husserl que: “«Fenomenología» designa una ciencia, un nexo de disciplinas científicas. Pero, a un tiempo, y ante todo, «fenomenología» designa un método y una actitud intelectual: la *actitud intelectual* específicamente filosófica; el método específicamente filosófico”⁸⁷. Tenemos, pues, a la hora de definir la fenomenología una actitud y un método que,

85 Hua II, 20 (29)

86 Hua II, 23 (33)

87 Hua II, 23 (33)

podemos anticipar, mantienen entre sí un vínculo indisoluble. Ya que será, justamente, la puesta en práctica del método la que pondrá en marcha la actitud propiamente filosófica. Pero: ¿cómo es esto? El método, la reducción fenomenológica, -“cuya esencia metódica estudiaremos aquí por primera vez”⁸⁸, nos dice Husserl cortando con las especulaciones sobre la datación de la reducción- es lo que permite acceder a un dominio de investigación filosófica. Esto es así, dado que la actitud filosófica es el resultado de la puesta entre paréntesis de la tesis de la actitud natural: i. e.: de la perspectiva según la cual tomamos el mundo como existente ahí para nosotros. La actitud natural implica un dirigirse al mundo que considera que el mundo está dado sin más, que cree en la existencia efectiva del mundo. Por eso, decíamos, la actitud filosófica se vincula estrechamente al método fenomenológico. En la medida en que la reducción desconecta el carácter de realidad de lo trascendente, nos coloca en la actitud propia de la filosofía. A la filosofía no le importa si el mundo efectivamente existe o no, su pretensión es determinar cuáles son las relaciones de esencia que se establecen entre los actos y los objetos y, en particular, cuál es la legitimidad posible de un juicio acerca del mundo. En este sentido, afirma Husserl: “el enigma de la teoría del conocimiento es la trascendencia en su posibilidad, no cuenta con su realidad efectiva”. Justamente, en esto consiste la epojé, en posicionarnos frente a lo trascendente, sin expedirnos respecto a su carácter de existencia. La clave para resolver el enigma puede entenderse a partir de la resignificación de las nociones de trascendencia e inmanencia y de las relaciones que entre sí sostienen. El problema sigue siendo, como desde las *Investigaciones Lógicas*, el problema de la evidencia.

Hay dos modos de caracterizar la inmanencia y la trascendencia⁸⁹. Por un lado, se puede definir lo inmanente como aquello que está de modo ingrediente en la conciencia. En contraposición, lo trascendente es, entonces, aquello que no se encuentra *en* la conciencia. Por otro lado, se puede distinguir la inmanencia de la trascendencia por su carácter de evidencia. Evidente es aquello que se nos da de forma inmediata a la intuición. En principio, evidente es la percepción, pero también

88 Hua II, 44 (54)

89 Hua II, 35 (45)

tenemos evidencia de los demás tipos de actos (rememoración, expectativa, fantasía). En términos generales, el carácter de evidente se le aplica a todas nuestras *cogitationes*. Si tomamos a las *cogitationes* en un sentido puro -esto es: reducidas de toda dependencia empírica-, podemos afirmar que se encuentran “aseguradas gnoseológicamente”⁹⁰ y constituyen una “esfera de *datos inmanentes absolutos*”⁹¹. La cuestión es, entonces, cuál es la evidencia de lo trascendente. En las *Investigaciones*, lo trascendente era dejado de lado, aquí, sin embargo, se habla de la necesidad de poder tener un discurso sobre la trascendencia.

Las *cogitationes*, datos absolutos, mientan objetos del mundo, “se refieren intencionalmente a una realidad efectiva objetiva”⁹². A través de las vivencias los objetos se nos aparecen, se nos dan de modo intencional. Esto no implica que tengamos objetos en nuestra conciencia; el carácter intencional de los objetos mentados habla de su trascendencia. En este sentido, lo trascendente no se encuentra de modo ingrediente en la conciencia, sino que está mentado por los datos inmanentes. Esto es: “A las vivencias les pertenece el referirse a un objeto, aunque no el objeto en sí mismo”⁹³. La relación entre la inmanencia y la trascendencia se explicita en estas caracterizaciones. Reducir la investigación fenomenológica a lo puro, desconectar el carácter de existencia de los hechos del mundo, no implica la imposibilidad de describir el mundo. El mundo tiene un darse intencional que se descubre a través de un análisis de las *cogitationes*. Sostiene Husserl que: “La reducción fenomenológica no significa la limitación de la investigación a la esfera de la inmanencia ingrediente (...); no significa en modo alguno la limitación de la esfera de la *cogitatio*, sino la restricción a la esfera *de lo que se da puramente en sí mismo*”⁹⁴. La noción de inmanencia que interesa no es, entonces, aquella de la existencia en la conciencia, sino la relativa a la noción de evidencia. Lo inmanente es evidente y lo trascendente es aquello a lo que lo inmanente refiere. De algún modo la evidencia de lo inmanente y su carácter intencional debe poder legitimar un discurso

90 Hua II, 43 (53)

91 Hua II, 43 (53) [La cursiva es del autor]

92 Hua II, 45 (56)

93 Hua II, 55 (67)

94 Hua II, 60-61, (74-75) [La cursiva es del autor]

de lo trascendente.

La relación que sostienen inmanencia y trascendencia no es la de la simple mención. No sólo las vivencias refieren a los objetos del mundo, sino que también los constituyen. Este rol constitutivo de la conciencia es el núcleo de la transformación que se produce en el pasaje a la fenomenología trascendental y es el descubrimiento que nos permite poder efectuar descripciones acerca de lo trascendente. Es decir: ¿cómo queda legitimado un discurso acerca del mundo exterior? En la medida en que el mundo exterior se manifiesta en la inmanencia y ésta, a su vez, lo constituye.

Si bien la trascendencia habla de un más allá de la conciencia, este exceso no puede entenderse en un sentido cognoscitivo. Como señalábamos más arriba, no hay aquí un más allá del fenómeno. El fenómeno y la cosa en sí coinciden, en la medida en que lo que se muestra se muestra como lo que es en sí mismo. Afirma Husserl: “Y las cosas, que no son los actos del pensamiento, están, sin embargo, constituidas en ellos, vienen en ellos a estar dadas; y, por esencia, solamente así constituidas se muestran como lo que son”.⁹⁵ El conocimiento, entonces, no tiene una imposibilidad esencial, en el sentido de algo que sea imposible de conocer a priori como la cosa en sí. Los únicos límites del conocimiento son límites fácticos que dependen de la posibilidad humana de conocer un mundo que se le revela como ilimitado. Según esto, la cosa en sí no será en este caso incognoscible sino infinita. Pero de este tema no se ocupa Husserl aún 1907, sino que es tematizado en el contexto de *Ideas I*, donde el giro trascendental se hace evidente de una vez.

En lo sucesivo profundizaremos en algunas cuestiones relativas a la reducción que aparecen en *Ideas* y se relacionan con el tratamiento del tiempo en las *Lecciones*. En particular, el viraje trascendental conlleva un cambio esencial a la hora de concebir el sujeto, tema que aparece fuerte, aunque marginalmente, en el contexto de la fenomenología del tiempo.

95 Hua II, 72 (85)

2. Ideas I: correlación intencional y constitución

Afirma Husserl que en la actitud natural (es decir: al comenzar la investigación): “Soy consciente de un mundo extendido sin fin en el espacio y que deviene y ha devenido sin fin en el tiempo. Soy consciente de él, quiere decir ante todo: lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimento”⁹⁶. Inmediata e intuitivamente se me dan también los otros hombres, los animales y todo aquello que me rodea. La cuestión es en qué medida esto que se da en la actitud natural se transforma con la reducción y puede ser considerado desde un punto de vista fenomenológico. El mismo mundo, las mismas personas, los mismos animales y los mismos objetos que me acompañan en la actitud natural pueden estar conmigo en perspectiva trascendental. La diferencia es una cuestión de posición, del lugar donde yo como sujeto me paro respecto al mundo. Y en eso consiste la reducción fenomenológico-trascendental: el sujeto se descubre como constituyente del mundo que lo rodea; el mismo mundo de la actitud natural, pero tomado en otro sentido.

La epojé -término con el cual se refiere Husserl al primer paso del método fenomenológico- consiste en una puesta entre paréntesis (*Einklammerung*) o una desconexión (*Ausschaltung*) que se puede asociar con el intento cartesiano de duda universal. Es tanto un instrumento metódico, como un acto de absoluta libertad. Esto es, como sujetos de la actitud natural somos libres de poner en práctica la epojé y “desconectar” la tesis de la actitud natural, según la cual el mundo está dado ahí siempre para nosotros. La tesis, esta creencia respecto de la existencia y carácter del mundo, es aquello que queda por fuera a la hora de tomar una posición fenomenológica. Lo que se modifica no es, entonces, nuestra convicción acerca de la existencia del mundo -el mundo sigue siendo una realidad que está ahí enfrente a nosotros- sino nuestra relación con dicha convicción: no la tenemos

96 E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, Husserliana III/1*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976, 56. Se recoge la traducción castellana de José Gaos con la posterior reedición y refundición llevada a cabo por Antonio Zirió Quijano en E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, México, Fondo de Cultura Económico, 2013, 135 [De aquí en adelante nos referiremos a esta obra como Hua III/1 y consignaremos entre paréntesis la paginación correspondiente de la edición en castellano]

en cuenta en nuestra investigación. Y este modo particular de plantear el principio metódico se distingue tanto del relativismo, como del escepticismo, que, como vimos, era una preocupación husserliana ya desde las *Investigaciones Lógicas*. Sostiene Husserl que:

“Si así lo hago [si pongo entre paréntesis la tesis de la actitud natural], como soy plenamente libre de hacerlo, NO por ello NIEGO «este mundo», como si fuera un sofista, NI DUDO DE SU EXISTENCIA, como si yo fuera un escéptico; pero practico la ἐποχή «fenomenológica», que me CIERRA POR COMPLETO TODO JUICIO SOBRE LA EXISTENCIA ESPACIO-TEMPORAL”⁹⁷

Pero la epojé no sólo funciona como una restricción, como algo que “cierra”, sino también, y aquí está su valor fundamental, como una apertura: la epojé abre el dominio propio de la investigación fenomenológica. Al poner entre paréntesis la tesis de la actitud natural, hay algo que queda, un resto libre de toda creencia óptica: la conciencia en sí misma. Su carácter esencial no se ve afectado por la epojé; por el contrario, brota de la epojé. En este sentido, la desconexión no es un instrumento metódico meramente restrictivo. Es una pauta que ofrece todo un campo de trabajo para la fenomenología: la conciencia como el campo de los fenómenos inmanentes puros. Ahora bien: ¿y qué hay del mundo post-epojé? Como anticipábamos al comenzar esta sección, el mundo es recuperado en perspectiva fenomenológica, pues las vivencias refieren a la trascendencia. En efecto: “En la esencia de la vivencia misma reside no sólo que es conciencia, sino también de qué lo es y en qué sentido determinada o indeterminado lo es”⁹⁸. Es decir que, aún en el marco de la epojé, las vivencias mantienen su vínculo con la trascendencia; la relación entre inmanencia y trascendencia tiene un carácter esencial. En una vivencia -tomamos el acto perceptivo, pero ocurre lo mismo en cualquier otro acto- se percibe una cosa. Eso que se percibe se da ello mismo en persona: “existe la

97 Hua III/1, 65 (144-145) [Las mayúsculas son del autor]

98 Hua III/1, 74 (155)

cosa percibida ES REALMENTE y está dada en la percepción realmente ella misma y en persona”⁹⁹. Evidentemente, esa existencia de la cosa en la percepción, no significa que la cosa esté en la conciencia. En la medida en que la cosa es trascendente, por definición, es externa a la conciencia. El darse en sí mismo en la vivencia es un darse intencional. La percepción intenciona un objeto trascendente y éste se da en sí mismo a la percepción, aún sin estar de modo ingrediente en la conciencia.

Como en *La idea de la fenomenología*, trascendencia e inmanencia se distinguen aquí por su modo de darse. Mientras que el darse de lo trascendente se caracteriza por su inadecuación (percibimos siempre *sólo un* esbozo del objeto); el darse de la vivencia es absoluto: “tan pronto como dirijo la mirada a la vida que corre, en su presencia real, y me apreso ahí a mí mismo como el sujeto puro de esta vida (...), digo simple y necesariamente: YO SOY, esta vida es, yo vivo: *cogito*”¹⁰⁰. Según esto, la vida inmanente es autoevidente y no puede no serlo: es necesaria. En contraposición, la existencia del mundo es contingente, “en el sentido de que una duda es PENSABLE, y lo es, porque la posibilidad del no ser, como posibilidad de principio, nunca está excluida”¹⁰¹.

Ahora bien, esta distinción de carácter entre ambos lados de la relación intencional es índice de otra diferencia central entre uno y otro ámbito. La pureza de la conciencia habla de su independencia respecto a cualquier otra entidad. Ella constituye por sí misma un dominio de fenómenos que no requiere, y puede ser desconectado, del mundo y de la naturaleza. Inversamente, el mundo no puede darse si no es a una conciencia; es decir: como correlato de un vínculo intencional. Este darse como correlato permite destacar la relación de fundamentación que se instala entre la inmanencia y la trascendencia. En este sentido, afirma Husserl: “La existencia de una naturaleza no PUEDE condicionar la existencia de la conciencia, puesto que ella misma se pone de manifiesto como correlato de conciencia; ella sólo ES en cuanto se constituye en nexos regulados de conciencia.”¹⁰²Y

99 Hua III/1, 81 (162) [La cursiva y las mayúsculas son del autor]

100 Hua III, 96-97 (176) [La cursiva y las mayúsculas son del autor]

101 Hua III/1, 99 (180) [La mayúscula es del autor]

102 Hua III, /1, 109 (193) [Las mayúsculas son del autor]

esto significa, por tanto, que la conciencia es constituyente del mundo.

IV. LA REDUCCIÓN RESPECTO AL PROBLEMA DEL TIEMPO

Una conclusión que podemos extraer de este breve estudio acerca del desarrollo de la reducción es que una particularidad esencial del método consiste en determinar distintos dominios de investigación para la fenomenología. Cada nueva modificación que se produce en la concepción de la metodología transforma, paralelamente, el objeto de estudio. Desde nuestro punto de vista, los cambios que se produjeron respecto a la reducción posibilitaron que la fenomenología pudiera ocuparse cada vez de más temas. Esto es: el dominio de la fenomenología no sólo se esclarece al plantear con más detalle la reducción, sino que también permite tratar tópicos que antes debían ser dejados de lado; ya señalamos el caso del tiempo objetivo. Esta Investigación, así como las investigaciones husserlianas sobre el tiempo, se irá desplegando en función de las transformaciones metódicas que se fueron produciendo dentro del período de tiempo que nos concierne.

Con respecto a la noción de sujeto, el otro eje de nuestro trabajo, es importante destacar la transformación que implica el viraje trascendental. La fenomenología a partir de *Ideas I* se presenta como un subjetivismo. El sujeto trascendental es aquello que permanece en la corriente de las vivencias y, en ese sentido, se concibe como la instancia última de fundamentación. A su vez, en el §81 de *Ideas*, mientras aclara que no entrará en detalles acerca de la cuestión del tiempo, Husserl señala que el tiempo es el absoluto trascendental¹⁰³. Evidentemente, no se refiere aquí al tiempo en el sentido del tiempo cósmico, sino al tiempo como estructura de ordenación de las vivencias. Esta dimensión inmanente de la temporalidad es equiparada, entonces, con la de sujeto, en la medida en que ambas se presentan como la última y absoluta operación constitutiva.

Resulta significativo considerar que esta equiparación ya aparece en las *Lecciones*, en un texto

103 Hua III/1, 180 y ss. (270 y ss.)

1912, donde Husserl caracteriza a la conciencia absoluta. Dice: “este flujo, este río, es algo que denominamos así *según lo constituido*, pero que no es nada «objetivo» en el tiempo. Es la *subjetividad absoluta* de lo que en imagen designamos como «flujo», «río» (...) Para todo esto nos faltan los nombres”¹⁰⁴. Es decir: si hablamos de río desde el punto de vista de lo constituido y desde la perspectiva constituyente el flujo es subjetividad absoluta, la conciencia es ella misma lo absolutamente constituyente: el sujeto trascendental. El propio Husserl parece haberse quedado sin palabras frente a su descubrimiento. Por suerte, el carácter intempestivo del tema lo siguió convocando y ofreciendo nuevas reflexiones que serán abordadas en Capítulos venideros de esta Investigación.

104 Hua X, 371 y 75 (95)

CAPÍTULO 2: LAS CRÍTICAS A BRENTANO Y LA ORIGINARIEDAD DEL PASADO

I. BRENTANO Y LA ASOCIACIÓN ORIGINARIA

1. Antecedentes

A continuación de la toma de posición metodológica con la que comienzan las *Lecciones*, se presentan una serie de párrafos dedicados a la teoría del tiempo de Franz Brentano. Podría suponerse que la intención detrás de estos desarrollos consiste en contextualizar la propia teoría del tiempo frente a un público probablemente familiarizado con la filosofía de Brentano. En ese sentido, resulta importante señalar que la teoría del tiempo a la que se hace referencia no fue nunca publicada, sino sólo expuesta en un curso al que Husserl asistió, llamado “Preguntas seleccionadas de psicología y estética” (*Ausgewählte psychologische und ästhetische Fragen*)¹⁰⁵. En efecto, sólo es posible acceder a esta teoría de modo indirecto a través de publicaciones de otros asistentes (Anton Marty en su *Die Frage nach der geschichtlichen Entwicklung der Farbensinnes* y Carl Stumpf en su *Tonpsychologie*¹⁰⁶) y de las anotaciones tomadas por el propio Husserl durante el curso¹⁰⁷. A su vez, tampoco parece factible afirmar que las tesis allí expuestas expresen la posición definitiva de Brentano sobre el tema. En efecto, en 1905 ya habrían sido abandonadas las tesis descritas por Husserl¹⁰⁸, acercándose, aparentemente, a una interpretación más parecida a la de su discípulo¹⁰⁹.

De modo póstumo se han publicado escritos de Brentano en los que se encuentran, ahí sí de modo

105 Hua X, xv

106 Como el propio Husserl lo indica en Hua X 4-5 (25-26), estos son A. Marty en *Die Frage nach der geschichtlichen Entwicklung der Farbensinnes*, Viena, Gerold, 1879 y C. Stumpf en *Tonpsychologie*, Leipzig, Hirzel, 1883.

107 Estas anotaciones se encuentran en el Archivo Husserl de Lovaina, catalogadas como Q 9 y también una reseña sobre el curso en Hua XXV, 307 (E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921) Mit ergänzenden Texten*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1986)

108 Ver F. Brentano, *Descriptive Psychology*, Londres, Routledge, 1995, 175-177, nota 6. Aquí los editores reconstruyen las modificaciones posteriores que introdujo Brentano en su teoría del tiempo, haciendo referencia a algunas de las objeciones que suelen plantearse.

109 Cfr. en N. de Warren, *Husserl and the Promise of Time*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 55, nota 15.

directo, descripciones en torno al tema del tiempo que sirven para complementar lo expuesto por Husserl en estos primeros párrafos de las *Lecciones*. Es el caso de *Psicología descriptiva* (*Deskriptive Psychologie*¹¹⁰) y de las *Investigaciones filosóficas sobre el espacio, el tiempo y el continuo* (*Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*)¹¹¹. El primer texto recoge lecciones impartidas por Brentano en la Universidad de Viena entre 1887 y 1901 acerca de, como su título lo indica, la psicología descriptiva. Si bien Husserl por esa época ya no estaba presente en los cursos de Viena, sí contaba con una transcripción de uno de ellos (el de 1887/1888, llamado también “Psicología descriptiva”¹¹²). En ese sentido, podemos sostener que las fuentes sobre las cuales estableció su crítica en las *Lecciones* serían la mencionada transcripción y sus notas del curso “Preguntas seleccionadas de psicología y estética”. Como esto muestra, Husserl no buscó a la hora de preparar su texto conocer en qué estado se encontraba la teoría del tiempo de su maestro, o si había habido alguna modificación en relación con el contenido de sus notas. Por un lado, esto ocasionó, como ya mencionamos, que las críticas no sean del todo justas, en la medida en que Brentano había, efectivamente, llevado a cabo modificaciones en su teoría. Por otro lado, el mismo hecho es prueba del interés que la antigua teoría brentaniana sobre el tiempo provocaba en Husserl. En este contexto, es interesante preguntarse en qué se funda tal interés. Es decir, independientemente de las críticas que se le dirigirán a la teoría del tiempo brentaniana, resulta ella la elegida para contextualizar las tesis propias.

Según de Warren, la teoría del tiempo de Brentano, en el estado de avance en que la presenta su discípulo, se instala entre dos referentes de la historia del concepto de tiempo. Por un lado, Aristóteles, que presenta una concepción del tiempo orientada a la naturaleza; por otro lado, Locke, cuya noción de la temporalidad se centra en un análisis de la conciencia subjetiva del tiempo¹¹³.

Estas dos teorías representan las dos vertientes fundamentales que ha tenido el concepto de tiempo

110 F. Brentano, *Deskriptive Psychologie*, Hamburg, Felix Meiner, 1982.

111 F. Brentano, *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*, Hamburg, Meiner, 1976.

112 Así lo asegura el traductor de *Deskriptive Psychologie* al inglés, Benito Müller en “Introducción”, xiii en F. Brentano, *Descriptive Psychology*, op.cit.

113 N. de Warren, op. cit., 71

en la historia del pensamiento (naturalista y subjetivista, respectivamente). La diferencia en el tipo de abordaje del fenómeno será clave a la hora de posicionar la teoría del tiempo brentaniana y, dado que en esto coinciden maestro y discípulo, también la de Husserl.

Para Brentano, la idea de Aristóteles según la cual el tiempo es el número del movimiento falla completamente en su intención de dar cuenta de la esencia del tiempo. En sus términos: “Es tan ‘ridículo’ pensar que Aristóteles proporcionó una explicación del tiempo en la *Física*, como pensar que la esencia del calor es explicada por el termómetro”¹¹⁴. Pretender explicar el calor por su medida a través del termómetro, como el tiempo como una unidad del movimiento, pone en evidencia una mirada externalista a la hora de dar cuenta del fenómeno en cuestión. Este abordaje *per se* impide acceder a la esencia del fenómeno del tiempo que, anticipando el marco que planteará Brentano, es de naturaleza subjetiva. Más allá de esto, la teoría de Aristóteles resulta intrínsecamente deficiente.

La famosa definición de Aristóteles que afirma que el tiempo es el número del movimiento según el antes y el después da por supuesto que la percepción del tiempo requiere de la percepción de un “antes que” y de un “más temprano que”. En este marco “el ahora es ‘tomado y sentido’ en relación con el antes y el después”¹¹⁵. Es decir que para percibir el ahora es necesario “ver a la vez en dos direcciones”¹¹⁶. Ahora bien, a este requisito hay que añadirle una restricción: la percepción sólo puede dirigirse al ahora. En este sentido, resulta difícil comprender cómo es posible captar el antes y el después, si la percepción sólo puede emplazarse en un presente momentáneo. Entonces, si el pensamiento de Aristóteles se ajusta a sus propios límites, no puede dar cuenta del paso del tiempo. Su teoría precisa de cierta operación que explique la presencia de lo recién sido junto con el ahora, pero no aporta las herramientas conceptuales para dar cuenta de este fenómeno. A la vez, el tipo de acceso al fenómeno del tiempo conduce a un concepto de tiempo que presupone la descripción del fenómeno que llevará a cabo Brentano.

114 Idem, 61

115 Idem, 60

116 Idem, 65

En el caso de Locke, debemos diferenciar la posición de Brentano respecto al abordaje metodológico de los inconvenientes teóricos que encuentra en la doctrina. En primer lugar y en relación con la dirección de las investigaciones lockeanas, hay algo que destacar. Locke estudia el tiempo como un fenómeno de la conciencia del sujeto. Esto es, no como un filósofo de la naturaleza que busca explicar a partir de observar fenómenos externos e independientes del hombre, sino como un cierto tipo de psicólogo. “En el *Ensayo sobre el entendimiento humano*¹¹⁷ la formulación tradicional de la pregunta '¿qué es el tiempo?' es reformulada en la pregunta acerca del origen del concepto o presentación”¹¹⁸. Esto deriva en un análisis reflexivo acerca de nuestra conciencia de tiempo¹¹⁹.

Imbricado con el modo de acceso a la noción de tiempo, aparece el concepto de conciencia que sostiene Locke. La conciencia es concebida como un tren de ideas o un flujo. En este sentido, la conciencia presupone la sucesión, en la medida en que la conciencia es sucesión de ideas. Y el tiempo, en definitiva, es el modo en que las ideas se vinculan y se ordenan. Toda esta descripción, tan afín a la fenomenología, tiene, también, sus complicaciones. Porque una cosa es afirmar que la conciencia es sucesión de ideas y otra diferente es explicar de dónde proviene nuestra idea de sucesión; esto es: el origen del concepto de tiempo.

Observamos que aparece aquí una diferencia que será clave para la fenomenología del tiempo: la distinción entre la conciencia de sucesión y la sucesión de la conciencia. Las ideas se suceden, pero: ¿cómo adquirimos conciencia de tal sucesión? La respuesta lockeana plantea una solución activa: la conciencia de sucesión es el resultado de un acto reflexivo que ejerce el sujeto sobre sus ideas. Así, si bien la articulación, digamos temporal, de las ideas es independiente del sujeto, el conocimiento de dicha articulación depende de un acto voluntario del yo que se vuelve sobre su propia conciencia. Nos encontramos aquí con una teoría reflexiva acerca de la unidad de la conciencia, que habrá que mantener en mente, dado que también será un tema puesto en cuestión por la

117 J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Londres, Baffes 1690 (varias ediciones en castellano)

118 N. de Warren, op. cit., 66

119 Idem, 67

fenomenología.

De esta teoría del origen del concepto de tiempo que aporta Locke, Brentano critica dos cosas. En primer término, el hecho de que la conciencia de sucesión presupone, en efecto, la duración de la conciencia. Y en eso consistía, justamente, el origen del concepto de tiempo que se buscaba explicar. En segundo término, y más importante aún, la teoría de Locke falla en la medida en que no establece una diferencia entre nuestra percepción del presente y del pasado. Que sólo tengamos conciencia de la sucesión de las ideas no permite establecer cómo es posible que podamos diferenciar entre ideas pasadas y presentes. El error radica en no entender que el pasado constituye una modificación respecto al presente¹²⁰.

Pese a la diferencia radical en el modo de concebir el tiempo, Aristóteles y Locke comparten algo: sus explicaciones no permiten explicar nuestra experiencia del tiempo. Mientras que el primero adopta desde el comienzo una perspectiva naturalista no orientada a la experiencia subjetiva; el segundo, aún desde un planteo subjetivista, se queda en un análisis deficitario respecto a nuestra manera de vivir el tiempo. Esto es: ¿en qué medida es posible pensar la conciencia de sucesión es resultado de un acto voluntario? Introduzcamos el ejemplo de la melodía: ¿Tengo conciencia de la melodía como sucesión como resultado de un acto posterior a la sucesión de las notas? ¿O más bien entiendo directamente la sucesión de notas como tal? La experiencia inmediata del tiempo parece afirmar que nuestra experiencia de la sucesión presupone la conciencia de la sucesión. Ya profundizaremos en este tema desde el pensamiento de Husserl. Detengámonos, ahora, en la solución de Brentano al problema del tiempo. De las críticas que efectúa a las teorías de Aristóteles y Locke, se desprenden algunas características que poseerá su doctrina:

1. El tiempo será estudiado como un fenómeno subjetivo
2. Su teoría del tiempo deberá permitir “percibir” el pasado junto con el ahora

120 Idem, 71

3. La sucesión de la conciencia presupondrá la conciencia de la sucesión

4. El pasado significará una modificación respecto al presente.

La intención, en lo que sigue, consiste en exponer la descripción de la teoría presentada en las *Lecciones* y complementarla, cuando sea necesario, a partir de los textos de Brentano.

2. La teoría de Brentano

Ante todo nos gustaría recomendar a quien busque reconstruir la teoría del tiempo de Brentano en las *Lecciones* no ceñirse exclusivamente a los párrafos (§§3-6) que conforman la primera parte de este texto. No vemos que sea muy estricta la delimitación de esta parte con los párrafos que la anteceden y preceden de modo inmediato. En particular, el §2 permite enmarcar la introducción de la teoría de Brentano en el contexto más amplio de las explicaciones psicológicas acerca del origen del tiempo; mientras que el § 7 retoma la crítica a Brentano en relación con otras teorías del tiempo contemporáneas. Es así que recién en el segundo párrafo de la segunda parte (§8, cuyo año de redacción, además, es 1910) comienza a aparecer en sentido estricto la posición de Husserl. De más está decir que esta advertencia respecto al dominio de análisis será empleada en la reconstrucción que sigue.

A través de la exposición de la doctrina brentaniana Husserl pretende “ganar un acceso a los problemas planteados”¹²¹. En este sentido, en los textos dedicados a plantear la posición de su maestro, busca destacar dónde radica la novedad, lo que consistirá en gran medida en establecer cuál es su posición respecto de las teorías psicológicas sobre el origen del tiempo. Esto implicará dar respuesta a preguntas del tipo: ¿Es posible encontrar en la teoría de Brentano algo diferente de

121 Hua X, 10 (33)

una respuesta psicológica acerca del origen del tiempo? ¿Es completamente superadora la tesis de Brentano de aquellas que se fundan sobre bases empíricas? Recordemos que, si bien ya en los “Prolegómenos” a las *Investigaciones Lógicas* las críticas al psicologismo habían sido desarrolladas en detalle, no había sido en ese caso Brentano objeto de cuestionamiento. El propio Husserl le asegura en una carta de 1905 que no hay nada en los “Prolegómenos” en contra suyo¹²². Con todo, no dudará aquí, texto datado en el mismo año, en atribuirle una tesis psicologista. Veamos qué significa esto y en dónde radican las mayores dificultades que encuentra Husserl en la plausibilidad de la descripción brentaniana.

Como ya analizamos en el capítulo anterior, la objeción central que le dirige Husserl al psicologismo es que conduciría inexorablemente o a un reduccionismo, o a algún tipo de relativismo. Estas consecuencias parecen no estar presentes en la filosofía de Brentano y podemos presumir que sería en ese sentido que Husserl le habría asegurado en 1905 que su teoría no caería bajo las críticas de los “Prolegómenos”. Respecto de las teorías acerca del origen del tiempo, la psicología, sea innatista o empirista, se ha concentrado en explicar la intuición objetiva del tiempo a partir del material originario de la sensación¹²³. Pero, esto no nos concierne a nosotros, fenomenólogos, afirma Husserl, dado que es una mera “génesis empírica” del fenómeno del tiempo¹²⁴. La pregunta fenomenológica no puede tener una respuesta empírica, en la medida en que los datos de la experiencia han quedado excluidos a través de la reducción. La fenomenología busca, por el contrario:

“...hacer claridad sobre el *a priori del tiempo*, explorando la *conciencia del tiempo*, sacando a la luz su constitución esencial y poniendo de manifiesto los contenidos de aprehensión y los caracteres de acto específicos, en su caso, del tiempo, a los

122 J. N. Mohanty, *Edmund Husserl's Freiburg Years. 1916-1938*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2011, 69

123 Hua X, 9 (31)

124 Hua X, 9 (31)

que pertenecen por esencia las leyes aprióricas del tiempo.”¹²⁵

A partir de esta frase resulta sencillo determinar en qué consiste el estudio fenomenológico del tiempo: un análisis de las vivencias en sentido puro, sean éstas intencionales (actos) o no-intencionales (sensaciones). Pero otro ha sido el proceder de la psicología. Al reconducir el origen del tiempo al aspecto empírico del material sensible, ha asumido el carácter objetivo de la temporalidad y pretendido, con ello, dar cuenta del aparecer subjetivo en base al aspecto temporal del dato sensible. Este aspecto originaría, según estas concepciones, nuestra intuición de tiempo. En este contexto, la posición de Brentano marca una diferencia: su intención es describir nuestra experiencia del tiempo, sin asumir, en primera instancia, la existencia de un tiempo objetivo. Ahora bien, para fortalecer la comprensión de la doctrina brentaniana del tiempo, resulta necesario relacionarla con su proyecto filosófico -la psicología descriptiva-, marcando, sobre todo, las diferencias con la psicología criticada. En este punto, será posible observar una notable coincidencia entre Brentano y Husserl; vale la pena mencionar que el propio Husserl define la fenomenología de las *Investigaciones Lógicas* como psicología descriptiva.

Brentano distingue entre la psicología descriptiva (o psicognosia¹²⁶) y la psicología genética. Mientras que la primera “apunta a determinar exhaustivamente, si es posible, los elementos de la conciencia humana y los modos según los cuales estos se conectan”¹²⁷; la segunda procura “describir las condiciones causales a las cuales los fenómenos individuales están sujetos”¹²⁸. Estas diferencias respecto a sus objetivos generan, a su vez, que las leyes de cada ciencia no coincidan respecto a su *status*¹²⁹. La psicología descriptiva alcanza leyes exactas y universales (sin

125 Hua X, 10 (31) [La cursiva es del autor]

126 “Psicognosia” (*Psychognosie*) es el término empleado por Brentano en el manuscrito de 1890 para definir su proyecto, también llamado Psicología descriptiva. Retoma en cierta medida una distinción no muy empleada en la actualidad dentro de la geología, donde “geognosia” sería la rama de la geología que estudiaría la estructura y composición de las rocas que forman la Tierra. La explicación del término en las palabras de Brentano puede leerse en R. Chisholm, W. Baumgartner y B. Müller, “Introduction” en Brentano, *Descriptive Psychology*, op. cit., xvii.

127 F. Brentano, *Descriptive Psychology*, op. cit., 3

128 Idem, 3

129 Seguimos aquí a K. Mulligan y B. Smith, “Franz Brentano on the Ontology of Mind” en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 45, No. 4, 629

excepciones), que son inmediatas, autoevidentes y apodícticas. Esto les otorga un *status* privilegiado, de leyes fundamentales, al que hay que agregar el carácter fundante que poseen respecto a las leyes de otras ciencias. En contrapartida, las leyes de la psicología genética son inexactas, faltas de evidencia y tienen un carácter meramente presuntivo. En definitiva, estas últimas leyes se encuentran fundadas, presuponen, las primeras. Como afirma Brentano: “La psicognosia es prioritaria en el orden natural”¹³⁰. Si bien pueden darse casos en los que la psicología decriptiva emplee recursos de la psicología genética¹³¹, no hay duda acerca de la prioridad de la primera. En ese sentido, los estudios de un psicólogo genético que no tenga en cuenta los fundamentos de la psicología descriptiva en relación con el fenómeno que investiga son considerados vanos¹³².

El método de la psicología descriptiva tiene como presupuesto la percepción interna. Esto es: el hecho de que tenemos una conciencia presente de cada uno de nuestros actos. En efecto, cada acto apunta siempre en dirección a dos objetos. Por una parte, se dirige hacia su objeto primario: el objeto en sentido estricto, el objeto de la percepción externa; es decir: fenómenos físicos percibidos a través de los órganos de los sentidos, como son, por ejemplo, las cualidades sensibles¹³³. Por otra parte, se vuelve sobre su objeto secundario, que no es otra cosa que el propio acto. Esto significa que todo acto implica un “notar” (*bemerken*) el acto y a esto lo denominamos objeto secundario del acto. Este advertir que tiene lugar toda vez que tengo una percepción sensible, por referirnos a un tipo básico de acto, es en sí mismo auto-evidente. Igual que en Husserl, tenemos en Brentano una evidencia absoluta de nuestra auto-captación. Con todo, algo importante para destacar -y aquí sí habrá una diferencia radical con las tesis husserlianas- es que esta conciencia es una conciencia presente. O sea, sólo tenemos conciencia de un acto mientras este acto se está dando¹³⁴. En este

130 Idem, 8

131 Idem, 8-10

132 Idem, 10

133 Cfr. en Linda L. Mc Allister, “Chisholm and Brentano on Intentionality” en *The Review of Metaphysics*, Vol. 28, No. 2, 333. La autora explica aquí por qué un fenómeno físico debe ser entendido como una cualidad sensible en Brentano, en discusión con los ejemplos de Chisholm, para quien los fenómenos físicos son actividades.

134 Veremos más adelante que Husserl extiende la evidencia a todo el dominio de la conciencia temporal. Un caso que analizaremos puntualmente es el de la evidencia de la rememoración.

sentido, la teoría del tiempo de Brentano deberá explicar qué es lo que ocurre respecto a la conciencia pasada de un acto: “¿puedo tener conciencia de un acto pasado?” o “¿cómo tengo conciencia actual de un acto pasado?” son preguntas que deberá responder.

Ya habíamos mencionado que un lugar común de las teorías del tiempo es explicar la temporalidad en términos de sucesión de ideas en la conciencia. En ese sentido, si explicamos cómo se produce la sucesión en la conciencia, habremos explicado el origen de lo temporal. Estas teorías parecen enfrentarse a un círculo vicioso cuando pretenden determinar si la sucesión de conciencia es o no prioritaria respecto a la conciencia de la sucesión. Anticipamos que Brentano se inclina por afirmar que no es posible pensar la sucesión sin la conciencia de sucesión. Es así que en la reconstrucción de su doctrina presente en las *Lecciones* se reconduce la cuestión de la sucesión temporal, al problema de nuestra experiencia de dicha sucesión. Para poder experimentar una sucesión de sensaciones es necesario que algo más que una concatenación de sensaciones se suceda. Por ejemplo: para que sea posible escuchar una melodía no sólo es necesario que se den una serie de notas, sino que sean experimentadas en la forma de una sucesión. Si esa conexión entre las notas no se diera, no escucharíamos una melodía sino una cantidad de notas yuxtapuestas. Lo que busca es, entonces, explicar cómo se produce la conciencia de la sucesión, qué opera la conexión entre las notas. Según esto, es necesario una operación que conecte las distintas sensaciones y que dé cuenta de nuestra experiencia de la sucesión. A la reunión de las sensaciones Brentano la llama asociación originaria o *proteraesthesia*.

El concepto de asociación originaria no debe ser rastreado en la historia de la filosofía. Es una noción introducida por Brentano para dar cuenta del origen del tiempo y, como él mismo señala, es muy difícil de explicar:

“Cuando hablé de contenido de experiencia, todos ustedes, presumiblemente, entendieron más o menos qué quise decir; ahora, que hablo de asociación originaria, debo temer que ninguno en mi audiencia sepa a qué estoy efectivamente

apuntando. De hecho, la expresión no aparece en ningún manual o libro de texto de psicología. Y, me parece que el hecho al cual ella refiere no ha sido él mismo ni aprehendido ni interpretado en nada que yo haya visto. Yo mismo nunca he publicado nada sobre él, lo que explica por qué esta doctrina ha sido sólo enseñada oralmente en ciertas cátedras de discípulos míos.”¹³⁵

La idea es que cada vez que percibimos una sensación que dura (por ejemplo, un tono de una melodía que se distiende en el tiempo), tendemos a pensar que es la misma sensación la que dura. Lo que ocurre, sin embargo, es que lo que percibimos no es sólo una sensación presente, sino la sensación presente asociada con sensaciones pasadas; todas de una duración tan breve que es prácticamente imposible distinguirlas. Esa experiencia de duración es el resultado de la *proteraesthesia*: la asociación entre una sensación que está presente con otras que acaban de estarlo. Ahora bien, mientras que el fenómeno que explica la asociación originaria resulta tangible, no ocurre lo mismo con la noción de asociación originaria. Al dar cuenta del fenómeno de la duración, decimos que una sensación se asocia con sensaciones pasadas. ¿Esto significa, entonces, que la *proteraesthesia* es una sensación? ¿O que ella, como acto, tiene como objeto una sensación pasada? Ni lo uno, ni lo otro. La *proteraesthesia* es un acto que tiene como objeto el objeto secundario de la percepción sensible¹³⁶.

Habíamos mencionado que, para Brentano, todos los actos apuntan en dos direcciones. La percepción sensible, por tanto, tiene dos objetos. Un objeto primario que es la cualidad sensible (la nota de la melodía) y un objeto secundario que es la percepción misma de esa cualidad (el sentir la nota). La *proteraesthesia*, por su parte, tiene también dos objetos. La diferencia es que el objeto primario no es trascendente, sino inmanente; el objeto primario de la *proteraesthesia* es el sentir del sonido pasado o ,sobreinterpretando un poco a Brentano, el haber recién sentido un sonido. Finalmente, deberíamos asumir que el objeto secundario sería la autoconciencia de la experiencia

135 Citado por R. Chisholm, W. Baumgartner y B. Müller, op. cit., xxiii

136 F. Brentano, *Deskriptive Psychologie*, op. cit., 98

pasada del sonido.

Frente a la dificultad de este concepto, de Warren propone encarar la interpretación de “*proteraesthesia*” como:

“...un desafío específico: se nos pide considerar la posibilidad de una percepción sensible que no es ni memoria, ni percepción, la cual revela el pasado inmediato junto con el presente. Se nos pide, en otras palabras, percibir lo recién pasado o 'el antes que' (*protero-asthesis*).”¹³⁷

Y la tarea que se nos pide no es menor, sobre todo teniendo en cuenta que percibir lo recién pasado es percibir algo que ya no existe. ¿Puede salvar este problema pensar que lo que “percibimos” en la *proteraesthesia* es un acto (el sentir pasado) y no una sensación? Lo que no queda claro en verdad, en la medida en que lo que hace que la sensación pasada sea no-existente es su condición de pasada que comparte con el acto de sentir. Dejando, al menos por ahora, de lado estas dificultades, retomemos la descripción del origen del concepto de tiempo, tal como lo plantea Husserl.

Entonces: ¿cómo se gesta nuestro concepto de tiempo? Afirma Husserl: “Cuando vemos algo, oímos algo, o en general lo percibimos, sucede de manera regular que lo percibido permanece presente para nosotros un lapso de tiempo, pero no sin modificarse”¹³⁸. Esto se da porque, por ejemplo, cuando percibimos una melodía una nota está presente y las notas pasadas se hacen presentes, de modo modificado. A cada nueva sensación se le une una serie continua de sensaciones “peculiarmente modificadas”¹³⁹. Y la *proteraesthesia* es el acto que intenciona esas “sensaciones pasadas” o, mejor dicho, ese haber experimentado tales sensaciones. Ahora bien, dos funciones deben producirse para que tengamos conciencia de la sucesión. Por un lado, obviamente, la asociación de las sensaciones. Por otro, y no menos importante, una modificación constante. Si lo

137 N. de Warren, op. cit., 60

138 Hua X, 10 (33)

139 Hua X, 12 (34)

que queremos describir es el fenómeno del tiempo a través de la conciencia de la sucesión, el pasaje del tiempo del presente al pasado, deberá ser un foco central de nuestra investigación. En efecto, esa “peculiar modificación” que opera en las sensaciones cuando dejan de estar presentes es lo que genera nuestra conciencia de pasado. En palabras de Husserl:

“Llega primeramente a alcanzarse la representación de la sucesión gracias a que la sensación anterior no persiste invariada en la conciencia, sino que se modifica de modo peculiar, y justamente se modifica sin cesar de momento en momento.”¹⁴⁰

La asociación originaria “reproduce” o, mejor, “presenta” el contenido de la sensación original y, con ello, el momento de tiempo que a ella le correspondía. Se sigue de esto, para Husserl, que las sensaciones, están compuesta por una materia sensible y por un contenido temporal.

Ahora bien, vale la pena tener en cuenta aquí el análisis que lleva a cabo Brentano en *Psicología descriptiva*, donde busca, justamente, determinar cuáles son los actos fundamentales y cuáles sus objetos primarios¹⁴¹. En efecto, todo acto fundamental posee un objeto primario (p. e.: un fenómeno sensorial) que tiene, a su vez, al menos dos partes: determinación espacial y cualidad. En este contexto se pregunta si el tiempo no será otro componente. La estrategia para responder a esta pregunta es determinar si es posible atribuirle un carácter temporal a la sensación. Afirma que ya sabemos acerca del carácter temporal de la *proteraesthesia*: ¿es posible que la sensación posea también determinación temporal?

Entonces: ¿cómo sabemos del carácter temporal de la *proteraesthesia*? Por que ella es “sensación pasada”, su definición implica su temporalidad. ¿Y qué significa que sea temporal? Que es una modificación; ser pasado es haber sufrido una modificación. Según esto: ¿ocurre lo mismo con la sensación? En principio, deberíamos decir que no, dado que no comporta ninguna modificación. De hecho, ser presente implica no estar modificado. Sin embargo, se pregunta Brentano, si no podría

140 Hua X, 13 (35)

141 Cfr. en F. Brentano, *Deskriptive Psychologie*, op. cit., 92-98

pensarse el presente *en relación con* la modificación; es decir: en relación con el tiempo. El presente podría ser concebido como el *punto cero de la modificación*¹⁴², como el comienzo de la temporalidad. Estos argumentos no terminan de convencer al propio Brentano, con lo cual deja abierta la cuestión de si la sensación es temporal. Lo que confirma, no obstante, es el carácter indudablemente temporal de la *proteraesthesia*.

En este marco, resta determinar si es válida la afirmación de Husserl acerca del carácter temporal de la sensación. Esta cuestión, nada menor en la exposición husserliana, tiene varias perspectivas desde las cuales ser abordada. Por una parte, si consideramos que Husserl está considerando la sensación en sentido estricto -i. e.: como sensación presente- su crítica es ilegítima. No parece, no obstante, ser este el caso, como veremos en su descripción. Por otra parte, si se está refiriendo a las sensaciones efectivamente temporales, si está limitando su estudio a las sensaciones de pasado, podría su presentación ser válida. Esta última interpretación tiene, con todo, sus inconvenientes que analizaremos más adelante.

Volviendo a la descripción husserliana, las sensaciones permanecerían ordenadas fuera del campo intuitivo en base al aspecto temporal que permanece invariado con el retroceso al pasado. Esta reproducción del contenido de las sensaciones que pasaron (o asociación originaria), afirma Husserl, es resultado de la fantasía. En efecto, es la fantasía aquella operación capaz de producir la presentación de la sensación pasada. Ella asiste a la percepción, al extender de modo productivo el presente intuitivo hacia lo ya no intuitivo. Ahora bien: es importante destacar que es la fantasía productiva y no la rememoración la que produce la asociación originaria. Su característica esencial es mantener en la presencia algo no intuitivo, no recordar o hacer intuitivo algo que fue presente. Así, mientras que la rememoración es una *presentación* inauténtica, dado que reproduce un darse originario; la fantasía, a causa de su carácter productivo, es una presentación irreal¹⁴³. En suma:

142 Interesante sería comparar aquí la propuesta de Brentano de considerar la sensación presente como punto cero de la modificación, en relación con la caracterización husserliana del ahora como límite a la que haremos referencia en el capítulo siguiente.

143 Cfr. N. de Warren, op. cit., p. 85

nuestra noción de tiempo requiere de la experiencia de la sucesión y esta experiencia está fundada en la asociación originaria, producto de la fantasía. De este modo, en la medida en que la fantasía produce presentaciones irreales, nuestra noción de tiempo es irreal. Dice Husserl, luego, que: “...Brentano viene a negar la percepción de la sucesión y del cambio”.

Retomando algunas cuestiones que habían quedado abiertas más arriba, ¿cómo puede la *proteraesthesia* intencionar algo pasado, algo no-existente? La observación de Husserl parece adecuada: produciendo de modo fantasioso algo que ya no está. Como corolario de esto, si sólo podemos tener experiencia real de aquello que se da sin intervención de la asociación originaria, no sólo nuestro concepto de tiempo es irreal, sino que tampoco es posible atribuirle realidad a nuestro pasado. Lo que queda analizar, no obstante, es en qué medida pueden equipararse las distintas maneras de caracterizar el pasado que aquí mencionamos: ¿es lo mismo sostener que nuestra percepción de la sucesión está montada sobre una producción de la fantasía y que tal experiencia es una ilusión? ¿Todas las creaciones de la fantasía poseen un carácter irreal? Claro que no. Mientras que, en sentido estricto, la fantasía, y así lo hará Husserl en los textos más tardíos de *Husserliana X*, se entiende como un acto que intenciona un objeto que no tiene posición temporal, diríamos, que no existe efectivamente; en sentido amplio puede entenderse como un acto de representación, más asociado a la memoria. Ya dijimos por qué esta fantasía no es la memoria, sin embargo, no parece que pueda equipararse, tampoco, al sentido estricto de fantasía. Con todo, deberemos quedarnos, al menos por ahora, con la posición de Husserl al respecto, a fin de desarrollar con mayor precisión en qué consisten sus críticas a Brentano y en qué medida son relevantes para su propia teoría.

II. LAS CRÍTICAS DE HUSSERL

Las cuestiones acerca de la irrealidad del tiempo y de la existencia del pasado han sido ampliamente abordadas por la tradición filosófica. No fue Husserl, tampoco, la excepción. El hecho de que

nuestra experiencia de sucesión se dé a partir de presentaciones producto de la fantasía y, en consecuencia, irreales, parece conducir a la idea de que el tiempo en sí mismo es irreal. Nosotros “creemos oír una melodía, creemos oír aún, por tanto, también lo que acaba de pasar, mas ello es sólo una ilusión”¹⁴⁴, afirma Husserl, poniéndose en la voz de Brentano, como un modo de anticipar una de las consecuencias más fuertes de la teoría que inmediatamente criticará. ¿En qué medida podemos sostener el carácter ilusorio de una experiencia tan cotidiana como nuestra experiencia del tiempo? Comenzamos planteando que Brentano había dado un paso más allá de las teorías psicologistas: buscar el origen del tiempo en condiciones subjetivas. Ahora bien: ¿Que la experiencia de tiempo sea producto de la fantasía y, con ello, irreal no termina neutralizando el gesto antipsicologista de Brentano?

En Brentano ve Husserl no sólo un gesto antireduccionista¹⁴⁵, sino también un núcleo fenomenológico¹⁴⁶. Por una parte, no busca explicar el tiempo a partir de una representación inmanente del tiempo objetivo. Por otra, reconduce el problema al fenómeno que se nos manifiesta: la experiencia de la sucesión. Pese a esto, hay algo que falla: no logra dar cuenta del fenómeno que pretende describir. El tiempo no es una ilusión y el pasado tiene una dignidad propia que es necesario reconocer y explicitar. El error de Brentano radica, entiende Husserl, en no reconocer los elementos propios del fenómeno que intentó analizar. Si bien había sido él el primero en deslindar los contenidos primarios de los caracteres de acto, a la hora de estudiar el tiempo terminó asignando temporalidad a un aspecto de la sensación. El dato sensible, al menos en la forma de *proteraesthesia*, posee un momento temporal. En este sentido, nuestra experiencia de tiempo no se describe puramente en la inmanencia de las operaciones subjetivas, sino que presupone un dato externo que ya es temporal. Esta necesidad de asumir un aspecto temporal de la sensación, que como tal es trascendente, implicaría una posición psicologista. Con todo, cabe sopesar aquí también las rotundas afirmaciones de Husserl. Porque: ¿si la *proteraesthesia* tiene como objeto una

144 Hua X, 13 (36)

145 Hua X, 19 (41)

146 Hua X, 15-16 (38)

experiencia pasada, en qué medida podemos decir que el tiempo proviene de una instancia trascendente? Hay que reconocer que en todo esto hay bastante de especulación, pero: ¿no afirma Brentano que la *proteraesthesia* no tiene el mismo tipo de objeto que la percepción sensible? Y, en ese sentido: ¿no se apura Husserl en atribuirle una posición psicologista, a quien, tanto como él, pretendió establecer una ciencia pura que sea fundamento de la génesis empírica? Otra vez un problema que queda irresuelto, aunque será importante tenerlo en cuenta a la hora de establecer las consideraciones finales respecto a la influencia de esta teoría del tiempo en la del Husserl de 1905. Ahora bien, hasta el momento, las críticas a la doctrina de Brentano apuntan, en dos direcciones. En primer lugar, hacia el rol de la *proteraesthesia* y las consecuencias psicologistas que éste implicaría. En segundo lugar, hacia el carácter productivo de la fantasía y el concepto irreal de pasado resultante. Estas dos vertientes de la crítica se anudan en un problema común. Afirma Husserl que, en definitiva, la deficiencia fundamental del análisis de Brentano radica en la imposibilidad de estudiar la constitución del tiempo tomando en consideración “los caracteres de acto que son decisivos para tal teoría”¹⁴⁷. En función de esta deficiencia podemos identificar las siguientes objeciones puntuales:

1. Desde la teoría de Brentano sería imposible distinguir entre la percepción de una duración actual y el recuerdo de un trecho pasado. Si la fantasía opera tanto en la conformación de la duración presente, como en la presentificación (*Vergegenwärtigung*) de un trecho de tiempo que fue experimentado, no se explica cómo es posible distinguir entre la percepción de una duración y el recuerdo. Habría que recurrir a “fantasías de fantasías”¹⁴⁸ para dar cuenta del recuerdo, lo que redundaría en una complicación adicional de la teoría.

2. Si bien la interpretación husserliana de la *proteraesthesia* no deja de generar controversias, es

147 Hua X, 19 (41)

148 Hua X, 16 (39)

cierto que tampoco Brentano es definitivo respecto a su caracterización. Husserl le reclama no haber extendido el estudio del tiempo a todos los aspectos de la relación intencional. En efecto, Brentano no se expide acerca de la duración de los actos, sino meramente al fenómeno de asociación entre las sensaciones. En este sentido, el carácter temporal es atribuido a un solo aspecto de la relación intencional, i. e.: a la sensación, y no a los objetos ni a los actos. Mientras que, como señala Husserl: “el análisis ha de recorrer más bien todos los niveles de la constitución”¹⁴⁹.

3. Si decimos que cuando percibimos algo que dura en el presente, en realidad estamos percibiendo sensaciones de pasado asociadas: ¿no supone eso que las sensaciones de pasado son también presentes? Es decir: al afirmar que la intuición de tiempo -presente- implica la asociación originaria, sostendríamos que lo pasado está también presente: “Lo cual es un patente contrasentido”¹⁵⁰

4. Y, como consecuencia de 3., si no tenemos el momento pasado de la sensación -que ahora está presente- de algún modo presente: ¿cómo sabemos que ese momento ha pasado? ¿Cómo establecemos una diferencia entre la sensación presente y la pasada? Y, por tanto: “¿De dónde tenemos nosotros la idea de pasado?”¹⁵¹

5. El momento pasado que se le añade a la sensación comporta la producción del pasado. A su vez, implica que esa sensación sea ahora “irreal”. Lo que no se explica es cómo un momento psíquico que se añade es capaz de “producir la irrealidad”. En términos generales, la caracterización del pasado como no-ingrediente o no-existente es dudosa¹⁵².

Ahora bien, estas objeciones ofrecen un apoyo fuerte a la interpretación de Husserl, según la cual la

149 Hua X, 17 (39)

150 Hua X, 18 (40)

151 Hua X, 18 (40)

152 Hua X 19 (41)

doctrina brentaniana del tiempo no puede dar cuenta conclusivamente de nuestra experiencia del tiempo. A su vez, estas críticas imponen un desafío importante a la propuesta husserliana. En el sentido de que plantea dificultades que su teoría debería resolver. Debemos estar atentos al modo en que son abordadas por Husserl.

En las críticas a Brentano el problema de la irrealidad del pasado aparece como una cuestión crucial, sostenido en la idea de que el origen del concepto es la asociación originaria y en que la temporalidad tiene que ver sólo con determinaciones de las sensaciones pasadas. Ahora bien, una tesis más profunda anida en la teoría de Brentano: “el dogma de la momentariedad de un todo en la conciencia”¹⁵³, que está presupuesta en las objeciones recién planteadas. El dogma de la momentariedad consiste en lo siguiente:

“...en orden a la captación de una sucesión de representaciones (*a* y *b* por ejemplo), es necesario que ellas sean los objetos enteramente simultáneos de un saber relacional que, siendo por completo irreversible, las reúna en un acto único e indivisible.”¹⁵⁴

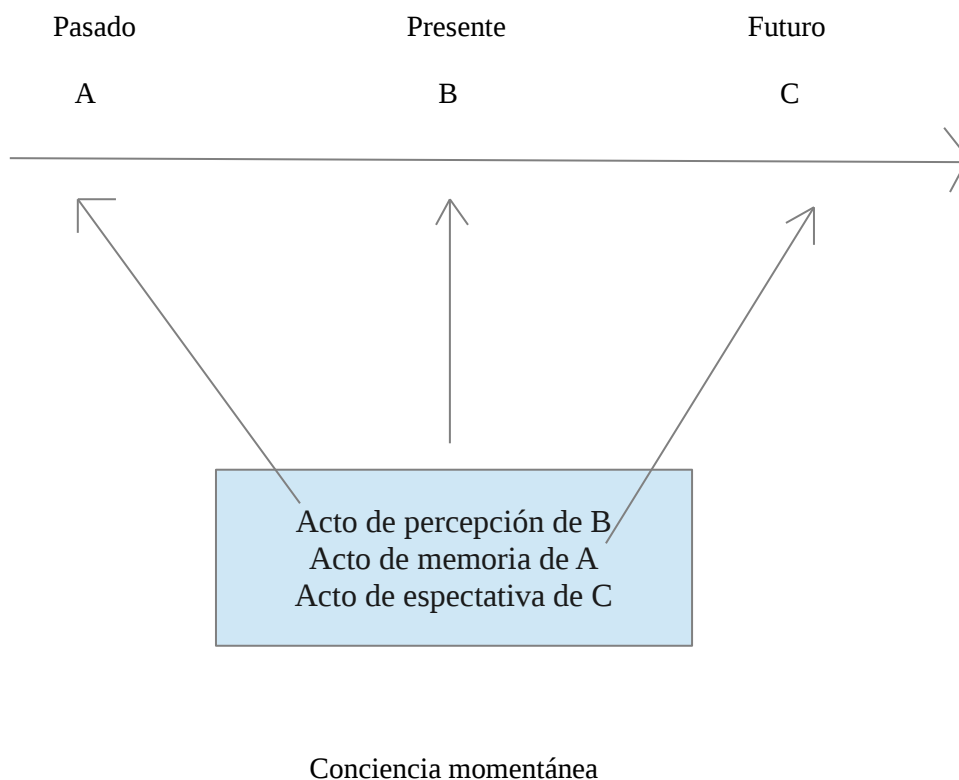
Es decir que para tener conciencia de una sucesión se requiere de un acto de conciencia que relacione las representaciones involucradas. Junto con esto, se encuentra el supuesto de que la percepción de un discurrir temporal tiene lugar en un ahora momentáneo, puntual e indivisible¹⁵⁵. Entonces, para tener conciencia de un todo sucesivo, todas las partes que lo integran tienen que coincidir en un ahora a través del acto que las reúne. Shaun Gallagher muestra cómo operaría este dogma en Brentano a través del siguiente gráfico¹⁵⁶:

153 La noción, como lo asegura Husserl, fue introducida por William Stern en W. Stern, “Physische Präsenzzeit” en *Zeitschrift für Psychologie* XIII, 1897, 325.

154 Hua X, 19 (43)

155 Hua X, 20 (43)

156 S. Gallagher, *The innordinance of Time*, Illinois, Northwestern University Press, 1998, 39.



El gráfico procura representar cómo para tener conciencia de una sucesión, y teniendo en cuenta el supuesto de la momentariedad involucrado, se requiere de una conciencia que reúna todos los actos que intencionan cada punto de esa sucesión. Según el ejemplo, si tenemos la secuencia de las sensaciones A, B y C, necesitamos, para percibirla *qua* sucesión, que una conciencia momentánea agrupe al acto que intenciona A, junto con el acto que percibe B y el acto que espera C. Lo que esta representación pone de manifiesto es la crítica central que le dirige Husserl a Brentano: no poner en consideración la temporalidad, la duración, de los actos. En contraposición la fenomenología del tiempo procurará asegurar un esquema de la conciencia temporal que dé cuenta de la síntesis “sin más” de las distintas instancias temporales y que abarque, como anticipamos, todas las direcciones de la descripción.

III. EVALUACIÓN

En la presentación que llevamos a cabo hemos querido establecer una posición de equilibrio entre dos aspectos. Por un lado, el valor que encuentra Husserl en los desarrollos de su maestro. Por otro lado, la rapidez con la que, en algunos casos, lo critica. Tres cuestiones son centrales a la hora de realizar un balance de esta relación. En primer lugar, el problema de la *proteraesthesia*. En segundo lugar, la necesidad de la fantasía. En tercer y último lugar, la prioridad del presente. Respecto al primer punto, hay que admitir que Husserl no lleva a cabo un análisis muy detallado de la asociación originaria. Eso deriva en la conclusión de que el dato temporal es externo y, con ello, en el psicologismo atribuido a Brentano. Si bien aquí la crítica no sería muy justa, sí resulta crucial el hecho de que el estudio del tiempo limitado al fenómeno de la *proteraesthesia* deja de lado la temporalidad de los otros aspectos de la relación intencional. En este caso, Husserl es muy preciso cuando señala que la investigación del fenómeno del tiempo debe abarcar todos los componentes de la conciencia.

La segunda cuestión nos parece muy elocuente, sobre todo desde un punto de vista propositivo. Lo que tenemos que evaluar aquí no sería tanto la pertinencia de la crítica, como la toma de posición que lleva a cabo Husserl. Él pretende que el tiempo no sea producto de la fantasía por que está convencido de que eso le quita dignidad al fenómeno. En ese sentido, buscará con su teoría que todas las dimensiones de la temporalidad tengan un carácter originario.

Finalmente, en relación con la tercera cuestión, se abre toda una dimensión de la interpretación de la teoría husserliana del tiempo en la que no profundizaremos en este capítulo. En este caso, también, habría que tomar la cuestión en términos de una motivación, en el sentido del lugar hacia el que Husserl quiere apuntar con su investigación.

Ahora bien, llegado este punto parece posible retomar el problema con el que nos enfrentamos al comenzar esta presentación. Husserl introduce su fenomenología del tiempo a partir de la

exposición de la teoría de Brentano. Las tesis del maestro conjugan dos interpretaciones contrapuestas. Mientras que, por una parte, pretenden establecer un objeto de estudio desde una perspectiva que podríamos llamar fenomenológica, i. e.: al intentar dar cuenta de la experiencia del tiempo; por otra parte, el resultado al que llega en la descripción del fenómeno no parece ser atinada: la experiencia del tiempo resulta una ilusión producto de la fantasía y, con ello, el pasado carece de realidad. Esta presentación de la posición de Brentano le permite a Husserl posicionarse tanto desde un punto de vista metodológico, como ontológico. Esto es: la teoría del conocimiento que propone establece un estudio de la inmanencia que deberá dar cuenta de nuestra experiencia del tiempo. En la medida que esta experiencia, en términos de duración, es el dato fenomenológico y punto de partida de la investigación, no puede devenir irreal en la descripción. Así:

“La unidad de la conciencia que abarca intencionalmente lo presente y lo pasado es un dato fenomenológico. La cuestión es entonces si en realidad, como afirma Brentano, lo pasado aparece a esta conciencia en la forma de la fantasía.”¹⁵⁷

Y la respuesta a esta pregunta será negativa: la filosofía husserliana debe permitir dar cuenta de la temporalidad y, a su vez, atribuir un carácter originario a la donación del pasado.

La fenomenología del tiempo tal cual es planteada en las *Lecciones* opera una desconexión del tiempo objetivo y reconduce el estudio de la temporalidad a la duración. Sería interesante confrontar eso con la tesis de Mohanty quien señala que la ruptura definitiva de Husserl con el círculo brentaniano se produce con el descubrimiento de la epojé¹⁵⁸. En este sentido, la epojé le proporciona a Husserl el marco teórico necesario para abordar la cuestión del tiempo desde un punto de vista fenomenológico. Brentano, por el contrario, no habría dado con la metodología adecuada para abordar la cuestión. Es decir, si bien su punto de partida y sus objetivos serían propios de la fenomenología, las falencias de su investigación mostrarían que permanece todavía en

157 Hua X, 16 (38)

158 J. N. Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl. A historical Development*, op. cit., 267

una actitud psicologista. Por su parte, Husserl considera -vía epojé- que la duración en tanto fenómeno inmanente es el único dato fenomenológico en sentido propio. Dar cuenta del tiempo será, entonces, dar cuenta de la duración y esto consistirá no sólo en un estudio de la duración de la sensación, sino también en un análisis de los actos que, en tanto tales, también duran.

O sea: cuando nosotros oímos una melodía, no sólo dura la melodía, sino también el acto que la percibe. Esto se sigue de que para poder captar la melodía como unidad objetiva el acto de percepción que la intencione debe también él durar. La duración de los objetos provendrá, luego, de la duración de los actos. El estudio husserliano del tiempo deviene, entonces, una caracterización de los actos y del modo en que estos se temporalizan. Si los actos son temporales, debemos encontrar una estructura que los temporalice. Así como los actos le dan tiempo a los objetos, será la conciencia absoluta, ella misma por fuera del tiempo, aquello que posibilite la temporalidad de los actos.

Ahora bien, que la estructura que fundamenta la temporalidad tenga la forma de la conciencia absoluta, no es algo que vaya de suyo. Husserl alcanza una teoría del tiempo consistente con las críticas a Brentano recién, al menos, en 1908. Hacia 1905, coinciden varios intérpretes, no se entiende bien cómo su propia teoría podría resolver las objeciones realizadas al maestro¹⁵⁹. Con todo, no nos apresuraremos en tratar aquí un tema que será objeto del próximo capítulo, donde desarrollaremos las modificaciones que se producen en la fenomenología del tiempo, hasta dar con una teoría consistente. Y a modo de conclusión de esta sección, nos gustaría insistir con lo que nosotros creemos debe ser la manera de abordar las críticas a Brentano. En ellas están implícitas las cuestiones centrales que buscará responder Husserl. En ese sentido, más que una crítica en sentido estricto, los párrafos estudiados deben ser pensados como la formulación de una propuesta.

159 Ver S. Gallagher, *The Inordinance of Time*, op. cit., 43 y N. de Warren, *Husserl and The Promise of Time*, op. cit., 143

CAPÍTULO 3: LA TEORÍA DEL TIEMPO HUSSERLIANA

I. ESTADO DE SITUACIÓN

En los primeros dos capítulos hemos buscado establecer el marco desde el cual Husserl aborda por primera vez de manera específica el tema del tiempo. A partir de esta reconstrucción, ciertas características deberán estar presentes en su descripción del fenómeno. En primer lugar -y en relación con el desarrollo de la reducción como herramienta metodológica-, el estudio sobre el tiempo será una investigación acerca de la conciencia que constituye la temporalidad, deslindada de todo matiz psicológico. Se tomará, por tanto, como único dato fenomenológico la duración. El análisis de este fenómeno inmanente redundará en la descripción de las condiciones de posibilidad de la duración del objeto trascendente. Lo que apunta a otra de las características que tendrá el estudio del tiempo husserliano que, como pudimos ver en las críticas a Brentano, implicará una indagación de la temporalidad de cada uno de los aspectos de la relación intencional; i. e. : abordará tanto el tiempo de las vivencias (intencionales y no-intencionales), como el tiempo de los correlatos trascendentes.

Otra característica en relación con el abordaje husserliano y la determinación de la duración como dato fenomenológico fue tomada de la doctrina de su maestro. La premisa de que la sucesión de la conciencia presupone la conciencia de sucesión y la convicción, en ese sentido, de que existe una conciencia pre-reflexiva de -y concomitante a- los actos. Junto con esto, el modo de acceso a la temporalidad deberá ser establecido por la teoría husserliana como un modo originario, dejando de lado las explicaciones que hacían mediar la fantasía para explicar la donación del pasado. Luego, la aclaración de las condiciones de posibilidad del darse de un objeto temporal describirá un proceso constituyente que asocie de modo originario las distintas apariciones del objeto y conforme la percepción en un presente que se extiende en la multiplicidad de dichas apariciones. En otras

palabras, del mismo modo que la asociación originaria brentaniana ligaba la sensación presente con las sensaciones pasadas pertenecientes al mismo objeto, el proceso que dé cuenta de la percepción de un objeto temporal deberá tender los nexos entre el aspecto presente y los aspectos ausentes del objeto en cuestión. Hablamos, entonces, de una síntesis que posibilitará que la multiplicidad de manifestaciones inmanentes se reúnan en un único objeto trascendente percibido.

Ahora bien, como señalamos al finalizar el capítulo anterior son varios los intérpretes que coinciden en las dificultades que se le presentan a Husserl a la hora de alcanzar una teoría del tiempo consistente con sus propias exigencias. Avanzado este capítulo, analizaremos en qué consisten estas dificultades y de qué modo se irán resolviendo. Comenzaremos con la caracterización del primer marco conceptual desde el cual es encarado el fenómeno de la temporalidad (el esquema aprehensión-contenido de aprehensión). Seguiremos con las dificultades que ocasiona el esquema y las posibilidades que se plantean respecto a un rechazo o restricción de este modelo y el surgimiento de una instancia independiente, fundamento último de la temporalidad. Para finalizar con una descripción de esta instancia -la conciencia absoluta constituyente del tiempo- y los problemas que también ella acarrea.

Si bien nos propusimos en la Introducción a esta investigación establecer una interpretación de la teoría temprana del tiempo como un todo, abordaremos en este capítulo tal teoría en su desarrollo. La complejidad y diversidad de las tesis adoptadas así lo exige en un comienzo. Hacia el final, eso sí, intentaremos alcanzar una lectura que reúna las exigencias husserlianas de este período. Con todo, la presentación que buscamos alcanzar no pretende tratar aquí todas las dificultades que se le han planteado a la teoría, sino sólo describirla de modo tal que adquiera cierta plausibilidad. A lo largo de la investigación iremos tratando de modo específico algunos temas que quedarán abiertos.

1. La constitución del objeto temporal trascendente

El comienzo de los estudios sobre el tiempo está orientado a establecer las condiciones de posibilidad de la percepción de un objeto que dura¹⁶⁰. Es decir, pretende determinar cómo se conforma “la constitución originaria de objetos temporales, tratando de comprender analíticamente la conciencia del tiempo que se da en ellos”¹⁶¹. En esta primera etapa de la investigación el modo de pensar la constitución de los objetos temporales coincide con el modelo de constitución sostenido en las *Investigaciones lógicas*; i. e.: la teoría de la representación (*Repräsentationstheorie*) o teoría esquemática¹⁶². Se entiende allí que la constitución de los actos se da en términos del esquema aprehensión-contenido de aprehensión. Según este esquema, un contenido sensible inmanente, desprovisto de toda referencia, al ser aprehendido interpretativamente establece una relación intencional con algo objetivo. El acto se concibe, pues, como la combinación de dos componentes: un contenido no-intencional y una aprehensión intencional. Una percepción, por tomar el ejemplo paradigmático, se constituye, por tanto, cuando una aprehensión interpreta un contenido sensible y da lugar a la aparición (*Erscheinung*) en carne y hueso de un objeto intencional.

Brough señala que la clave del esquema radica en dos tesis conectadas entre sí¹⁶³. La primera tesis sostiene que los contenidos inmanentes son neutrales con respecto a toda referencia externa. En consonancia con esta, la segunda tesis afirma que la referencia intencional externa y el rol que el

160 R. Bernet, “Einleitung”, en *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), Hamburgo, Meiner, 1985, XXI

161 Hua X, 30 (52)

162 Brough señala, con todo, que en algunos de los textos más tempranos de Hua X (1901) Husserl sostiene como teoría de la constitución una teoría de la imagen (*Bildtheorie*). Esto se observa en el modo de caracterizar la memoria como un acto que requiere la mediación de una imagen presente para establecer el nexo entre el acto de recordar y el objeto recordado. Esta teoría es fuertemente criticada a partir de 1905, lo que implica que en este grupo de textos nos encontramos sobre todo con las objeciones que se le dirigen. Cfr. en J. B. Brough, “Translator's Introduction”, op. cit., XLII

163 Cfr. en J. B. Brough, “The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness” en F. A. Elliston y P. Mc Cormick, *Husserl. Expositions and Appraisals*, Notre Dame/Londres, University of Notre Dame Press, 1977, 86

contenido pueda asumir dependen enteramente de la aprehensión que tenga lugar. Es decir, la aprehensión determina si el contenido es interpretado de tal o cual forma, constituyendo tal o cual referencia objetiva externa. En ese sentido, afirma Husserl que “la objetividad se constituye no justamente en los contenidos primarios sino en los caracteres de aprehensión”¹⁶⁴. Esto explica por qué el mismo contenido puede ser aprehendido de modo diferente, remitiendo a distintos objetos. A su vez, apunta a una cuestión central a la hora de caracterizar los distintos aspectos de la relación intencional. Cuando nos referimos a un contenido sensorial, no estamos mentando con ello un aspecto del objeto: el color azul del mar no remite a un contenido azul inmanente. La diferencia es patente: mientras que el contenido sensible inmanente es vivido (*erlebt*), el color del objeto es percibido¹⁶⁵.

La teoría husserliana toma de la psicología la noción de vivencia. Asume que las vivencias son “los acontecimientos reales (...) que constituyen la unidad real de la conciencia”¹⁶⁶ y, cuando el psicólogo añade “del individuo psíquico corespondiente”¹⁶⁷, Husserl pone entre paréntesis toda conexión empírica y limita el sentido de “vivencia” a un dominio de pureza fenomenológico. Las vivencias en sentido fenomenológico son, entonces, todos los actos, emociones, voliciones y sus componentes o momentos (es decir: contenidos y aprehensiones de contenido). Todo esto es tomado como contenido real de la conciencia y, en la medida en que forma parte de la vida de la conciencia, es vivido. Se establece, entonces, una diferencia fundamental en el modo de darse de lo inmanente y de lo trascendente:

“El fenómeno de la cosa (la vivencia) no es la cosa aparente, la cosa que se halla frente a nosotros supuestamente en su propio ser. Como pertenecientes a la conexión de la conciencia vivimos los fenómenos; como pertenecientes al mundo fenoménico, se nos ofrecen aparentes las cosas. Los fenómenos mismos no

164 Hua X, 8 (30)

165 Hua XIX/I, 358-359 (477); Hua X, 6-7 (28)

166 Hua XIX/1, 357 (476)

167 Hua XIX/1, 357 (476)

aparecen; son vividos.”¹⁶⁸

Entonces, mientras que el fenómeno es vivido, el objeto es percibido. Según esto, si queremos comprender cómo se conforma la percepción de un objeto temporal deberemos indagar en la multiplicidad de fenómenos que implica. En las *Lecciones* ilustra Husserl esto con un ejemplo:

“Dirijamos la mirada a un trozo de tiza; cerramos y abrimos los ojos. Tenemos entonces dos percepciones, y decimos en consonancia que vemos la tiza dos veces. Tenemos, pues, contenidos separados en el tiempo, e intuimos también una disociación fenomenológica temporal, una separación, pero en el objeto no hay separación ninguna, es siempre el mismo: *en el objeto, duración; en el fenómeno cambio.*”^{169 170}

Para que podamos percibir algo trascendente, eso trascendente se tiene que manifestar. En ese sentido, nos relacionamos con lo trascendente a través de sus apariciones fenoménicas. Pero: ¿qué pasa si la continuidad de un objeto nos es dada a través de manifestaciones discontinuas? ¿Cómo es posible que ocurran modificaciones a nivel fenoménico que no se sigan de cambios en la objetividad? O, mejor, ¿cómo es posible que sepamos de la duración del objeto, si ese objeto se nos manifiesta a través de múltiples apariciones cambiantes? Evidentemente, debe existir en la conciencia el mecanismo capaz de posibilitar la unidad del objeto que dura.

Cuando percibimos un objeto temporal, sólo una de sus caras está presente realmente. Sin embargo, las caras “ausentes” del objeto están presentes también. Decíamos que una de las objeciones centrales que le dirigía Husserl a Brentano era el hecho de no considerar la duración de los actos y

168 Hua XIX/1, 359-360 (478)

169 Hua X, 8 (30) [La cursiva es propia]

170 En los Manuscritos de Seefeld (1905) podemos encontrar un ejemplo similar al de la tiza, esta vez respecto a una botella de cerveza. Hua X, 237-238. Lo interesante en este caso es que Husserl afirma que las apariciones del objeto trascendente son ellas también objetos. Es decir, una referencia explícita de que las vivencias son objetos, tema sobre el que abriremos la discusión más adelante en este capítulo.

sólo atribuir carácter temporal a las sensaciones. Frente a esto, la teoría husserliana procura describir la percepción de un objeto temporal, atribuyendo la constitución del tiempo a las aprehensiones implicadas. Desde esta perspectiva, la percepción es tomada como un acto que dura, como un proceso que está conformado por múltiples aprehensiones. Este proceso tiene un comienzo que coincide con la primera aparición del objeto. Un contenido sensible es aprehendido como un aspecto de un objeto trascendente. Pero la duración del objeto coincide con una modificación permanente. Un nuevo contenido sucede al anterior y una nueva aprehensión mantiene la percepción del mismo objeto. Cada contenido que es reemplazado se modifica y se mantiene asociado al presente, siempre que sean aprehendido como parte del mismo objeto percibido. Es decir que, mientras la aprehensión mantenga la identidad objetiva, el presente se distendrá en dirección a los contenidos de aprehensión recién sidos. A su vez, también se produce una ampliación del presente hacia el futuro, en la medida en que nada haga pensar que el objeto intencionado saldrá fuera de nuestro campo perceptivo.

Se sigue de esto que el acto de percepción posee una intencionalidad triple¹⁷¹. Este carácter de la percepción temporal puede deslindarse en las aprehensiones que lo componen. Por un lado, una aprehensión dirigida al contenido efectivamente presente que llamamos fase actual, en la medida en que coincide con la aparición presente del objeto. Por otro lado, aprehensiones que apuntan a los contenidos pasados (recuerdo primario) y aprehensiones que interpretan los contenidos por venir (expectativa primaria). Estas aprehensiones conforman el presente ampliado que permite dar cuenta de la percepción como un acto que tiene una duración y que, a su vez, intenciona un objeto que dura. Esto supone una doble noción de presente¹⁷². Hay un presente puntual que se corresponde con la fase actual de la percepción y cuyo correlato trascendente es el ahora como límite. Pero, también, hay un presente ampliado, que es el presente percibido y que se constituye a partir de la estructura triple de la conciencia. Y en este punto cabe destacar que, si bien Husserl mantendrá esta idea de

171 Hua X, 39 (61)

172 Hua X, 40 (61)

pensar al presente en su distensión, tanto los recursos conceptuales, como las elecciones terminológicas se irán modificando con el desarrollo de la teoría. En principio lo que debe quedar claro es esta estructura triple de la intencionalidad sobre la cual se funda la duración de la percepción.

Ahora bien, a la pregunta por la posibilidad de la identidad en el objeto, pese a la modificación en el fenómeno, debemos responder que ésta se funda en la permanencia de la aprehensión que interpreta los contenidos. Como decíamos, en la medida en que los contenidos de aprehensión son neutrales, toda referencia objetiva está subordinada al componente aprehensivo. En este sentido es que decimos que, mientras la aprehensión siga estableciendo la misma referencia intencional, apuntando al mismo objeto, se anula el problema respecto a la discontinuidad de las manifestaciones¹⁷³. En términos del esquema aprehensión-contenido de aprehensión el único proceso sintético con el que se cuenta es la aprehensión, entendida como interpretación de la sensación. En desarrollos subsiguientes la fenomenología del tiempo tomará como objeto los demás aspectos de la relación intencional y el esquema en cuestión se mostrará deficitario a la hora de dar cuenta de la constitución de la conciencia temporal de modo acabado.

2. Aprehensiones de tiempo y presentificaciones

El esquema es utilizado también tempranamente para describir no sólo la percepción, sino también los distintos tipos de presentificaciones (*Vergegenwärtigungen*). En este caso, la posibilidad de diferenciar las clases de actos está en relación con el tipo de contenido implicado. Mientras que el contenido de una percepción es una sensación, el contenido de la fantasía, la rememoración y la expectativa es un fantasma. Estas presentificaciones no son presentaciones originales de algo efectivamente presente. No obstante, pueden ser intuitivas y, en ese punto, poseen un componente sensorial. Si ese componente fuera la sensación original, entonces sería imposible distinguir la

173 Hua X, 215

percepción de las presentificaciones. Por tanto, se les atribuye un contenido modificado, al cual se denomina fantasma¹⁷⁴. Los fantasmas son contenidos sensibles que se distinguen de las sensaciones originales porque no detentan por sí mismos auténtica realidad; son la “contrafigura de las sensaciones”¹⁷⁵.

La pregunta que se impone, entonces, es cómo se aplica este modelo de constitución a las aprehensiones de tiempo. Por tomar un ejemplo: ¿el recuerdo primario es también el resultado de la aprehensión de un fantasma? La respuesta es negativa:

“Quien asume una diferencia esencial entre sensaciones y fantasmas no puede naturalmente pretender que los contenidos de aprehensión relativos a las fases temporales recién pasadas sean fantasmas, dado que ellos desembocan de continuo en los contenidos de aprehensión del momento ahora.”¹⁷⁶

Es decir, en la medida en que el recuerdo primario constituye el presente ampliado junto con la percepción ahora y la expectativa primaria, si fuera el resultado de la aprehensión de un fantasma la misma noción de presente perdería su carácter originario y la teoría husserliana sucumbiría, rápidamente, en los problemas señalados en la doctrina de Brentano. Los contenidos aprehendidos por las aprehensiones temporales son modificaciones de la sensación originaria. Con todo, el carácter particular de estos contenidos no queda completamente establecido por la teoría husserliana¹⁷⁷. Más allá de esto, podemos agregar que, si las aprehensiones de pasado interpretaran fantasmas, sería difícil distinguir entre el recuerdo primario y la rememoración en el sentido corriente.

La teoría del tiempo husserliana sostiene que los recuerdos primarios son de una naturaleza

174 Hua X, 102 (123)

175 Hua X, 103 (124)

176 Hua X, 47 (69)

177 J. B. Brough, *The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness*, nota 15

diferente que los recuerdos secundarios¹⁷⁸. Lo cual se observa de modo patente en las funciones que ambos actos cumplen. Mientras que el recuerdo secundario supone la percepción y opera una reproducción de algo que ya pasó definitivamente, el recuerdo primario asiste a la percepción a constituirse como acto. En ese sentido, el recuerdo secundario supone el recuerdo primario. En otras palabras, si quiero recordar la melodía que escuché esta mañana, debo haber primero percibido dicha melodía. Como esa melodía estaba constituida gracias a la intervención del recuerdo primario, decimos que el secundario lo supone. Por eso, puede afirmarse que en el recuerdo primario el pasado “es un hecho que está dado él mismo, «percibido»”¹⁷⁹. Lo explica Husserl de este modo:

“si llamamos percepción al acto en que todo origen se halla, el acto que constituye originariamente, entonces el recuerdo primario es percepción. Pues sólo en el recuerdo primario vemos lo pasado; sólo en él se constituye el pasado y por cierto no vicaria sino presentativamente (...) La rememoración, por el contrario (...) nos brinda una mera presentificación [*bloss Vergegenwärtigung*].”¹⁸⁰

Entonces, el recuerdo primario es una conciencia originaria de pasado, en tanto que la rememoración es una conciencia reproductiva del pasado. En ambos casos existe una relación con el presente. Por un lado, el recuerdo primario opera en el presente manteniendo presentes los contenidos recién sidos, brindándolos de modo originario como pasados. Por otro, la rememoración es un acto presente que reproduce el pasado de modo no-originario.

178 Hua X, 46 (67)

179 Hua X, 36 (58)

180 Hua X, 41 (63). Modificamos aquí la traducción de Serrano de Haro y lo haremos de la misma forma en las apariciones subsiguientes de la familia de palabras del término *Vergegenwärtigung* que elegiremos traducir en todos los casos por “presentificación” en lugar de “re-presentación”. Una de las razones que motivan esta elección tiene que ver con cierta arbitrariedad con la que Serrano de Haro escoge unas veces traducir *Vergegenwärtigung* por “re-presentación” y otras por “evocación”. Si bien “evocación” es más comprensible para un hablante del castellano, se pierde la relación con el presente (*Gegenwart*) que posibilitan los otros dos términos (i. e.: re-presentación y presentificación). A su vez, “evocación” será empleado por nosotros para traducir “*Weckung*” cuando abordemos los *Análisis sobre las síntesis pasivas*.

III. PROBLEMAS DEL ESQUEMA

En el primer párrafo de las *Lecciones* Husserl introduce una nota. Anticipa allí una modificación que no se llevará a cabo inmediatamente: la posibilidad de cambiar el modelo de constitución a la hora de aplicarlo a algunas instancias de la conciencia. La nota ya es clásica: “No toda constitución responde al esquema aprehensión-contenido de aprehensión”¹⁸¹. En ese caso, la advertencia husserliana se dirige a la constitución de los contenidos. Con todo, también la constitución de los actos ocasiona dificultades.

Entre 1906 y 1907 empiezan a aparecer en los textos sobre el tiempo modificaciones conceptuales. La idea de una instancia extratemporal que fundamente el darse de todo lo temporal está latente en el pensamiento de Husserl. En varias ocasiones ya había afirmado que las percepciones temporales eran ellas mismas también objetos temporales¹⁸². Entonces: ¿cómo se constituyen estos objetos temporales inmanentes? Si nos limitáramos al esquema aprehensión-contenido de aprehensión, los objetos temporales inmanentes deberían ser resultado de una aprehensión objetivante y un acto debería intencionarlos. Pero, si postulamos que la constitución de los actos se da a partir de actos de un nivel superior, nos vemos conducidos directamente a un regreso infinito. Requeriríamos de un acto de un nivel superior al segundo que lo constituya y así sucesivamente. Este sería uno de los motivos del surgimiento de la noción de conciencia absoluta. Es decir, como un modo de resolver el regreso infinito implicado en la constitución de los actos según el esquema.

Con todo, habría que analizar si la relación entre este problema y la postulación de la conciencia absoluta es tan directa. Como decíamos, las críticas al esquema surgen cuando la indagación se orienta hacia la constitución de las unidades inmanentes. Es decir que, mientras se mantenía en la dirección de los objetos trascendentes, la teoría esquemática era válida. Brough señala tres problemas en la aplicación del esquema a la constitución de la conciencia temporal¹⁸³:

181 Hua X, 8, nota 1 (29)

182 Cfr., entre otros textos, Hua X, 228/232/237

183 J. B. Brough, “The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness”,

1. El primero, señalado como el más importante, radica en la modificación de una de las tesis que sostenían el esquema: la neutralidad de los contenidos. La sensación no es neutral, afirma Husserl hacia 1907, sino que es presente. La sensación es vivida como ahora y no puede ser interpretada ni como pasada, ni como futura. Recordemos que la neutralidad de los contenidos estaba asociada a la posibilidad de que los mismos contenidos puedan ser interpretado de diferente manera, teniendo como referencia trascendente distintos objetos. Un ejemplo de esto son las conocidas figuras de la Gestalt, donde a través de una misma imagen podemos ver, por ejemplo, ya un pato, ya un conejo. Esta característica de la sensación no se ve modificada. Lo que se cuestiona es la neutralidad de los contenidos en relación con el tiempo: “A los contenidos primarios que se extienden en el ahora no les es posible cambiar su función temporal”¹⁸⁴, sobre todo teniendo en cuenta que “la sensación es conciencia del ahora.”¹⁸⁵

2. El segundo, que coincide con la otra tesis basal del esquema, radica en el carácter arbitrario de la aprehensión de tiempo. Una consecuencia controversial del esquema es que, si la aprehensión constituye la temporalidad de la sensación, el mismo contenido puede ser interpretado como presente y como pasado. Pero, se pregunta Husserl: “¿puede un contenido, en efecto, ser aprehendido en un modo temporalmente distinto y entonces al mismo tiempo, por ejemplo, también ser aprehendido como el mismo contenido idéntico en un modo diferente?”¹⁸⁶ Esta pregunta se responde negativamente, considerando la modificación de la primera tesis, dado que antes de dicha modificación los contenidos eran considerados neutrales, ni presentes, ni pasados.

3. El tercero apunta al regreso infinito señalado al comienzo de esta sección.

op. cit., 91-92

184 Hua X, 322

185 Hua X, 324

186 Hua X, 319

A partir de esto, Husserl comienza a indagar cómo se constituyen las vivencias. Compara la duración de las cosas, los objetos trascendentes, con la duración de las vivencias, contenidos y aprehensiones. Plantea que, al igual que los objetos, las vivencias se escorzan. Tenemos, así, continuos de sensaciones y continuos de aprehensiones. Es necesario pensar, entonces, cómo se da la constitución de estos continuos. ¿Cómo se conforman como unidad? Se afirma: “Lo que sea que esté dado él mismo como un objeto individual está dado como la unidad de una multiplicidad absoluta que no está dada”¹⁸⁷. Las vivencias, entonces, en tanto objetos inmanentes, presuponen una multiplicidad de apariciones a las cuales no se tiene acceso: El flujo de la conciencia se forma e interconecta de un modo único. Se impone, aquí, una distinción dentro de la inmanencia. Mientras que, por un lado, separamos los objetos trascendentes de las vivencias que los constituyen, por otro, se diferencia en el plano de inmanencia el dominio de las vivencias del flujo absoluto constituyente:

*“Inmanente puede significar la antítesis de trascendente, y entonces la cosa temporal, el sonido es inmanente; pero también puede significar aquello que existe en el sentido de la conciencia absoluta y entonces el sonido no es inmanente”*¹⁸⁸

Es decir que, si nos manejamos con una acepción restringida de inmanencia, inmanente es sólo la conciencia absoluta. Y es fundamental aquello que la distingue tanto de los objetos trascendentes, como de los inmanentes. Estas dos esferas de la realidad se dan de modo temporal “bajo la forma irreductible de las realidades individuales”¹⁸⁹. La conciencia absoluta, por el contrario, se posiciona por sobre toda categoría temporal, “más allá de toda objetivación”¹⁹⁰. En efecto, ella es la objetivación misma. Hay que entenderla como “la forma de la objetivación de algo individual,

187 Hua X, 284

188 Hua X, 284 [La cursiva es del autor]

189 Hua X, 274

190 Hua X, 286

como la forma de todo posible aparecer”¹⁹¹. Como podemos ver, se establece una equiparación entre el proceso de temporalización y el proceso de objetivación: ser temporal significa devenir objeto. Y, en este sentido, la conciencia del tiempo es no sólo el origen del tiempo, sino también el origen de la experiencia objetiva. Nos acercamos ya a ese modo de concebir el tiempo que habíamos señalado más arriba: el tiempo como la estructura según la cual se organiza la experiencia:

“Donde la conciencia no lleva a cabo una *síntesis*, donde, por ejemplo, ella no pone a través de un acto identificante la identidad de algo que dura en una duración, no hay *tampoco ninguna duración*, sino sólo un flujo de contenidos capaz de ser caracterizados determinadamente. Esta caracterización tiene lugar en su momento a través de una objetivación de los contenidos *como contenidos* y a través de los actos que *constituyen* la objetividad.”¹⁹²

Ahora bien, las primeras indicaciones respecto a la conciencia absoluta son, con todo, ambiguas respecto a su modo de operar. Se habla de “percepción” de las unidades inmanentes¹⁹³, lo cual se contrapone a la idea de que las vivencias no son percibidas, sino vividas. Y, según eso, las unidades inmanentes deberían constituirse del mismo modo que los objetos trascendentes. Como decíamos, estas investigaciones muestran una teoría que se va elaborando, al enfrentarse a sus propias dificultades. En las palabras de Husserl:

“De ninguna manera pretendo ofrecer este análisis como el definitivo: no puede ser nuestra tarea aquí resolver el más difícil de todos los problemas fenomenológicos, el problema del análisis del tiempo. Lo que me importa aquí es sólo correr un poco el velo de este mundo de la conciencia del tiempo, tan rico en misterio que hasta

191 Hua X, 294

192 Hua X, 296 [La cursiva es del autor]

193 Hua X, 272

ahora había estado oculto para nosotros.”¹⁹⁴

En formulaciones posteriores la conciencia absoluta constituyente de tiempo soluciona los problemas del esquema a partir de dos condiciones fundamentales. La primera es que se autoconstituye y, con ello, no sucumbe al regreso de la constitución. La conciencia absoluta, entonces, no sólo produce la constitución de los actos, sino también su propia constitución. La segunda condición es que la conciencia como origen de la temporalidad no es temporal. Está por fuera del tiempo y constituye todo aquello que sí es temporal. Explicaremos en adelante cómo operan estas condiciones.

IV. LA CONCIENCIA ABSOLUTA

Si bien la idea de la conciencia absoluta ya había aparecido hacia 1907, se van a producir posteriormente modificaciones fundamentales en la caracterización de esta instancia de la conciencia temporal. Sobre todo, si tenemos en cuenta que las primeras formulaciones en torno a esta noción eran dependientes todavía del esquema aprehensión-contenido de aprehensión. Aun cuando Husserl ya había dejado establecida la diferencia de naturaleza entre los aspectos constituidos y los constituyentes de la conciencia, restaba todavía precisar en qué consistía la conciencia absoluta. Siguiendo a Brough, podemos afirmar que a partir de 1909 los análisis sobre la conciencia absoluta tienen un mayor nivel de desarrollo y hacia 1911 la teoría de la instancia última constituyente del tiempo ya está consolidada¹⁹⁵. Dos cuestiones fundan principalmente esta interpretación. Por una parte, el hecho de que se deja de explicar la conciencia del tiempo con el esquema aprehensión-contenido de aprehensión. Por otra parte, la teoría de la constitución del tiempo resulta una teoría del “vivenciar los objetos temporales inmanentes”. En este sentido, la

194 Hua X, 276

195 J. B. Brough, “The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness”, op. cit., 92

conciencia absoluta no es una conciencia perceptiva -objetivante-, sino que remite a un último nivel de percatación que tenemos de nuestras vivencias. Junto con estas dos características nota Brough una modificación en la noción de “sensación” (*Empfindung*). Anteriormente el término refería a un contenido. De hecho, lo hemos usado hasta el momento en esta investigación como sinónimo de contenido. Sin embargo, a partir de 1909, *Empfindung* mentará el sentir del contenido. Es decir, la vivencia no-intencional no será entendida como el contenido sentido, sino como el sentir, propiamente. Lo que nos retrotrae a una cuestión planteada. La teoría del tiempo que Husserl pretende establecer toma como dato un fenómeno inmanente que es la duración, fenómeno que tiene más que ver con un sentir, que con un contenido en sentido estricto. Podemos apreciar cómo las exigencias husserlianas habían excedido sus propios recursos teóricos. Estos desarrollos posteriores parecen estar ya a la altura de la demanda establecida en 1905.

Las investigaciones sobre la conciencia absoluta implican cambios conceptuales que se hacen evidentes en modificaciones terminológicas. En el marco del esquema aprehensión-contenido de aprehensión, los actos eran constituidos por aprehensiones temporales presentes, pasadas y futuras. Ahora la conciencia absoluta es quien se encarga de la constitución de las unidades inmanentes. Según esto la distensión temporal del presente no está dada por aprehensiones, sino por las fases de la conciencia absoluta. ¿Cómo es esto? Si pensamos la conciencia como un flujo continuo que tiene un punto de inicio, a ese punto lo llamamos ahora. Sobre cada ahora la conciencia impone una estructura triple. Lo que antes eran las aprehensiones de tiempo, es en este caso el complejo protoimpresión-retención-protención. La protoimpresión es la fase de la conciencia que intenciona el punto de inicio, el material nuevo que ingresa a la conciencia. A su vez, la retención se dirige hacia lo que ya se dio, mantiene en la presencia los aspectos recién dados del objeto que estamos percibiendo. Finalmente, la fase futura de la conciencia absoluta, la protención, es una conciencia dirigida de modo vacío al porvenir. Aunque Husserl no se dedica especialmente a su descripción en los textos tempranos sobre el tiempo, podemos interpretar que su intencionalidad anticipa que todo

lo que se dé a la conciencia en el futuro, se dará de modo temporal. Como podemos ver, las funciones de la protoimpresión, la retención y la protención se corresponden con aquellas de la percepción-ahora, el recuerdo primario y la expectativa primaria, respectivamente. Una motivación para estos cambios puede estar dada por la voluntad de distinguir más fuertemente las fases constituyentes de los actos constituidos. Es decir, por ejemplo: si la retención y la rememoración tienen operaciones completamente diferentes, es importante que no se las confunda por su nombre. Con todo, esto no debe ser entendido como un mero intercambio de vocabulario. Las elecciones terminológicas implican transformaciones conceptuales importantes. Las aprehensiones de tiempo, como su nombre lo indica, eran consideradas aprehensiones. En ese sentido, eran instancias constituidas. Las fases de la conciencia, por el contrario, no son constituidas, sino constituyentes. Esto implica, también, que no son temporales:

*“El flujo de los modos de conciencia no es un proceso; la conciencia del ahora no es ella misma ahora. La retención que existe 'junto' con la conciencia del ahora no es 'ahora', no es simultánea al ahora, y no tendría sentido decir eso.”*¹⁹⁶

Es decir que “ahora” remite al objeto, éste se manifiesta como ahora a través de la protoimpresión (modo de conciencia del ahora). Pero la protoimpresión no tiene ella misma un lugar en el tiempo, sino que ella es la condición de posibilidad para que los lugares de tiempo se constituyan; por ella es que podemos hablar de que tal contenido está siendo sentido ahora. Lo mismo, respecto a la retención. Ni pasadas, ni presentes, ni simultáneas, las determinaciones temporales son propias de los objetos y no de las fases de la conciencia absoluta, ellas “son no- temporales; esto es: nada en el tiempo inmanente”¹⁹⁷. No obstante, en ocasiones, Husserl se refiere a la instancia última como “temporalidad pre-inmanente” o “cuasi temporal”¹⁹⁸, aludiendo a su carácter constitutivo de la

196 Hua X, 333 [La cursiva es del autor]

197 Hua X, 333-334

198 Hua X, 381

temporalidad inmanente y, a la vez, a cierta ordenación que le sería intrínseca. Esta ordenación pre-temporal del flujo sería la condición de posibilidad del orden que atañe a la temporalidad inmanente y no es otra cosa que el derivar unas de otras las sensaciones en retenciones y en modificaciones de estas retenciones de manera continua.

Señalamos que las fases de la conciencia absoluta son constituyentes y no constituidas. Esto habla de la naturaleza especial que caracteriza a la instancia de fundamentación última de la conciencia. Aunque pudiera parecer absurdo, afirma Husserl, el flujo en su dimensión absoluta no sólo constituye los objetos inmanentes, sino también se constituye a sí mismo:

“Hay un sólo, un único flujo de conciencia (quizá dentro de una conciencia última) en el cual tanto la unidad del tono en el tiempo inmanente y la unidad del flujo de la conciencia él mismo se constituyen a la vez. Tan chocante (cuando no en un principio también absurdo) como puede parecer decir que el flujo de conciencia constituye su propia unidad, es, sin embargo, un hecho que lo hace y eso es algo que puede hacerse inteligible sobre la base de la constitución esencial del flujo.”¹⁹⁹

Es posible destacar varias cuestiones en la cita anterior. En primer lugar, algo que ya fue mencionado y es que la conciencia puede ser pensada como un flujo y, enfatiza Husserl, “un sólo, único flujo”. Se señala, además, una posibilidad que luego será rechazada: que exista una “conciencia última” que subsuma al flujo. Pero, de hecho, que el flujo se auto-constituya habla de su carácter último. Una conciencia más allá del flujo sería una conciencia inconsciente y ya veremos en el capítulo siguiente cómo no es dado para la fenomenología sostener tal afirmación. En segundo lugar, observamos que tanto los objetos inmanentes como el flujo son constituidos por el propio flujo y esto “puede hacerse inteligible sobre la base de la constitución esencial del flujo”. Decíamos que la metáfora del flujo apunta a entender la conciencia como un fluir que, en su estrato

199 Hua X, 378

más originario y pre-objetivo, es un fluir de protoimpresiones que derivan en retenciones que, a su vez, se modifican continuamente en retenciones de retenciones.

Las retenciones poseen una doble intencionalidad²⁰⁰. Por una parte, apuntan a la constitución de los objetos, junto con las protoimpresiones y las protenciones. Por otra parte, se dirigen al propio flujo, en la medida en que se modifican a sí mismas de modo continuo. Estas dos direcciones de la retención son: la intencionalidad transversal (*Querintentionalität*) y la intencionalidad longitudinal (*Längsintentionalität*), respectivamente. Respecto a la primera -cuya función es, por lo demás, ya conocida por nosotros-, resulta de interés tener en cuenta que el término empleado en castellano pierde un poco el sentido del mismo en alemán. Para profundizar, entonces, en el sentido del término habría que considerar que *Querintentionalität* remite a *Querschnitt*, que es el término alemán para aquello que acá hemos llamado fase. Es decir que cada fase, cada corte discreto en el flujo de la conciencia, es un *Querschnitt*. Sobre él opera la intencionalidad transversal de la conciencia, posibilitando la conformación de los objetos en la distensión del presente.

La intencionalidad longitudinal de la retención -y acá no hay dificultades con la traducción- es, por su parte, la encargada de la constitución del flujo. Y se habla, entonces, de auto-constitución, dado que las retenciones conforman el flujo y, en ese mismo hecho, lo constituyen:

“Creemos, entonces, que la unidad del propio flujo se constituye en el flujo de la conciencia como un orden uni-dimensional y *quasi*-temporal a través de la continuidad de las modificaciones reproductivas y a través de las circunstancias que esas modificaciones son, continuamente, reproducciones unas de otras, de reproducciones que continuamente las han precedido.”²⁰¹

El continuo modificarse de las retenciones apunta, entonces, a la auto-constitución del flujo. Hay que tener en cuenta, no obstante, que, aunque con fines descriptivos sea conveniente distinguir entre

200 Hua X, 379

201 Hua X, 380

ambas intencionalidades de la retención, ambas operan siempre de consuno: son dos caras del mismo proceso. En este sentido, nos parece confusa la caracterización de Brough²⁰², quien sostiene que hay dos tipos de retenciones. Cada tipo sostendría una de las dos direcciones de la intencionalidad. Por el contrario, creemos que es más consistente afirmar que hay un sólo tipo de retención que cumple distintas funciones. Por ahora nos hemos referido solamente a cómo conforma la distensión del presente a través de la intencionalidad transversal y de qué modo opera en la constitución del flujo en virtud a la intencionalidad longitudinal. Esta última función está en relación, también, con otras operaciones a las que da lugar la retención, al mantener latente todo lo vivido. Por ejemplo, la posibilidad del recuerdo.

Ahora bien, otra transformación que supone el abandono del esquema para la instancia absoluta tiene que ver con el otro aspecto del esquema: los contenidos. Las aprehensiones temporales interpretaban contenidos y así se constituía el acto y la referencia objetiva. Mientras que la aprehensión actual apuntaba a la sensación, no quedaba claro cuál era el contenido respecto a las aprehensiones pasadas y futuras. En la nueva concepción de la instancia última de constitución, sólo la protoimpresión está en relación con la sensación, dado que la sensación es ahora, siempre presente. La fase retencional se concibe, entonces, como una modificación de la fase actual. Es decir, no implica una nueva interpretación de una sensación, sino que es la conservación modificada de la protoimpresión en sí misma. Nos detenemos aquí en la caracterización de la conciencia absoluta y sus fases, tema que profundizaremos en secciones siguientes de este capítulo y en el Capítulo 4.

Nos referimos hasta ahora al hecho de que el surgimiento de la conciencia absoluta habla de una transformación respecto al modelo de constitución. Toda una discusión se centra en qué *status* adquiere dicha transformación. Si bien en un primer momento Brough sostuvo que Husserl había llevado a cabo un abandono del esquema aprehensión-contenido de aprehensión²⁰³, posteriormente

202 J. B. Brough, "The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness",
op. cit, 96

203 Idem, 91-92

él mismo se expresó en términos de una restricción del esquema²⁰⁴ a la constitución de los objetos trascendentes. En este mismo sentido, Dieter Lohmar²⁰⁵ y James Mensch²⁰⁶ han resaltado la vigencia del esquema para la constitución de objetos durante toda la obra de Husserl. Junto con ellos, creemos válido hablar de abandono respecto al dominio inmanente, tomando con esto los actos y la propia conciencia, y, consiguientemente, seguir sosteniendo el esquema en el ámbito trascendente. Ya veremos qué otros tipos de constitución y de procesos de unidad son posibles en la inmanencia.

V. LOS NIVELES DE LA TEMPORALIDAD

1. Tres niveles

Las primeras indicaciones respecto al carácter absoluto de la conciencia determinaron una distinción en el terreno de la inmanencia: el dominio de las vivencias debía ser distinguido de aquel del flujo no objetivable. Si sumamos a éstos el ámbito de la realidad empírica trascendente, es posible distinguir tres niveles de la existencia, que se expresan en tres niveles de la temporalidad. Husserl refiere en varias oportunidades a esta distinción. La más conocida es, quizá, la que aparece en el § 34 de las *Lecciones*, donde se indica que, luego de haber estudiado la conciencia del tiempo en lo fundamental, se han encontrado los siguientes niveles de constitución:

“1) las cosas de la experiencia en el tiempo objetivo (y aquí habría que distinguir distintos niveles de realidad empírica, a los que hasta ahora no se les ha prestado atención: cosa de la experiencia del sujeto singular, cosa intersubjetiva idéntica, cosa de la física);

204 J. B. Brough, “Translator's Introduction”, op. cit., XLVI-XLVII

205 D. Lohmar, “On the Constitution of the Time of the World” en D. Lohmar-I. Yamaguchi (Eds.), *On Time-New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, op. cit., 118

206 J. Mensch, “Retention and the Schema”, en D. Lohmar-I. Yamaguchi (Eds.), *On Time-New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, op. cit. 162-165

- 2) las multiplicidades de fenómenos constituyentes de distinto nivel, las unidades inmanentes en el tiempo pre-empírico;
- 3) el flujo absoluto de la conciencia constituyente de tiempo”²⁰⁷

Según indica Edith Stein en una nota, este párrafo fue conformado a partir del texto que encontramos como N° 40 “Niveles de la objetividad” en *Husserliana X*²⁰⁸. Lo curioso es que en el texto inspirador del famoso párrafo de las *Lecciones* los niveles de la conciencia del tiempo se encuentran ordenados exactamente al revés:

- “1. El flujo de 'conciencia.'
2. El “tiempo” pre-empírico con pasado, 'ahora,' después; y que 'existe' pre-empíricamente, el cual dura y cambia (el tono como 'contenido de conciencia')
3. Los niveles del ser empírico, del ser de la experiencia empírica, el cual es dado y pensado en la experiencia empírica, el ser que podemos llamar, de hecho, real. Lo real, que se constituye en lo pre-real.”²⁰⁹

Las modificaciones introducidas por Stein en este pasaje, creemos, apuntan a hacer más comprensible el desarrollo de las *Lecciones*. Una estratificación de los niveles de constitución temporal permite ordenar la exposición de los párrafos siguientes, en los cuales se enfrentan las características de la conciencia absoluta con las de las unidades constituidas por ella. Con todo, y según indica su título, el texto original busca distinguir “niveles de la objetividad”. Lo cual es plenamente evidente en el nivel 3: el ser empírico, real y constituido. Ahora bien, mientras que el nivel 1 puede leerse tanto como un dominio de la realidad, como de la instancia constituyente del tiempo; el nivel 2 apunta sólo a una dimensión de la temporalidad. Entonces: ¿por qué niveles de la objetividad e introducir en ellos un nivel puramente temporal? ¿Es la existencia de las vivencias

207 Hua X, 73 (93)

208 Hua X, 287, nota del Editor.

209 Hua X, 287

meramente una dimensión de la conciencia constituyente del tiempo? En principio, lo que podemos garantizar es una relación muy estrecha entre objetivación y temporalización. Ya nos hemos referido a este tema más arriba, cuando caracterizábamos la conciencia absoluta constituyente del tiempo como el proceso último de constitución de la experiencia. Sin síntesis, sin duración, no hay objeto. El tiempo es la forma que hace posible la aparición -es decir: la existencia- de los objetos trascendentes. Pero: ¿cuál es el *status* de los objetos inmanentes? ¿Son un mero “puente” hacia la trascendencia?

En los últimos años ha surgido una discusión muy intensa acerca de la distinción en tres niveles de la conciencia temporal. Hasta ese entonces se había asumido la necesidad de tal distinción. Es decir que se distinguían los tres estratos con los que hemos comenzado esta sección: el nivel del tiempo objetivo, el nivel del tiempo inmanente y el nivel pre-temporal de la conciencia absoluta. Esta interpretación, conocida como interpretación *standard* o Brough/Sokolowski, fue cuestionada por primera vez en 1999 por Dan Zahavi en su libro *Self-Awareness and Alterity*²¹⁰. En el marco de un estudio de la auto-captación, Zahavi consideró la exigencia de que el nivel de los actos fuera independiente. Posteriormente la discusión fue retomada por numerosos académicos²¹¹. Finalmente, en 2011, a partir de una intervención de Neal de Roo, Brough y Zahavi parecen haber establecido cuál es su última palabra sobre el debate. Retomemos, entonces, en qué consiste tal debate.

2. Las críticas de Zahavi a la “interpretación *standard*”

En su obra de 1999 Zahavi investiga el tema de la auto-captación (*Self-Awareness*) y toma partido en contra de una concepción reflexiva de la auto-captación. Las teorías de la reflexión, tal como las describe, conducen inevitablemente a regresos infinitos. En ese sentido, señala que la

210 D. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston, Northwestern University Press, 1999

211 El propio Zahavi nombra a algunos de los intérpretes que participaron en la discusión, más allá de Brough: Hart, Kortooms, Dodd, Drummond, Micali y Niel. D. Zahavi, “Objects and Levels: Reflections on the Relation Between Time-Consciousness and Self-Consciousness”, en *Husserl Studies*, Vol. 27, N° 1, Dordrecht, Springer, 2011, 14

auto-captación debe ser inmediata, tácita y no-temática²¹². Alude, a su vez, a la relación intrínseca que existe entre la auto-captación y la temporalidad y señala la necesidad de combinar una teoría plausible de la auto-captación con una explicación sobre la temporalidad, dado que: “Después de todo, no soy sólo consciente de mi percepción actual, sino también capaz de recordar mi experiencia pasada como *mía*”²¹³. Según esto, piensa que en la fenomenología del tiempo de Husserl es posible encontrar una descripción de la temporalidad que dé cuenta de modo ajustado de la auto-consciencia. Se desprende de esto, entonces, que su objetivo primario no es un estudio del tiempo. Con todo, como el mismo afirma, sus estudios pueden conducir a esclarecer de ciertos problemas de la teoría del tiempo husserliana²¹⁴. En especial, se concentra en los análisis sobre la dimensión última de constitución.

Zahavi se posiciona frente a lo que considera la interpretación *standard* de la teoría del tiempo husserliana, representada por Brough en su texto “The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness”²¹⁵ y por Robert Sokolowski en el capítulo sexto de sus *Husserlian Meditations*²¹⁶. En ambos autores lee la misma idea: si distinguimos respecto a los objetos constituidos una dimensión constituyente que los hace aparecer, debemos distinguir en relación con los actos -constituidos- una dimensión que permita su manifestación. Entonces, mientras que para la dimensión trascendente tenemos los actos como lo que posibilita su darse, la conciencia absoluta es la que da cuenta del aparecer de los actos. El punto es que, si la conciencia absoluta lo que hace es dar a los actos como objetos, entonces la manifestación primigenia es objetivante. Y, por tanto, la auto-captación sería una teoría reflexiva que, como sabemos, conlleva un regreso infinito.

Sin embargo, lo que cabría preguntarse, sostiene Zahavi, es si realmente la conciencia interna se

212 D. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, op. cit., 27

213 Idem, 36 [La cursiva es del autor]

214 Idem, 69

215 J. B. Brough, “The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness”, op. cit.

216 R. Sokolowski, *Husserlian Meditations. How Words Present Things*, Evanston, Northwestern University Press, 1974

auto-capta. Por un lado, si no lo hace, no se explica de dónde proviene la auto-captación de los actos. Por otro lado, si respondemos afirmativamente, debemos explicar cómo se da tal auto-captación: si se da del mismo modo en que se dan los actos, tenemos nuevamente un regreso infinito, porque requeriríamos de un acto de grado superior que explique la auto-captación del acto que hace auto-consciente al primer acto y así sucesivamente; pero, si, por el contrario, estamos dispuestos a afirmar que hay una auto-captación implícita en la conciencia interna, no se explica por qué no pueden ser los mismos actos conscientes de sí. Esto es, no se justifica la necesidad de la conciencia interna. En efecto, para Zahavi, la postulación de la conciencia absoluta como una dimensión separada de los actos representa una multiplicación innecesaria de las dimensiones. Sería más simple pensar que la conciencia interna es “sólo” la conciencia interna de cada acto: ese saber prerreflexivo acerca de que tal o cual acto es un acto mío. Por tanto, la conciencia interna debe ser la auto-captación prerreflexiva del acto. De aquí se sigue la afirmación de Zahavi según la cual “las investigaciones husserlianas sobre la conciencia interna del tiempo no son otra cosa que una investigación sobre la temporalidad de la auto-captación prerreflexiva”²¹⁷. Como vemos, opera en su pensamiento un desplazamiento de la cuestión de la auto-captación al tema de la temporalidad, para terminar equiparando ambas investigaciones.

En esta lectura de la conciencia interna como la conciencia prerreflexiva del acto se funda la discusión acerca de la división en niveles de la conciencia. La tesis de Zahavi parece conducir a la eliminación del segundo nivel; es decir: el nivel del tiempo inmanente. Los actos sólo se constituyen como objetos inmanentes en un segundo momento, a través de una mirada reflexiva sobre el curso de conciencia. Las vivencias fluyen unas en otras y tenemos de ellas una conciencia prerreflexiva que permite que las identifiquemos como propias. Si bien esta interpretación parece simplificar la teoría del tiempo husserliana y, a la vez, dar cuenta de una teoría de la auto-captación no-objetivante, resulta difícil de ser sostenida textualmente. Como vimos, el propio Husserl se refiere a las vivencias como objetos inmanentes, mentando con esto no sólo las percepciones, sino

217 Idem, 71

también los contenidos. De hecho, en los textos husserlianos el segundo nivel de la conciencia parece, a veces, estar constituido por dos flujos: un flujo de actos y otro flujo de contenidos, ambos con cierto carácter objetivo. Sin embargo, cabe tener presente a este respecto la advertencia de Zahavi sobre cuál es el tema que le preocupa; esto es: la auto-captación. En un artículo posterior a *Self-Awareness* sostiene, también en este sentido, una opinión interesante. Independientemente del grado de fidelidad al texto que pueda tener una interpretación lo que hay que intentar es dar con una lectura plausible. Esto es: que no sólo sea fiel a la letra de Husserl, sino también a su espíritu y, por sobre todo, a nuestra experiencia como sujetos. De más está decir que una interpretación puede ser muy acorde a los textos sin redundar en ventajas acerca de la elucidación de nuestra vida de conciencia.

Ahora bien, dejando este tema por el momento a un lado, junto con el problema de la multiplicación de las dimensiones de la conciencia, Zahavi objeta que la interpretación *standard* se equivoca, también, a la hora de establecer cuál es el objeto de estudio en los textos tempranos sobre el tiempo. Tanto Brough como Sokolowski habrían entendido que el análisis sobre nuestra conciencia de un objeto temporal inmanente consiste en “una investigación de nuestra conciencia de una experiencia subjetiva, es decir, el sentir del sonido”²¹⁸. Por el contrario, Zahavi sostiene que los análisis apuntan a caracterizar nuestra conciencia del tono sentido; es decir: del correlato intencional. Si esto no fuera así, Husserl estaría estudiando ya desde el comienzo la auto-captación de nuestras experiencias a través de la intencionalidad transversal y los estudios sobre la intencionalidad longitudinal apuntarían a describir la auto-donación del flujo absoluto. Y, como señalamos, para Zahavi, no tiene sentido diferenciar entre “la donación prereflexiva de nuestras experiencias y una auto-donación más profunda del flujo”²¹⁹.

Con todo, es necesario advertir que, si bien el autor se opone a la necesidad de una distinción de las dimensiones inmanentes de la conciencia, lo que parece negar en un principio toda posibilidad de

218 Idem, 74

219 Idem, 74

diferenciar las vivencias del curso absoluto, en un texto de 2005 explicita su punto de vista y presenta otra idea. En primer lugar, afirma que:

“Cuando Husserl asegura que la vivencia es constituida en la conciencia interna del tiempo, no está diciendo que la vivencia es traída a la donación por otra parte de la subjetividad, como si una parte tomara a la otra como su objeto. Más bien, decir que una vivencia es constituida en la conciencia interna del tiempo es decir que es traída a la conciencia por sí misma. Es llamada conciencia *interna* del tiempo por que ella pertenece *intrínsecamente* a la estructura *íntima* de la propia vivencia.”²²⁰

Zahavi sostiene aquí la posición de que la conciencia interna del tiempo es la auto-captación de la vivencia. No aceptar eso implicaría que las vivencias sean tomadas como objetos por el flujo absoluto. Lo cual, como hemos visto, redundaría en una teoría reflexiva de la auto-captación y, con ello, en un regreo infinito. Para fundamentar su punto, pone el énfasis en el carácter interno que se le asigna a la conciencia del tiempo. “¿Interno a qué?”, cabría que preguntar. Justamente, a la vivencia.

Con todo, más adelante en el texto agrega:

“Insistir en que el propio flujo de la conciencia del tiempo *es* la donación pre-reflexiva de las vivencias no es denegar la distinción entre nuestras vivencias singulares y transitorias y la dimensión perdurable del vivenciar, esto es, entre die Erlebnisse und das Erleben...”²²¹

Acepta aquí, entonces, una diferenciación que es practicable en la inmanencia de la conciencia entre nuestras vivencias y el flujo. En efecto, no son lo mismo las vivencias intencionales y objetivantes

220 D. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, Massachusetts, MIT, 2005, 65 [La cursiva es del autor]

221 Idem, 66 [La cursiva es del autor y en alemán en el original]

que la donación pre-reflexiva del flujo; podemos referirnos a vivencias de variado tipo, en tanto que la auto-captación que tenemos de ellas es siempre la misma. Con todo, esta posibilidad de diferenciar las vivencias del propio vivenciar no implica de ninguna manera la capacidad de separar la inmanencia en dos dominios o realidades. Hacerlo supondría aceptar que existe un ámbito de donación pre-objetiva sobre el que se montan las vivencias, cuando la vida de la conciencia es, de hecho, inseparable de sus contenidos.

En un último artículo sobre el tema Zahavi confirma las tesis recién expuestas (la distinción y la no-separabilidad entre *die Erlebnisse* y *das Erleben*) y afirma que la discusión con Brough no tiene tanto que ver con la cantidad de niveles que tiene la conciencia temporal, sino que debe concentrarse en las siguientes dos cuestiones:

1. La tesis de que las vivencias se dan pre-reflexivamente como objetos inmanentes²²²
2. La necesidad de que más allá de la auto-captación pre-reflexiva de los actos haya una auto-aparición adicional y distinta del flujo²²³

En relación con 1., hay que destacar que referirse a las vivencias como objetos inmanentes tiene una amplia apoyatura textual. Con todo, no sería la noción de objeto la más conveniente para referirse a las vivencias, dado que implicaría una función objetivante de la conciencia absoluta, característica que el propio Husserl se encargara de criticar. La cuestión puede salvarse si se toma la noción de objeto en sentido amplio. En este sentido, Brough se ha referido a las vivencias como unidades inmanentes, tesis que Zahavi, dice, podría aceptar.

Respecto a 2., las posibilidades de un acuerdo parecen más difíciles. Zahavi observa en los textos de Brough dudas en relación con la existencia de un flujo “independiente”. El problema central, y

222 D. Zahavi, “Objects and Levels: Reflections on the Relation Between Time-Consciousness and Self-Consciousness”, op. cit, 21-22

223 Idem, 22

volveremos sobre esto más abajo, tiene que ver con la posibilidad de dar cuenta de la unidad de la experiencia si no existe un flujo total en el que se integren todas las vivencias. Podemos anticipar que, para Zahavi, la unidad del flujo está garantizada por la constancia que tengo como sujeto de que una vivencia es mía. No habría necesidad, por tanto, de otra instancia para dar cuenta de esa pertenencia. Con todo: ¿no tengo, más allá del saber acerca de que una vivencia es mía, un conocimiento no-temático acerca del antes y el después de una vivencia? ¿de si una vivencia es actual o pasada respecto a otra? Y, además, ¿pueden las vivencias por sí solas darse ese “conocimiento”?

3. Brough y el problema de las vivencias

En un artículo de 2010 Brough afirma que: “La fenomenología de la conciencia del tiempo de Husserl es un esfuerzo por entender la vida de la conciencia en su identidad con la conciencia temporal”²²⁴. Al tomar los estudios husserlianos en su conjunto -es decir: más allá del período de las *Lecciones* y los textos complementarios-, se observa que la teoría sobre el tiempo excede el problema del darse del objeto temporal. La conciencia temporal opera como la forma sobre la cual se organiza la vida de la conciencia en su conjunto. Aquello que distingue la conciencia temporal de las otras dimensiones de la constitución es el hecho de que se auto-constituye. La auto-constitución de la conciencia coincide, a su vez, con su auto-manifestación. A diferencia de los objetos trascendentes y de las vivencias, la conciencia absoluta no requiere de una instancia por fuera de sí para manifestarse, ella se da a sí misma. En este sentido, puede decirse que es absoluta, dado que no depende de ningún otro aspecto de la conciencia. Esta suerte de independencia de la conciencia no debe ser entendida como algo separado de las vivencias. La inmanencia de la conciencia conforma un solo dominio en el cual, como sostiene Zahavi, pueden hacerse distinciones que habría que considerar distinciones de razón. Ahora bien, recién indicamos que la posición de Brough se amplía

224 J. Brough, “Notes on the Absolute Time-Constituting Flow of Consciousness”, op. cit., 21

en dirección a los textos posteriores sobre el tiempo y considera el problema de la temporalidad en un sentido más amplio. Con todo, si bien su artículo “The Emergence” apareció tempranamente respecto a lo que podríamos llamar la historia de la interpretación de la fenomenología del tiempo husserliana, los cambios operados en su interpretación no han sido muy radicales. Si nos ceñimos a los distintos períodos de los textos, la interpretación de Brough seguiría estando vigente dentro del marco de los escritos que se recogen en *Husserliana X*.

En el artículo que citamos al comienzo de esta sección Brough enfrenta las objeciones formuladas por Zahavi y las ataca desde dos ángulos. Comienza argumentando en favor de la necesidad del segundo nivel de la conciencia temporal y oponiéndose a la posibilidad de que la unidad de los actos advenga sólo reflexivamente. Ambos planos de la argumentación, obviamente, no son más que dos caras de la misma moneda. El rechazo a la existencia de dos niveles en la inmanencia está fundado en la posibilidad de que la conciencia interna sea la consciencia prereflexiva de los actos, con lo cual los actos se volverían “objetos” sólo a partir de la reflexión. Finalmente, Brough se encarga de cuestionar puntualmente la tesis de Zahavi sobre la conciencia interna como la conciencia del acto.

En primer lugar, entonces, busca sostener la necesidad de un flujo de vivencias conformadas, al menos, como unidades pre-objetivas. La idea es que: “Nuestra conciencia prereflexiva no se nos presenta como si fuera un *porridge*²²⁵ homogéneo en el cual todo momento es igual a otro”. Es decir, nuestra experiencia no presenta los actos fusionados entre sí, sino distinguidos; los actos son unidades discretas. En este sentido puede afirmarse que el flujo de la conciencia posee un relieve, diferenciaciones, vivencias que se destacan sobre otras. El ejemplo empleado es el del mar y las olas, ejemplo traído de Husserl y utilizado anteriormente por Zahavi²²⁶. Según esta representación de la vida de la conciencia, el flujo absoluto sería el mar, en el cual podemos identificar las olas

225 *Porridge* es un plato de avena cocida. La palabra no tiene una traducción específica para el hablante rioplatense. Con lo cual, se decidió dejarla en inglés. En todo caso, la imagen que trae busca representar las vivencias como una especie de pasta o puré indiferenciado y homogéneo

226 J. B. Brough, “Notes on the Absolute Time-Constituting Flow”, op. cit., 39. Allí Brough refiere a la metáfora tomada por Zahavi (en *Selfawareness and Alterity*, op. cit., 77) del manuscrito L I 15 2b, pero también a otra aparición de una imagen similar en Hua Mat VIII, 362-363.

como unidades discretas, pero, a la vez, dependientes del flujo. A su vez, la imagen permite mostrar que el flujo no está separado de las vivencias. Sino: ¿qué sería del mar sin las olas? Tanto hablar de un relieve con sus picos y valles, como del mar cuya marea se modifica constantemente, parece coincidir con la experiencia del flujo de conciencia.

La imagen del relieve de la conciencia nos conduce a una arista del problema al que no le hemos dedicado aún suficiente atención. El flujo inmanente es tomado en esta discusión sólo desde el punto de vista de los actos. Pareciera que la conciencia absoluta surge a la hora de resolver la constitución de los actos. Sin embargo, también los contenidos se conforman como unidades que fluyen. Lo que no queda claro es cómo esos contenidos se constituyen. Hacia los años '1920 Husserl abordará la constitución de los contenidos no como un proceso efectuado por la conciencia absoluta, sino como resultado de las síntesis pasivas de asociación. Si buscamos hacer compatibles ambos análisis, como intentamos en esta investigación y tal como ha sido sugerido por el propio Husserl, la síntesis de los contenidos deberá tener un lugar en el proceso de constitución de la objetividad, previo a la constitución de los objetos, pero posterior a la organización temporal. El segundo nivel de la conciencia temporal parecería ser el “lugar” adecuado. En esta misma dirección se expresó Neal de Roo, en el ensayo de conciliar la interpretación de Brough con la de Zahavi. Su idea es que en los *Análisis sobre las síntesis pasivas* es posible encontrar los recursos necesarios para desarticular la controversia. Sostiene la distinción en tres niveles de la conciencia, pero no los determina en tanto niveles de la conciencia temporal, o dimensiones de la realidad, sino como operaciones sintéticas. De este modo, distingue entre un primer nivel referido a las síntesis activas, un segundo nivel en relación con las síntesis pasivas y un tercer nivel que sería la conciencia interna del tiempo²²⁷. La dimensión intermedia como estrato de las síntesis pasivas traza un nexo con nuestra propuesta.

Volviendo a Brough, la visión de la dimensión de las vivencias en términos de relieve es

227 N. De Roo, “Revisiting the Zahavi-Brough/Sokolowski Debate” en *Husserl Studies*, Vol. 27, N° 1, Dordrecht, Springer, 2011, 6

complementada con una crítica por la negativa. En este sentido, objeta la posibilidad de que el segundo nivel de la conciencia temporal advenga sólo reflexivamente y plantea el siguiente problema: ¿cómo la reflexión constituiría los actos como objetos si estos no tuvieran previamente cierta unidad que permitiera distinguirlos uno de los otros? Es decir, si el flujo de la conciencia fuera un flujo indiferenciado, sin distinciones, sin nada que se destaque: ¿cómo se dirigiría la reflexión a esta o a aquella vivencia? Así, la necesidad de un segundo nivel pre-objetivo en la conciencia temporal parece establecida. Es importante recordar en este punto que el propio Zahavi acepta lo que Brough señala respecto a este tema, como lo hemos mencionado en el apartado anterior. Si bien los primeros enfoques de Zahavi parecían dejar de lado la posibilidad de las distinciones entre las vivencias, posteriormente toma como propias las palabras de Brough.

Sin embargo, Brough no se detiene aquí, sino que aborda la posibilidad de que la conciencia interna sea la conciencia prereflexiva de los actos. Primero, plantea dos problemas. La tesis central en esta parte es que si la conciencia interna fuera intrínseca a los actos, éstos debieran auto-constituirse. Lo que va a probar es que, como los actos no pueden auto-constituirse, ni ser constituidos por otros actos, entonces es necesario que la conciencia absoluta sea distinguible de ellos. Así, en el primer problema identificamos la siguiente cadena de argumentos:

1. Si la conciencia interna fuera la conciencia prereflexiva de los actos, entonces los actos se constituirían a sí mismos.

2. Si los actos se constituyeran a sí mismos, y teniendo en cuenta la estructura retención-protompresión-protención, los actos retendrían actos. Se entiende que si la conciencia absoluta es la conciencia de los actos, entonces las retenciones son función de los actos.

3. Pero, como los actos son objetivantes y ellos tienen que dar cuenta de las retenciones, entonces: ¿las retenciones (y las protenciones) serían objetivantes?

4. Si esto fuera así, no podríamos hablar de una conciencia prereflexiva de los actos.

Este razonamiento ofrece motivos suficientes para rechazar la interpretación de Zahavi, al menos en su versión más fuerte. Si seguimos a Brough aquí, la lectura alternativa sobre los niveles resulta ser auto-contradictoria.

El segundo problema que aborda en este primer momento, puede reformularse en la siguiente pregunta: ¿cómo da cuenta un acto de algo que perdura como lo es mi auto-captación? Es decir: ¿la auto-captación de los actos puede brindar auto-captación del flujo como un todo? La interpretación *standard* sostiene que no, que no es pensable en qué sentido un acto -o varios unidos no se sabría bien mediante qué mecanismo- podrían ofrecer una experiencia de la manifestación que perdure de manera unificada. Tanto el primero como el segundo problema llevan a Brough a concluir que los actos no pueden auto-constituirse, o, más bien, que no pueden efectuar las operaciones que se le atribuyen a la conciencia absoluta. Nos parece interesante destacar aquí la articulación entre estos dos problemas en la estrategia de Brough. Porque si nosotros asumimos, como nos conduce él con bastante gracia a hacerlo, que los actos son unidades discretas, luego es bastante improbable aceptar que estas mismas unidades discretas puedan dar cuenta del flujo como unidad. En ese sentido, la interpretación de Zahavi requería que los actos fueran objetos reflexivamente y eso le permitía, también, pensar el flujo como algo total. Las posteriores modificaciones -o especificaciones- en su teoría, si bien la hacen más fiel a la letra de Husserl, le sacan consistencia. A su vez, creemos que el intento de Zahavi de dar cuenta de una manera consistente del fenómeno de la auto-manifestación lo conduce a descuidar el aspecto constituyente de la conciencia temporal. Si bien la simpleza de su

propuesta es atractiva, no respeta toda la complejidad que reúne el fenómeno. Y, aunque es cierto que tampoco fuera su intención realizar una interpretación exhaustiva de la teoría del tiempo en Husserl, lo cierto es que sí sugirió que su lectura renovarían las soluciones a los clásicos problemas sobre la cuestión.

Ahora bien, en último lugar, Brough introduce el punto donde la distancia entre su pensamiento y el de Zahavi parece extenderse. Y no por que Brough afirme aquello que Zahavi asegura que él dice. Sino, por que realmente hay entre ellos diferencias fuertes a la hora de concebir el fenómeno de la auto-percatación. La idea de que el flujo absoluto es separado e independiente de las vivencias no la sostienen ni Brough, ni Zahavi, ni, sobre todo, Husserl. En palabras de Brough: “El flujo es consciente de sí sólo en el proceso de ser consciente de las unidades inmanentes”²²⁸. Esto es, el flujo no es nada separado o independiente de las vivencias. Por eso la pregunta crucial no es acerca de la separabilidad del flujo, sino si el flujo es *algo más* que las vivencias. Y acá, nos parece, la respuesta ya es más una cuestión de perspectiva. Para Zahavi, la unión entre los actos está dada por el hecho de que yo pueda afirmar que son míos; están unidos por que todos me pertenecen. Para Brough, eso es insuficiente. La unidad no es sólo la pertenencia al flujo de vivencias, sino el lugar dentro de la corriente. La sucesión y la coexistencia son notas que le pertenecen a la conciencia prereflexiva intrínsecamente y así opera el flujo absoluto. En este sentido, el flujo absoluto debe ser considerado algo más que las vivencias.

VI. ALCANCE DE LA TEORÍA DEL TIEMPO EN LOS TEXTOS TEMPRANOS

La teoría del tiempo husserliano de este primer período se posiciona a partir de dos cuestiones fundamentales: el descubrimiento de la epojé y las críticas a Brentano. Los dos primeros capítulos de esta investigación sirvieron para establecer ese marco. La intención de este capítulo era indagar en qué medida Husserl había respondido a las exigencias que él mismo se había planteado por

228 J. B. Brough, “Notes on the Absolute Time-Constituting Flow”, op. cit., 43

medio de las críticas a su maestro. En un primer momento, en la medida en que la conciencia temporal se describe en función del esquema aprehensión-contenido de aprehensión, parece no poder responder a las exigencias. Posteriormente, con el surgimiento de la conciencia absoluta, la constitución temporal comienza a adquirir una naturaleza propia. Vemos cómo la temporalidad empieza a aparecer como el modo en que se nos manifiesta la objetividad. Y aquí se presenta otro tema central. Porque es posible apreciar en las modificaciones de la teoría del tiempo como se transforma, a su vez, la noción de experiencia. Mientras que en una primera instancia toda experiencia era considerada experiencia de objeto (recordemos que la referencia a la conciencia absoluta como “la objetivación”); con la profundización de las investigaciones en dirección a los componentes inmanentes de la conciencia, el flujo último opera de forma pre-objetiva. En este sentido, referirse a la conciencia temporal como la condición primera de la experiencia, implica hablar tanto de niveles objetivos, como de dimensiones pre-objetivas de la conciencia.

En relación con este último tema, surge la discusión en torno a los niveles de la temporalidad. Entendemos que el debate se zanja al reconocer la necesidad de establecer un nivel intermedio a la hora, no sólo de explicar la constitución de los actos y la naturaleza del fluir las vivencias intencionales, sino también a partir de la necesidad de darle un lugar a los procesos de constitución de los componentes no-intencionales de la conciencia, es decir, a la conformación de unidades las sensibles, tema al que nos dedicaremos en la segunda parte de esta Investigación.

En suma: creemos que la teoría del tiempo en los textos tempranos en su versión final, puede entenderse como una teoría acerca del darse de la experiencia, abarcando tanto dimensiones objetivas, como pre-objetivas. Asimismo, permite dar cuenta de una gran variedad de fenómenos temporales sobre los que no hemos profundizado hasta el momento. Esto no quita que todas las dificultades hayan sido resueltas. En efecto, nos dedicaremos en el Capítulo 4 al despliegue de un problema que se le ha planteado de modo recurrente a esta teoría: el problema de la presencia.

CAPÍTULO 4: LA CUESTIÓN DE LA PRESENCIA

I. HORIZONTES DEL PROBLEMA

En el Capítulo anterior buscamos presentar una interpretación de la teoría del tiempo husserliana en los textos tempranos. Con todo una importante pregunta ha quedado sin responder: ¿Es la fenomenología de Husserl parte de la metafísica de la presencia? Hay quienes han respondido afirmativamente a esta pregunta. Entre ellos se destacan Martin Heidegger y Jacques Derrida. En términos generales podríamos asumir que tal afirmación se basa en la prioridad que le otorgaría la teoría del tiempo husserliana al presente como instancia donadora de sentido. Esta filiación de Husserl a la tradición metafísica, puntualmente en la lectura de Derrida, implica pensar la fenomenología como un pensamiento al que podríamos llamar totalizador; esto es: un pensamiento que ontifica la diferencia o, en otras palabras, que subsume la diferencia a la mismidad.

Derrida funda su interpretación en un análisis de los estudios husserlianos sobre el tiempo. Su estrategia consiste en afirmar el carácter fundante que le otorgaría Husserl a la fase actual de la conciencia y mostrar las implicancias paradójales que se seguirían de ello. En la relación entre protoimpresión y retención la evidencia del presente estaría atravesada por una ausencia implicada por la fase retencional. Si bien esta interpretación es cuestionable, trata un aspecto débil en la descripción husserliana de la estructura de la conciencia temporal. Husserl afirma, a la vez, la necesidad de que a cada retención preceda una protoimpresión y el hecho de que dichas fases sean cooriginarias. En este sentido: ¿cómo es posible que ambas fases tengan igual estatus ontológico y, sin embargo, una dependa de la otra?

En lo que sigue, intentaremos dar una respuesta a la pregunta por la pertenencia de Husserl a la metafísica de la presencia. Para esto, buscaremos, primero, explicar la supuesta contradicción implicada en la relación protoimpresión-retención. Luego, analizaremos las críticas de Derrida en

torno a dicha relación y la interpretación subsiguiente realizada por Rudolf Bernet. Podemos anticipar que nuestra lectura procurará mostrar, por una parte, que si la fenomenología del tiempo husserliana se considera parte de la metafísica de la presencia por el carácter fundante otorgado al presente, tal filiación deberá ser revisada. Por otra parte, más allá del problema del tiempo, se indicará una posible interpretación acerca del carácter totalizador del pensamiento de Husserl. En este caso, nuestra búsqueda apuntará al ámbito de la pasividad donde el sentido se constituye fuera del dominio del yo. Es interesante destacar, en este sentido, cómo la problemática de la presencia funciona en esta Investigación como un puente entre la fenomenología estática y la fenomenología genética. Si bien los desarrollos puntuales en torno a la génesis serán abordados a partir de la segunda parte de este trabajo, en este Capítulo se comenzará a poner en evidencia más explícitamente cuál es la línea de esta Investigación.

II. LA RELACIÓN PROTOIMPRESIÓN- RETENCIÓN

1. Ambigüedad de la relación

Como vimos, en los textos tempranos, Husserl reconduce la pregunta por el darse de un objeto temporal hacia aquello que constituye la temporalidad. En esta reconducción da con la conciencia absoluta como instancia última de constitución. De este modo pasa de la objetividad trascendente a las vivencias, y de éstas a la conciencia absoluta. La conciencia absoluta puede ser caracterizada como un flujo continuo que se autoconstituye. A través de un proceso de abstracción pueden distinguirse en él fases que se equiparan, en el nivel de lo constituido, con las instancias temporales: presente, pasado y futuro. Decimos que hay una equiparación entre las instancias temporales y las fases de la conciencia, dado que, en sentido estricto, la conciencia absoluta no es temporal. Esto es, en la medida en que las fases son constituyentes de lo temporal no son ellas mismas temporales²²⁹. En

229 Ver Capítulo 3

este mismo sentido, no son las fases objetivas, sino condiciones de posibilidad de la objetividad. Al igual que las determinaciones del tiempo, las fases de la conciencia son tres: protoimpresión (*Urimpression*), retención y protención; en relación con el presente, el pasado y el futuro, respectivamente. Si analizamos ahora la percepción de un objeto temporal, debemos admitir que tiene un comienzo: hay un primer aspecto del objeto que incide sobre la conciencia. Esta primera aparición del objeto coincide con la fase protoimpresional. Luego, en la medida en que los escorzos del objeto se suceden, las apariciones anteriores (las protoimpresiones pasadas) son conservadas por la conciencia. La fase retencional es aquella que tiene la capacidad de mantener disponible las apariciones pasadas. A su vez, la fase protensional indica la relación que establece la conciencia con la experiencia futura.

Decíamos que la conciencia absoluta puede caracterizarse como un fluir continuo. Según lo anterior entonces, este fluir comenzaría con una protoimpresión a la cual le suceden un continuo de retenciones. En este sentido, resulta evidente la prioridad de la protoimpresión respecto de la retención. Sin embargo, se sostiene también, por una parte, el carácter originario de la retención y, por otra, la coactualidad de las fases de la conciencia. En lo siguiente buscaremos desarticular las implicancias paradójales de estas afirmaciones.

2. El sentido originario de la protoimpresión

En las *Lecciones* Husserl es ambiguo en el uso de los términos “impresión” y “percepción”. Mientras que en ocasiones no distingue entre ambos términos, es decir: los usa como si fueran sinónimos, en otros casos diferencia explícitamente sus funciones²³⁰. Buscando nosotros explicitar esas nociones, debemos señalar las diferencias entre una y otra. Por una parte, la percepción es el acto que da originariamente un objeto. Por otra, la protoimpresión es la fase de la conciencia absoluta que coincide con el momento ahora y, en ese sentido, refiere al aspecto del objeto que está

230 Hua X, 33 (55)/ 39 (61)

en contacto directo, en un ahora dado, con la conciencia. Lo importante aquí es distinguir el carácter activo y constituyente de objetos de la percepción, del carácter, en principio, “puramente” receptivo de la protoimpresión. En este sentido, se afirma que: “[la protoimpresión es] lo recibido frente a lo producido por la espontaneidad de la conciencia”²³¹. La impresión originaria (*Urimpression*) es el darse primero de algo a la conciencia -del material hylético, diríamos- frente a la percepción que es un acto que produce objetos -o sea, que interpreta ese material-. De este modo la protoimpresión es la condición primera para la percepción de un objeto dado. Por esto se puede sostener que “conciencia es nada sin impresión”²³². En la medida en que la conciencia es siempre conciencia de algo, si no hay algo dado es imposible, entonces, hablar de conciencia. En consecuencia se sostiene la prioridad de la impresión originaria. Dice Husserl: “nosotros afirmamos la necesidad apriórica de que la correspondiente percepción, o impresión originaria, preceda a la retención”.²³³

3. La función de la retención

Con todo, para que la experiencia sea experiencia de objeto es necesaria la intervención de la retención. Esta fase conserva lo protoimpresionado en el pasado y, en cierto sentido, lo mantiene “presente”. Cuando percibimos, si bien impresionalmente se nos da *una* cara del objeto percibido, retencionalmente se dan también *todos* los escorzos que ya se presentaron. De este modo la presencia de “lo pasado” en la experiencia presente opera directamente en la conformación de la unidad objetiva. Se afirma que “el acto constituido, construido a base de ahora y conciencia retencional, es percepción adecuada del objeto temporal”²³⁴. Lo cual significa que la percepción está fundada en el operar conjunto de impresiones originarias y retenciones. Sin embargo, la retención

231 Hua X, 100 (121)

232 Hua X, 100 (120)

233 Hua X, 33 (55)

234 Hua X, 38 (60)

no posibilita sólo la unidad del objeto percibido, sino que participa también en la constitución de la percepción como acto:

“...la unidad de conciencia retencional «mantiene aún sujetos» en la conciencia los mismos sonidos discurridos, y sin solución de continuidad produce la unidad de conciencia que se refiere al objeto temporal unitario, a la melodía”²³⁵

Así, mientras que el “mantener aún sujetos” refiere a la unidad del objeto, la unidad de la conciencia que se produce “sin solución de continuidad” remite a la unidad de la percepción en tanto acto.

Decíamos que, cuando un nuevo escorzo (*Abschattung*) se da a la conciencia, lo intuido protoimpresionalmente en la fase recién sida se conserva retencionalmente y todas las retenciones se agrupan formando un continuo retencional. Cada nueva retención se integra al continuo y éste en su conjunto se modifica. El proceso de modificación retencional da cuenta del cambio que se produce con el pasaje de un ahora anterior a un ahora actual. Por una parte, lo pasado queda conservado tal cual se dio y mantiene fijas las relaciones de concatenación sucesivas entre todo lo impresionado y, por otra, sufre permanentemente una modificación, atribuida a la distancia siempre creciente respecto al ahora actual. Ahora bien, este análisis del fluir de la conciencia y el orden que estructura el pasaje de las sensaciones está posibilitado también por la conciencia retencional.

Si la fase protoimpresional podía describirse como un mero recibir pasivo del material sensible, la tarea no será tan fácil con la fase retencional. Según lo descripto, su funcionamiento debería explicar: 1. la unidad del objeto percibido; 2 la unidad del acto de percepción; 3. la unidad de la conciencia que posibilita que todo lo impresionado forme parte de un mismo flujo. Para explicar esto Husserl hay que hacer referencia a la ya mencionada doble intencionalidad de la retención.

235 Hua X, 38 (60)

Entonces: respecto a 1, la intencionalidad transversal de la retención intenciona en el ahora actual los escorzos ya intuitos del objeto presente, o con otras palabras, mantiene co-actuales las impresiones originarias pasadas. De este modo posibilita que se interpreten tanto los aspectos “presentes” como los “pasados” como “partes” de un mismo objeto; esto es: mantiene fijo el sentido objetivo. Si *una* percepción de *un* objeto supone el darse de múltiples aspectos, pero sólo uno está actualmente presente, la intencionalidad transversal es aquello que posibilita la unidad de lo percibido. En este sentido la intencionalidad transversal opera en la constitución de la objetividad: tiene un carácter objetivante.

En relación con 2, es necesario tener en cuenta que, en términos de Husserl todo acto es consciente de algo, pero también consciente de sí. O, en otras palabras, que toda conciencia de objeto es, de modo implícito, también conciencia de acto. Ya nos hemos referido a la auto-captación prereflexiva de los actos. Analicemos ahora un caso. Por ejemplo, la rememoración²³⁶: cuando rememoro no sólo soy consciente de lo rememorado (tal situación del pasado), sino también de que estoy rememorando (y no percibiendo o fantaseando). Una manera de explicar esto puede ser pensar que todo acto es consciente, en alguna forma, del horizonte en el cual lo intencionado fue presente; p. e. : que yo sepa que recuerdo (y no que percibo) quiere decir que sé que el objeto que se da no se da actualmente en carne y hueso, sino que se dio en el pasado y en un pasado determinado. Husserl se refiere a la intencionalidad longitudinal como la dirección según la cual la conciencia intenciona sus propias fases. Ella permite que un acto sea consciente de sí en la medida en que relaciona entre sí las fases de la conciencia y mantiene el hilo de sucesión desde lo impresionado en el ahora actual hacia lo retenido en el pasado más lejano. De este modo permite que un acto presente sea caracterizado en función de la presencia en carne y hueso o no de lo intencionado. En un sentido más profundo, y en relación con 3, ser consciente de un acto implica que el fluir de la conciencia esté unificado. Volviendo al ejemplo de la rememoración, si en el presente puedo atribuirme una experiencia que se dio en el pasado o, en otras palabras, si puedo decir que tal experiencia fue una

236 Ver Hua X, 33-34 (74-75) y Hua X, 57-59 (78-79)

experiencia mía actual en un momento dado, quiere decir que el flujo de conciencia es uno.

Esta interpretación, como es posible observar, altera el orden de las condiciones que le habíamos atribuido en el capítulo anterior a Zahavi. Mientras que el filósofo danés sostenía que la unidad de la conciencia estaba dada por la posibilidad de afirmar que una vivencia me pertenece, en nuestra interpretación tal posibilidad está fundada en unidad previa. Esta unidad es producto de la función más primordial que lleva a cabo la intencionalidad retencional. Por su parte, la primera función que le asignamos a la intencionalidad retencional (la auto-captación prereflexiva de los actos) permite dar cuenta de una característica que habíamos señalado como intrínseca a la auto-captación: el “conocimiento” acerca del lugar que una determinada vivencia ocupa en el flujo y sus relaciones de antes y después con las otras vivencias.

4. Intencionalidad longitudinal y autocaptación del flujo

Cuando nos referimos a la constitución de un objeto señalamos que algo debía darse a la conciencia: ¿qué ocurre, entonces, en este caso, cuando lo que se constituye es la propia conciencia constituyente? Por un lado, persiste la necesidad de la donación, por otro, nos enfrentamos con el problema de quién o qué recibe esa donación. Si se quiere mantener el carácter último fundante de la conciencia, la conciencia sólo puede darse a sí misma. De otro modo, aquella instancia a la cual la conciencia se presentara tendría un carácter más originario que la conciencia y, al estudiar su modo de constitución, nos encontraríamos con el mismo problema. Para evitar este regreso al infinito se plantea que la intencionalidad longitudinal es el nivel último de fundamentación de la conciencia, en el cual la conciencia se conforma a sí misma como tal. En este caso, afirma Husserl: “lo constituyente y lo constituido se cubren, coinciden...”²³⁷.

Esta manera de solucionar la cuestión del regreso infinito supone que existe una diferencia entre la constitución de la objetividad y la constitución de la conciencia que, podríamos asumir, está basada

237 Hua X, 83(103)

en la diferencia de naturaleza que existe entre los objetos y sus condiciones de posibilidad. En este sentido se afirma que, originariamente, la conciencia no se conforma a sí misma como objeto, sino que el mismo autopercatarse de sí a través de la intencionalidad longitudinal equivale a su autoconstitución. Con todo, en una instancia posterior puede, en efecto, la conciencia ser objetivada vía reflexión.

Este tema de la intencionalidad longitudinal como modo de autocaptación de la conciencia absoluta ha dado lugar a varias interpretaciones. Antes de adentrarnos en ellas queremos dejar claros algunos de los puntos tratados:

1) que la protoimpresión sea condición de la retención significa que para que haya conciencia, en el sentido de conciencia intencional, se requiere la donación de algo extraño a la conciencia

2) que, más allá de esto, por una parte, tampoco se puede hablar de objetividad sin retención, dado que, en primer lugar, un objeto es el resultado de la síntesis de sus múltiples esbozos y esto sólo es posible si la intencionalidad transversal los conserva y, en segundo lugar, que sólo hay objeto si hay un acto que lo intencione y, a su vez, la unidad de los actos es tarea de la intencionalidad longitudinal de la retención;

3) que, por otra parte, tampoco sería posible en sentido estricto hablar de conciencia sin retención en la medida en que la intencionalidad longitudinal opera en la constitución de la conciencia en el sentido más primitivo.

Según esto, podemos distinguir tres niveles de análisis respecto a la interpretación de la teoría del tiempo husserliana que buscamos defender. El primero está en relación con la función de la protoimpresión para que la conciencia sea conciencia de algo. El segundo concierne a la necesidad

de la retención y su intencionalidad transversal, por un lado, para la constitución de ese algo en un objeto y de su intencionalidad longitudinal, por otro, como constituyente de la unidad del acto. El tercero y último atañe al carácter constituyente de la intencionalidad longitudinal como constituyente del propio flujo de la conciencia.

En lo que sigue nos dedicaremos, primero, a evaluar la crítica de Derrida a la teoría del tiempo en Husserl, basada en su interpretación de la función de la retención en el presente, y, posteriormente, consideraremos las implicancias del punto 3.

III. ACERCA DEL CARÁCTER FUNDANTE DEL PRESENTE

1. Fundación y totalización

Esta sección puede plantearse como la respuesta a la pregunta acerca del carácter fundacional de la fenomenología del tiempo de Husserl y el supuesto de que toda fundación supone una totalización, es decir, una reducción de la diferencia a los términos de la mismidad. Este tópico, caro a la filosofía contemporánea francesa lectora de Husserl, se expresa, por ejemplo, en el pensamiento de Jacques Derrida y, particularmente, en el modo en que este autor piensa la relación entre la protoimpresión, como origen y fuente de evidencia, con la retención. Otro análisis en esta dirección puede encontrarse en la interpretación de Rudolf Bernet respecto a la intencionalidad longitudinal. En sus términos también la supuesta presencia fundante de la impresión originaria estaría atravesada por el carácter post-factual de la autocaptación de la conciencia absoluta, pensada a partir de la intencionalidad longitudinal de la retención. Ambos filósofos observan en la fenomenología de Husserl una doble actitud. Por un lado, un impulso fundacional (metafísico) y, por otro, una incipiente ruptura que daría cuenta de un nuevo modo de pensar la filosofía. Buscaremos aquí analizar estas lecturas y evaluar su pertinencia.

2. La voz de la conciencia y lo otro de sí

Según Derrida la fenomenología trascendental husserliana constituye la última empresa del pensamiento metafísico. Presenta dos motivos a favor de esta tesis. En primer lugar, Husserl habría incurrido en una adhesión “dogmática o especulativa”²³⁸ al pensamiento metafísico de la presencia, al postular a la intuición plena y originaria como fuente de derecho de todo conocimiento. En efecto, “el principio de todos los principios”, formulado en el célebre § 24 de *Ideas I*, se expresa, en los términos del análisis sobre el tiempo, en la prioridad del presente respecto al pasado y al futuro, en tanto sólo en él algo se da en “carne y hueso”. En segundo lugar, la filiación metafísica de la fenomenología se encontraría cifrada en su redefinición, pretendidamente superadora de la tradición, de la noción de idealidad. El nóema como componente ideal-trascendente de la conciencia se caracteriza, por una parte, por una irrealidad que se distingue tanto de la realidad efectiva como de la ficción y, por otra, por la iterabilidad infinita de la experiencia. Esto es, sólo porque el nóema es ideal es posible volver a él una y otra vez. Ahora bien, la repetición infinita del nóema tiene como condición de posibilidad el acto originario de donación de sentido. En la medida en que todo acto tiene lugar en el presente, la idealidad remite en última medida al presente como instancia de “presencia a sí de la vida trascendental”²³⁹.

Si el presente es el momento donde ocurre la presencia a sí de la conciencia, entonces, el tópico de la temporalidad conduce, como ya vimos, al problema de la autodonación: el darse a sí misma de la conciencia absoluta que posibilita su autoconstitución. En este sentido Derrida habla de la voz fenomenológica, es decir:

“una capa originariamente silenciosa, «pre-expresiva», de lo vivido (...) La voz fenomenológica sería esta carne espiritual que sigue hablando y estando presente a

238 J. Derrida, *La voz y el Fenómeno*, Valencia, Pre-textos, 1995, 41

239 Idem, 42

sí – oyéndose – en la ausencia del mundo”²⁴⁰.

Tres notas, entonces, califican a la voz de la conciencia. En primer lugar hace posible la autodonación del curso. En segundo lugar, es pre-expresiva, es decir, tiene lugar sin que sea necesario un ponerse fuera de sí de la conciencia. En tercer lugar, ocurre en el ámbito de pura inmanencia de la conciencia, más allá (o más acá) del mundo.

La distinción entre un ámbito expresivo y un ámbito pre-expresivo, que articula todo el trabajo de lectura derridiano, retoma la distinción de la primera de las *Investigaciones Lógicas*, a propósito del signo, entre expresión y señal. La expresión es un “querer-decir” (*bedeuten*) que no requiere, en principio, una encarnación física (una palabra de una lengua) para decir “lo que quiere decir”, esto es, para expresar un sentido (*Bedeutung*). La señal, por su parte, es aquel signo, que en el caso del discurso, anima una materia (palabra) para indicar el “querer-decir” del hablante y hacer posible la comprensión del sentido. Esto es, mientras la señal implica, en primer lugar, la salida al mundo a través de la materialidad de la palabra y, en segundo lugar, la no-presencia originaria del otro a quien le hablo (en la medida en que no puedo formar parte de su curso de conciencia); la expresión pura:

“será la pura intención activa (espíritu, psyché, vida, voluntad) de un *bedeuten* animador de un discurso cuyo contenido (*Bedeutung*) será presente (...) *Presente a sí*, en la vida de un presente que todavía no ha salido de sí en el mundo, en el espacio, en la naturaleza”²⁴¹.

En su conjunto estos análisis mostrarían que, para Husserl, el presente sólo puede ser pensado como aquel momento del tiempo absolutamente simple que excluye toda no-presencia. Con ello, el presente haría posible que la subjetividad trascendental se hable a sí misma en una inmanencia

240 Idem, 52-53

241 Idem, 86

purificada de todo lo extraño. Por su parte, para Derrida sería imposible comprender la relación entre retención y protoimpresión, y con ello el proceso de modificación retencional en su conjunto, si la impresión originaria fuera una fuente simple y completamente autosuficiente. En tal caso no podría comprenderse cómo es que el presente puede pasar. La impresión originaria, por el contrario, debe poseer siempre una “densidad temporal”, con lo que la modificación retencional no es un mero agregado al presente impresional, sino una parte integrante de la impresión originaria. De aquí que, lejos de ser una unidad simple e indivisa, la autodonación estaría caracterizada por una complejidad originaria. Esto es, la impresión originaria, en tanto puntual, no podría ser vivenciada, dado que desaparecería antes de ser fijada por la conciencia. Por lo tanto, cada experiencia de autodonación contiene retenciones y, en consecuencia, es necesario adscribir una función trascendental y constitutiva a la no presencia en la autodonación.

Ahora bien, de esta presentación de la interpretación derrideana podemos extraer las siguientes conclusiones. En primer lugar, hay una identificación entre las fases de la conciencia absoluta (en especial la protoimpresional y la retencional) con el las instancias temporales (presente y pasado). En segundo lugar, se cuestiona la posibilidad de la autodonación, entendida como un momento de una simplicidad absoluta y, en este sentido, se plantea la intervención de la retención como constitutiva de la presencia. En tercer lugar, y en tándem con esto último, se asume que el carácter que le atañe a la retención es el de la ausencia.

A fin de evaluar la pertinencia de la crítica derrideana, estas cuestiones merecen ser explicitadas. Como ya señalamos en el primer apartado, es un error asumir que las fases de la conciencia son temporales; constituyentes de lo temporal, su existencia es pre-temporal. Según esto, el punto de partida de Derrida, el de la equiparación entre el presente en el sentido del §24 de *Ideas I* y la protoimpresión, es errado. ¿En qué medida la protoimpresión es presencia en carne y hueso, si, como indicamos, no hay percepción sin retención? De hecho, es la función irreductible de la retención la que plantea el segundo problema que destacamos, el de la autodonación. Pero, este

tema puede abordarse desde diversas perspectivas. La primera es la desarrollada por Husserl en las *Lecciones*, donde considera que la intencionalidad longitudinal es la instancia última de constitución. Esta tesis, sin embargo, no es definitiva en el pensamiento husserliano y ha dado lugar a varias interpretaciones. Una de las más difundida es la de Bernet que abordaremos en el apartado siguiente. Antes de esto, es posible elaborar un poco más la última objeción que le hacíamos a Derrida, la de caracterizar sin más a la retención como ausencia.

Entonces, si se restringe, primero, el sentido de presencia al darse en carne y hueso y, luego, se afina aún más esta noción, entonces “presente” es sólo el momento impresional. En este caso, la retención sería ausencia, en el sentido de falta de contacto directo entre la conciencia y cierto contenido. Sin embargo, aún considerando la presencia de ese modo estrecho, habría que evitar pensar que “ausencia” significa aquí algún tipo de inconsciencia. O, en otras palabras, que de lo retenido pueda decirse que está ausente, no implica que no esté disponible para la conciencia, o que la conciencia no sepa de él. En este sentido sostiene Husserl: “la conciencia es necesariamente *conciencia* en cada una de sus fases”²⁴². Esto implica que la conciencia mantiene cierta relación con todo lo que la afecta, sin importar si esa relación se da de modo temático o no. También de este modo se expide J. B. Brough:

“la conciencia del tiempo es, entonces, la conciencia de lo que está presente y de lo que está ausente, y de las dos unidas siempre y de distintas maneras. El privilegio de la presencia es igual al privilegio de la ausencia”²⁴³.

Como decíamos, más allá de sostener la posición que distingue la ausencia de la inconsciencia, la frase de Husserl lleva a reflexionar nuevamente acerca de qué es aquello que consideramos experiencia y qué quiere decir experienciar. Decíamos que un problema que planteaba Derrida era el de la imposibilidad de experienciar la protoimpresión. Sin embargo, si tenemos en cuenta que

242 Idem, 142

243 J. B. Brough, “Husserl and the Deconstruction of Time”, en *The Review of Metaphysics*, Vol. 46, Nro. 3, 1993, 522

toda fase es consciente: ¿Cuál sería el sentido de tal afirmación? Una estrategia posible a la hora de responder a esta pregunta puede consistir en diferenciar dos sentidos de experiencia, donde uno referiría a la experiencia de objeto o temática y otro al tipo de experiencia implicada en la autodonación, *i. e.*: en una conciencia pre-reflexiva. Con este criterio es que en esta Investigación hemos decidido traducir *erleben* por vivenciar (y sus respectivas familias de palabras), buscando destacar el carácter no-objetivante de la conciencia absoluta. Por el contrario, si hubiéramos elegido traducir el operar último con el término experiencia, como se hace en las traducciones al inglés y al francés, tendríamos problemas para distinguir la vida del flujo absoluto de la experiencia de objeto, noción para la cual, por otra parte, Husserl emplea el término *Erfahrung*. Con todo, creemos que es válido referirse en un sentido amplio a todo aquello que tiene lugar para la conciencia, sea temático o no, como experiencia. Y, según esto, podría interpretarse que es esta la experiencia a la que alude Derrida cuando habla de la “voz”, de una experiencia pre-expresiva. En este punto la crítica se vería desplazada y apuntaría no tanto ya a la consistencia o no de la fenomenología del tiempo, sino a la posibilidad de una fenomenología de las condiciones de posibilidad de la experiencia de objeto o, en última instancia, de una fenomenología trascendental²⁴⁴.

3. La relación ausencia-presencia y lo impensado

El problema fundamental que aborda el pensamiento de Rudolf Bernet se puede definir como la cuestión de lo impensado, donde este término remite no sólo a lo inexplorado por la tradición filosófica, sino también a aquello que destaca lo que se explora²⁴⁵. Esto es, aquello que hace posible una investigación dada, pero a la vez permanece oculto en ella. Surgen, así, como temas la alteridad, lo extraño, el pasado, por sobre las cuestiones del sujeto, de la mismidad o de la

244 Acerca de este tema ver la noción de “fenomenología profunda” en D. Zahavi, *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, op. cit., 207

245 R. Bernet, “La Présence du Passé dans l'Analyse Husserlienne de la Conscience du Temps”, *Revue de Métaphysique et Morale*, Vol. 88, Nro. 2, 1983, 178 y ss

presencia. Bernet habla de una desgarradura (*déchirure*) entre lo pensado y lo impensado, que se hace plenamente tangible en la filosofía del tiempo husserliana. Observa en ella una doble vertiente. Mientras que, por un lado, se incorpora a la tradición como *zenith* de la metafísica de la presencia; por otro, se distingue de ella al derivar la existencia del ahora existente de la ausencia de lo no-ahora. En esta tensión entre la ausencia y la presencia se funda la lectura post-metafísica de Husserl.

Bernet señala dos aspectos en los cuales el planteo husserliano tiene “inspiración metafísica”: 1. La determinación de la conciencia absoluta como percepción inmanente; 2. La comprensión del tiempo inmanente como un tiempo de objetos inmanentes, análogo al tiempo de los objetos externos, en el cual éstos son dados²⁴⁶. Como vimos en el capítulo anterior, ambos conceptos generan sendos regresos al infinito y, en términos de Bernet, están fundados en el deseo de Husserl de “salvar la posibilidad de una presencia a sí actual e inmediata por parte de la conciencia absoluta”²⁴⁷. Este carácter ideal de la conciencia anularía toda distancia, pensada en términos generales como una diferencia radical entre el sujeto (o la conciencia) y lo otro de sí. De este modo lo impensado quedaría subsumido por el pensamiento.

Frente a esta interpretación propone una alternativa a partir de la ambigüedad en la caracterización de la retención. Por una parte, en una vertiente interpretativa de cuño metafísico, la retención se define como una modificación derivada de la conciencia del ahora. Esto quiere decir que, dada una impresión originaria, la retención es mera repetición modificada de dicha impresión, donde “modificación’ significa que el darse retencional (pero también el protensional) presupone el darse primordial-impresional”²⁴⁸. Por otra parte, la alternativa planteada caracteriza a la retención como repetición diferencial de la protoimpresión, a través de la cual por primera vez y *a posteriori* la conciencia es conciencia de sí²⁴⁹. Esta segunda interpretación es la que desarrolla Bernet más

246 R. Bernet, “Is the Present Ever Present? Phenomenology and the Metaphysics of Presence”, *Research in Phenomenology*, Vol. XII, 1982, 100 y ss

247 Idem, 101

248 Idem, 97

249 Idem, 86

detalladamente.

Su argumentación se apoya sobre el análisis de la conciencia absoluta, específicamente el de la intencionalidad longitudinal. Como señalamos más arriba, la conciencia absoluta se autoconstituye sobre la base de la intencionalidad longitudinal. En oposición a la constitución de objetos, en este caso existe una identificación entre la instancia de donación y la de constitución. Esto quiere decir que, de algún modo, es lo mismo que la conciencia se percate de sí y que la conciencia se constituya. Estos argumentos se contraponen a una teoría reflexiva del flujo, según la cual la conciencia se constituiría a partir de un acto vuelto sobre la propia conciencia, teoría condenada a un nuevo regreso infinito. La conciencia absoluta no se *percibe* a sí misma, sólo en una instancia segunda, esta sí, reflexiva. Dado esto, Bernet afirma que la conciencia es, entonces, en primera instancia inconsciente. En efecto, si la conciencia se funda en la intencionalidad longitudinal y esta atañe al “pasado” de la conciencia, la conciencia sólo adviene *a posteriori* o, en sus términos, de modo post-factual (*nachträglich*). La distancia temporal que se instala en la conciencia de sí, permite consolidar una diferencia intrínseca e irreductible. Así, que la propia conciencia sea mediada le otorga a su operar un sentido relativo. Bernet lee en esta condición la posibilidad de que la fenomenología del tiempo husserliana se posicione por fuera de la tradición metafísica.

Ahora bien, si evaluamos de un modo puramente técnico esta lectura, identificamos en ella al menos tres problemas. En primer lugar hay una equiparación entre las características de la percepción y las de la protoimpresión (a). En segundo lugar se asume que las retenciones están en el pasado (b). Finalmente, se piensa la intencionalidad longitudinal sólo en términos de retención (c). Explicitaremos en lo siguiente estos problemas.

- (a) Decimos que existe dicha equiparación, en la medida en que se sostiene que la protoimpresión es inconsciente. Entendemos que lo que fundamenta esta afirmación es que la protoimpresión no brinda conocimiento; esto es, no es experiencia de objeto. Como ya

explicamos, para que haya conciencia de objeto es necesaria la retención. En este sentido, se identifican los atributos de la percepción, que siempre es conciencia de objeto, con los de la protoimpresión que es un tipo de conciencia pre-objetiva. Como explicamos, esto no significa que no sea vivenciada. En efecto, como señala Brough, no tiene sentido negar que existan vivencias-ahora. Esas vivencias constituyen un “hecho experiencial”²⁵⁰ y los problemas para explicarlas, como ya vimos en el apartado anterior, radican en la aplicación del modelo de la reflexión, *i. e.*: de una teoría objetivante, a todos los niveles de la experiencia²⁵¹.

- (b) Asumimos que el término post-factual refiere a algo que ya se dio, que está en el pasado. Con todo, no es correcto atribuirle este carácter a la retención. Si bien Husserl afirma que es conciencia originaria de pasado²⁵², ello no implica que esté en el pasado. La retención es conciencia de pasado que opera en el presente, que hace presente lo dado. Según esto, es co-actual a la impresión originaria.
- (c) Un tema fundamental al que no hemos aludido aún concierne a la noción de intencionalidad longitudinal. Entendemos que, aun cuando sea tematizada en el contexto de la doble intencionalidad de la retención, la intencionalidad longitudinal no se dirige sólo hacia lo dado previamente, sino que vincula el presente protoimpresional con el pasado retenido. La intencionalidad longitudinal no está “desconectada” de lo que pasa en el presente, sino que mantiene con él un vínculo, constituyendo la unidad total del flujo. En este sentido, creemos, afirma Husserl que “la constitución de la unidad retencional va más allá y añade siempre la novedad.”²⁵³. O, como señala en un apéndice, se comprende la perspectiva longitudinal del

250 J. B. Brough, “Husserl and the Deconstruction of Time”, *op. cit.*, 510

251 *Ibidem*, 511

252 Cfr. en Hua X, 41(63)

253 Hua X,82-83 (102)

flujo “según la forma «ahora (original)-modificación retencional de distinto grado» como serie unitaria de mudanza”²⁵⁴. En pocas palabras eso quiere decir constituir la unidad del flujo: unificar todo lo que se da a la conciencia de modo permanente.

Con todo, y por fuera de estas objeciones, hay una cuestión crucial que toca el pensamiento de Bernet. Nos referimos al hecho de que, limitados al texto de las *Lecciones*, el problema de la autoconstitución de la conciencia está planteado en el marco de la doble intencionalidad de la retención, con su referencia al pasado, lo cual podría (aunque explicamos cómo no) hacer pensar en una conciencia a posteriori. En todo caso, si el objetivo fuera ceñirse a los textos, son explícitos los casos en los que se niega la posibilidad de una conciencia inconsciente. Recordemos el ya citado Apéndice IX donde Husserl dice que “la conciencia es *conciencia* en cada una de sus fases”²⁵⁵. De todos modos, el tema de la autoconstitución queda abierto y esto se expresa en los abordajes sucesivos que realiza Husserl en la obra posterior sobre el tiempo²⁵⁶.

IV. HUSSERL Y LA METAFÍSICA DE LA PRESENCIA

1. Metafísica de la presencia y totalización

Mantuvimos hasta aquí implícita una definición de metafísica de la presencia. Nos limitamos a relacionarla con un mecanismo de totalización, o de subsunción de la alteridad a la mismidad. Corresponde ahora desarrollar brevemente esta noción.

Martin Heidegger en *Ser y tiempo* busca indagar el sentido del ser. Plantea que la tradición filosófica ha incurrido en un error constante al abordar esta cuestión. A la pregunta por el ser del

254 Hua X, 117 (140) [Las comillas son del autor]

255 Hua X, 1119 (142)

256 Me refiero con esto a *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)* y *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*. *Die C-Manuskripte*

ente, ha respondido siempre con un ente determinado (*logos*, Dios o sujeto). De este modo se ha desvirtuado el sentido de la pregunta y ontificado el fundamento. Al indagar acerca de este proceso se nota que el ser mantiene una relación esencial con el tiempo: el tiempo es el sentido del ser. El problema tiene lugar cuando se piensa al tiempo sólo a partir de una de sus instancias. Entonces “el ente se concibe, en cuanto a su ser, como 'presencia', es decir, se le comprende por respecto a un determinado modo del tiempo, el 'presente'”²⁵⁷. En este sentido la metafísica de la presencia nombra a la tradición filosófica en su rol ontificador del ser.

Frente a esto, si Heidegger plantea el problema de una destrucción de la historia de la ontología²⁵⁸, por su parte, Derrida reasume la tarea en términos de deconstrucción. Y el modo de comprender su proyecto está vinculado a la reinterpretación derrideana de la metafísica de la presencia. Esta tradición estabiliza el presente como fundación y no cuestiona la necesidad de esta fundación: “ella permanece por sobre todo en la seguridad de la fundación”²⁵⁹. La crítica es doble: por un lado, alude al rol del presente y, por otra, señala la asunción de la necesidad de un fundamento. Este último punto, que podríamos pensar como de fundamentación del fundamento, nos parece que es la clave para entender el pensamiento de Derrida y, en consecuencia, su lectura de Husserl. Por que, si bien hay una fuerte crítica de la función del presente en la teoría del tiempo y a la supuesta ambivalencia implicada en la noción de retención, existe junto a ésta un reconocimiento explícito al modo de acceso fenomenológico²⁶⁰. En este sentido, si la lectura negativa apuntaba a la seguridad del fundamento y a su rol totalizador, la lectura positiva ve en la necesidad de la mediación implícita en la distancia sujeto-objeto supuesta por la intencionalidad, un aspecto profundamente respetuoso en la fenomenología husserliana.

2. Protoimpresión y lo extraño

257 M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, 35-36

258 Idem, 30-37

259 L. Lawlor, *Derrida and Husserl: the Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press 2002, 3

260 J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, Paris, Éditions de Seuil, 1967, 174 y ss. Donde enfrenta a Levinas con su propia posición respecto del método fenomenológico y toma partido por este último.

Con todo, la lectura positiva de la fenomenología que puede extraerse de la interpretación derrideana posibilita en última instancia el esclarecimiento de la crítica a la noción de protoimpresión. En efecto, si el problema de la metafísica de la presencia fuera el de subsumir la alteridad a la mismidad, el carácter inmediato de la conciencia protoimpresional sería un argumento contundente para integrar a Husserl a esta tradición. La protoimpresión como ausencia de mediación entre la conciencia y lo extraño, podría pensarse como una anulación del carácter intencional de la conciencia y de la distancia por ella implicada. En este sentido, la función de la retención sería mantener la distancia. Pero esto, ya vimos con la interpretación de Bernet, no se sigue de los textos husserlianos.

Frente a esto, podemos plantearnos dos preguntas. Por un lado, si la inmediatez implica sí o sí totalización. Por otro, si no hay en Husserl otros estudios relativos al tema de la protoimpresión; esto es: si la noción, tal como se expresa en las *Lecciones*, es definitiva. Respecto de la primera alternativa debemos decir que la respuesta es negativa. No desarrollaremos aquí la discusión correspondiente, pero vale la pena señalar que la filosofía de Emmanuel Levinas se funda, justamente, sobre una crítica a la noción de intencionalidad que reivindica una relación inmediata con el *alter* como vínculo no totalizante²⁶¹.

En relación con la segunda alternativa, la respuesta es en este caso afirmativa. El estudio sobre la protoimpresión no culmina con lo desarrollado en las *Lecciones*. De hecho, creemos, que ciertos temas de los *Análisis sobre las síntesis* pasivas, se podrían pensar como una continuación del tratamiento de la noción de protoimpresión. La incidencia de lo extraño en la conciencia es pensada allí en términos de afección a una conciencia que, si bien es pasiva, no es meramente receptiva como en las *Lecciones*. El descubrimiento de la pasividad despliega un nuevo ámbito en los estudios sobre la intencionalidad de la conciencia y la noción de síntesis pasiva se propone como

²⁶¹ La crítica a la noción de mediación puede verse por ejemplo en E. Levinas, *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Sígueme, 2002, 66 y ss. y la relación no mediada con el Otro en el tratamiento del concepto de rostro en Idem, 87 y ss.

una función de la conciencia intencional que opera “en la antesala del yo”²⁶². Ahora bien, sin entrar en la cuestión del yo, y en los posibles anacronismos con ella vinculados²⁶³, es factible pensar esa antesala que nombra Husserl como un ámbito que pertenece a la conciencia, pero del que ella no puede dar cuenta explícitamente. Mienta operaciones, procesos de unidad, que ocurren en la conciencia de modo no-temático. Este carácter, atribuido en las *Lecciones* sólo a las fases de la conciencia absoluta, se extiende en los *Análisis* a los procesos de asociación que constituyen el dato hylético que posibilitará la conformación de objetividades. En este sentido, si la protoimpresión en términos temporales se correspondía con la fase actual de la conciencia, en términos de asociación, remite a la afección, i. e. : a la incidencia de lo extraño en la conciencia. Con todo, lo importante aquí es que este proceso se concibe como una dimensión de la intencionalidad. Por tanto, no sería objeto de las críticas de la inmediatez. La pasividad de la conciencia determina un ámbito que, mientras que, por una parte, se abre a la alteridad con la noción de afección; por otra, no totaliza la diferencia en la medida en que lo que opera no es una conciencia objetivante.

Ahora bien, retomemos en este punto la pregunta por la relación de Husserl con la metafísica de la presencia. En primer lugar, lo que surge de nuestro análisis es que las críticas a la metafísica de la presencia no conforman tanto un estudio en torno a la temporalidad en sí misma, sino que tratan sobre las implicancias relativas a la priorización del presente como instancia de evidencia y subsecuente totalización. En este sentido, estas críticas poseen un matiz indefectiblemente ético o, en su defecto, metafilosófico. Según esto, lo que habría que determinar no sería la prioridad dada por Husserl al presente, sino el carácter totalizador de su propuesta filosófica. Al evaluar, no obstante, la atribuida prioridad, creemos haber dado razones contundentes que muestran que el rol fundante de la retención es complementario del carácter originario de la protoimpresión. Según esto, no vemos una tal prioridad del presente en sentido temporal. Finalmente, si la tarea fuera indagar el carácter totalizador de la filosofía de Husserl, creemos que en la dimensión pasiva de la

262 Idem, 165

263 Husserl en las *Lecciones* sólo habla de subjetividad absoluta en relación con el flujo, pero no desarrolla una teoría del yo, concepto con el cual se compromete recién en *Ideas I*

intencionalidad pueden encontrarse fuertes argumentos contra esa interpretación.

SEGUNDA PARTE: AMPLIACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA DEL TIEMPO

CAPÍTULO 5: EL PASAJE A LA FENOMENOLOGÍA GENÉTICA

I. FENOMENOLOGÍA ESTÁTICA Y GENÉTICA

1. Apropiación de la noción de génesis

Mientras que en la primera parte de esta Investigación abordamos la teoría del tiempo husserliana correspondiente a su obra temprana, en esta segunda parte nos dedicaremos a analizar ciertas modificaciones que se produjeron en la fenomenología hacia 1917 y de qué modo incidieron en la elucidación de la temporalidad. Nos referimos con esto a la nueva orientación genética de la fenomenología. A partir de las indicaciones metódicas concernientes a esta vertiente fenomenológica surge también una caracterización del método utilizado hasta el momento. La fenomenología se divide, entonces, entre fenomenología estática y genética, distinguiéndose cada una de ellas por su objeto de estudio y recursos metodológicos. En este marco, hay varias cuestiones que es necesario analizar. En primer lugar, la relación establecida por Husserl con la noción de génesis que, como sabemos, no siempre fue asociada a la fenomenología. En segundo lugar, el vínculo que mantienen estas dos vertientes de la fenomenología. Por un lado, la posibilidad de que la segunda sea continuación de la primera y consista en una profundización de la fenomenología estática. Por otra lado, la opción que sostiene que la génesis supera a la *stasis*. En este caso, el análisis estático sería dependiente, dado que presupondría al genético.

Tomar partido en esta discusión impone una caracterización detallada de ambas direcciones fenomenológicas. Con todo, son pocos los escritos husserlianos dedicados explícitamente a este tema, lo cual, obviamente, complica la posibilidad de sentar posición. Más allá de esto, buscaremos

aquí defender la idea de una continuidad entre las indagaciones, pensando a la fenomenología genética como una profundización de la estática. En la medida en que esta Investigación se propone como una ampliación de la teoría estática del tiempo a partir de los estudios genéticos sobre la asociación, es un presupuesto aquí la tesis de la continuidad entre las vertientes señaladas de la fenomenología. Con el objeto de que tal presupuesto no quede meramente formulado, intentaremos en este capítulo avanzar sobre los motivos que fundan la tesis de la continuidad.

Como hemos señalado, en sus primeros textos filosóficos Husserl se opone a que un enfoque genético sea propio de la fenomenología. Se pueden encontrar declaraciones en ese sentido en algunos de los primeros escritos sobre el tiempo. Por ejemplo, en un texto de 1904, afirma que: “la pregunta genética por el origen no le concierne para nada al fenomenólogo”²⁶⁴. Esto tiene relación con la pregunta por el origen del concepto de tiempo que plantea el §2 de las *Lecciones*; se busca establecer allí en qué consiste un abordaje fenomenológico del tiempo y se lo distingue de aquel empleado por los psicólogos. La pregunta por el origen desde un punto de vista fenomenológico no debe confundirse con “la cuestión disputada entre *empirismo* e *innatismo* acerca del *material originario de la sensación* del que procede en el individuo humano, e incluso en la especie, *la intuición objetiva del espacio y el tiempo*”²⁶⁵. Y agrega: “A nosotros nos es indiferente el problema de la génesis empírica”²⁶⁶.

Estas afirmaciones nos retrotraen al Capítulo 2, donde analizamos la relación entre la fenomenología de las *Lecciones* y la psicología descriptiva de Brentano. Recordemos que la caracterización brentaniana de la psicología descriptiva se establece en contraposición a la propuesta de la psicología genética. Brentano rechaza el método de la psicología genética, al considerar que da lugar, meramente, a las leyes empíricas; es decir: con valor probabilístico y no universal. Tengamos en cuenta que este mismo motivo es esgrimido, también, por Husserl en sus críticas al psicologismo en las *Investigaciones Lógicas*. En este contexto, el rechazo a la génesis

264 Hua X, 188

265 Hua X, 9 (31) [La cursiva es del autor]

266 Hua X, 9 (31)

tiene que ver, entonces, con asumir el carácter empírico de toda génesis. Esto es: “génesis” remite en este período a un método empleado por la psicología y atañe a la determinación de aspectos empíricos y contingentes de la vida de un sujeto determinado (o de la especie humana en su conjunto²⁶⁷).

En este mismo sentido se expresa Iso Kern, al distinguir tres etapas de la relación husserliana con el concepto de génesis. En la primera, se refiere a las menciones del término en *Filosofía de la Aritmética e Investigaciones Lógicas*, que se caracterizan por una asimilación de la génesis a la génesis empírica. En efecto, es la noción de génesis en este momento aquello que permite distinguir entre la fenomenología y la psicología²⁶⁸. En este sentido, hay por parte de Husserl un rechazo de la noción de génesis como parte del método fenomenológico. Las menciones en el contexto de los estudios sobre el tiempo deben ser ubicados en esta etapa.

La segunda etapa remite a los años de *Ideas* (1913), donde pueden encontrarse textos en los que se menciona la génesis en el marco de la fenomenología. Con todo, afirma Kern, no es posible tomar este uso en el mismo sentido en el que será empleado por la fenomenología propiamente genética. Es decir que este empleo de la noción de génesis no implica ninguna transformación ni del método, ni del objeto de estudio de la fenomenología. La génesis es tomada aquí como el modo de relación entre los distintos niveles de constitución que determina la fenomenología estática. Como veremos, la fenomenología genética lo que procurará es poner de manifiesto, justamente, el origen de dicha constitución. Esto implica que no tomará lo constituyente como algo dado, sino que se remontará hacia sus condiciones de posibilidad. En esta misma etapa, el concepto de génesis aparece nuevamente, pero utilizado para evocar una imagen según la cual interpretar la relación entre los niveles de constitución. Este uso del término tiene aquí una función meramente heurística: poder explicar a través de una imagen ficcional (*fiktives Bild*) cómo se articulan los distintos niveles. Lo que no implica que los niveles se constituyan de manera regresiva unos a partir de otros, como

267 Hay que recordar también las críticas de Husserl al relativismo específico, tal como vimos en el Capítulo 1.

268 R. Bernet, I. Kern y E. Marbach, *Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburgo, Meiner, 1989, 181

propondrá la fenomenología genética.

La tercera etapa (1917-1921) se corresponde con la adopción de la génesis por parte de la fenomenología. La fenomenología posee ahora una vertiente genética. A partir del descubrimiento de la posibilidad de un nuevo abordaje fenomenológico es que comienza a nombrarse la dirección investigativa utilizada hasta el momento como fenomenología estática; es decir: en oposición a la recién “descubierta” fenomenología genética. Ahora bien, antes de entrar en la caracterización de una y otra vertiente, resulta interesante presentar los motivos de esta aceptación de la génesis.

Kern conecta la nueva dirección fenomenológica con el contexto de trabajo de Husserl en los años posteriores a la primera guerra mundial. Asentado en Freiburg, tiene la intención de ubicar la fenomenología dentro de la historia de la filosofía alemana en su conjunto. Por estos años Husserl se habría visto muy influenciado por el pensamiento de Kant y el neokantismo, que tenían fuerte presencia en su nuevo lugar de trabajo. Esta influencia habría sido fundamental para la adopción de la génesis²⁶⁹. Kern destaca, en particular, el acercamiento a Paul Natorp. Si nos remontamos a una crítica de *Ideas* efectuada por Natorp, podemos leer que el pensamiento fenomenológico husserliano es considerado por este autor como un “rígido platonismo”²⁷⁰ (*starren Platonismus*). El problema sobre el que se funda esta afirmación es que la fenomenología toma la conciencia como algo estático y no como algo que deviene. Según esto, en la medida en que la fenomenología no considera el devenir -la génesis- de la conciencia se mantiene en un planteo meramente abstracto. Como veremos, la abstracción de la fenomenología estática requerirá, para Husserl, su complementación con el análisis concreto que posibilita la fenomenología genética. En el caso de la noción de sujeto, por ejemplo, Natorp apunta al carácter potencial del yo puro, frente a la actualidad del individuo. En este sentido, la fenomenología, al menos hasta *Ideas*, no puede dar cuenta de la individualidad, quedándose sólo en un estudio de la potencialidad que, si bien es necesario, no es suficiente para ofrecer una teoría completa del sujeto.

269 I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1964, 39

270 Idem, 340

Hacia 1918 Husserl estudió las obras donde Natorp expone su idea de la génesis²⁷¹ y es así como el 20 de agosto le envía una carta que dice: “Hace ya más de una década que superé el nivel del platonismo estático y la fenomenología planteó como tema principal la idea de la génesis trascendental”²⁷². Según afirma en esta cita, antes de 1908 la fenomenología habría incluido ya la temática genética. Lo que no queda claro, no obstante, es a qué obra se refiere Husserl puntualmente dentro del período señalado. Como ya indicamos, las menciones a la génesis en *Ideas* son escasas y no revelan la dimensión genética, tal como será posteriormente explicitada. En ese sentido, resulta difícil entender cómo hacia 1908 habría dado con el pensamiento genético, si en 1913 éste aún no se encontraba desarrollado. Frente a esto, Kern sostiene que Husserl está pensando aquí en los textos sobre el tiempo y, puntualmente, en las *Lecciones* de 1905.

Pero, ¿puede decirse que las *Lecciones* constituyen un estudio genético de la temporalidad? Y, si Husserl ya había descubierto la génesis en 1905, ¿cómo interpretamos el uso impreciso del término en *Ideas*? Una manera de abordar esta pregunta puede ser plantear que los estudios de las *Lecciones* posibilitan el contexto sobre el cual la génesis se desarrollará. Por tanto, no se trata de un análisis genético, ni instala una incógnita sobre lo ocurrido en 1913, sino que Husserl evalúa retrospectivamente el valor genético de las *Lecciones*. En efecto, el propio Husserl se referirá a esto puntualmente en los *Análisis sobre las síntesis pasivas*, donde considerará que la fenomenología de la conciencia interna del tiempo no se encuentra en el marco de una investigación genética²⁷³ y se caracteriza por su abstracción. El estudio de la conciencia temporal es estática, dado que toma la conciencia constituyente como algo dado, no como un proceso, o algo que deviene. Afirma, en este sentido, Kern que:

“...la fenomenología de la conciencia del tiempo, en la medida en que trata acerca de la mera forma del tiempo, no es fenomenología genética en el sentido corriente

271 Idem, 345

272 Idem, 346

273 Hua XI, 340

empleado por Husserl, sino su fundamento, en el cual el fundamento de la génesis se pone de relieve.”²⁷⁴

Por tanto, si bien las *Lecciones* no son en sí mismas una investigación genética, sí poseen un valor para la fenomenología genética, en la medida en que operan como punto de transición hacia la génesis. Sostiene Kern que “el fundamento de la génesis se pone de relieve” en las *Lecciones*. Pero, ¿qué significa esto? ¿A qué se alude con tal fundamento? ¿En qué medida los estudios sobre la conciencia temporal conducen hacia la fenomenología genética? Buscaremos responder estas preguntas una vez que hayamos explicitado a qué nos referimos cuando hablamos de fenomenología estática y a qué cuando hablamos de fenomenología genética.

2. Caracterización

Ya indicamos que son pocas los desarrollos explícitos que lleva a cabo Husserl en relación con esta cuestión. Aún así, se encuentran referencias al tema en *Experiencia y juicio* y en *Meditaciones Cartesianas* y existen, además, dos escritos publicados en los que se trata de deslindar las nociones de fenomenología estática y genética²⁷⁵. Uno se encuentra publicado como un apéndice a los *Análisis sobre las síntesis pasivas* y se llama “Fenomenología estática y genética” (*Statische und genetische phänomenologische Methode*)²⁷⁶ y el otro es parte del volumen intermedio sobre intersubjetividad de la serie *Husserliana* y lleva como título “Fenomenología de la individualidad monádica y la fenomenología de las posibilidades generales y compatibilidades de las experiencias vividas: fenomenología estática y genética” (*Phänomenologie der monadischen Individualität und Phänomenologie der allgemeinen Möglichkeiten und Verträglichkeiten von Erlebnissen: Statische*

274 R. Bernet, I Kern y E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, op. cit., 184

275 Ambos textos forman parte de un manuscrito de 1921 escrito en St. Märgen (B III 10), considerado el primer texto donde Husserl intenta caracterizar explícitamente estas vertientes de la fenomenología.

276 Hua XI, 336-345

und genetische Phänomenologie)²⁷⁷.

Como en otros casos, a la hora de establecer las particularidades de la fenomenología estática y de la fenomenología genética, nos encontramos con que el método es empleado antes de ser caracterizado como tal. Mientras que los textos recién mencionados fueron escritos en 1921, los estudios genéticos se comienzan a llevar a cabo hacia 1917²⁷⁸. A su vez, la profundización de los estudios pone en jaque los recursos metodológicos con los que se cuenta para sacar adelante la investigación. En este sentido, Anthony Steinbock resalta que cada vertiente metódica opera como guía (*leitfaden*²⁷⁹) hacia la nueva dirección de la investigación; cada método puede describirse como una guía hacia el nuevo método²⁸⁰: “en lugar de ofrecer una visión estática de los métodos, el concepto de guía es él mismo una noción dinámica e ilustra una comprensión genética de la relación entre los métodos”²⁸¹; un nuevo método surge a partir de los límites que el método anterior plantea y de los problemas que deja abiertos. Según esto, Steinbock sostiene que es posible observar esta idea tanto en el pasaje de la fenomenología estática a la genética, como, posteriormente, en la transición de la la génesis a la generatividad²⁸². Respecto al primer movimiento, que es el que será estudiado

277 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil (1921-28)*, *Husserliana* XIV, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973, 34-42 [De aquí en más nos referiremos a este texto Hua XIV]

278 En el Capítulo siguiente analizaremos, justamente, los Manuscritos de Bernau (1917-1918) como una transición hacia la génesis.

279 El término es empleado por Husserl para referirse a la articulación de los temas en cada campo de investigación que ofrece el método (Hua XI, 344). Otra expresión que podría emplearse en castellano es “hilo conductor”. En este sentido, por ejemplo, los estudios sobre el tiempo toman como hilo conductor el darse de un objeto temporal. La interpretación de Steinbock no apunta tanto a esta guía dentro de cada dominio de análisis, sino a la relación entre los métodos. Y nos parece que funciona en la medida en que permite representarse como se produce el pasaje de una vertiente metódica a otra.

280 A. J. Steinbock, “Husserl's static and genetic phenomenology: Translator's introduction to two essays”, en *Continental Philosophy Review*, N° 31, Dordrecht, Kluwer, 1998, 128

281 A. J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Northwestern University Press, 1995, 43

282 A. Steinbock, “Husserl's static and genetic phenomenology: Translator's introduction to two essays”, op. cit., 128. La fenomenología generativa extiende la investigación fenomenológica más allá de la vida y la muerte del sujeto individual, extendiendo, con ello, el análisis fenomenológico hacia la historia de las generaciones de sujetos humanos, animales y plantas, hasta el origen mismo de la vida. Como no abordaremos en esta Investigación esta dirección de la fenomenología, no entraremos en las discusiones puntuales acerca de las relaciones que se establecen entre ella y las fenomenologías estática y genética. Lo que sí queremos dejar planteado es que la asunción de Steinbock acerca de la generatividad como una dimensión que excede la fenomenología genética abre en sí misma una discusión. Es así que, por ejemplo, para Nam In Lee la fenomenología generativa no es algo diferente de la fenomenología genética, sino una parte de la misma. Según Lee entiende, Steinbock se maneja con un concepto muy estrecho de génesis (Ver N-I, Lee, “Active and Passive Genesis: Genetic Phenomenology and Transcendental Subjectivity”, en S. Crowel, L., Embree y S. J. Julian (Eds.), *The Reach of Reflectition. Issues for Phenomenology's Second Century*, Vol. 3, Electron, 2001, 542, nota 54)

por nosotros, afirma que:

“Una vez que tenemos claro *qué* es la conciencia como una estructura y *cómo* este *qué* es constituido, sostiene Husserl, los resultados de nuestros análisis estáticos pueden funcionar como guías de *cómo* la conciencia surge a partir de la conciencia a través de los modos de 'motivación' que funcionan genéticamente, esto es, las relaciones de condicionamiento que se obtienen entre lo motivado y lo motivante”²⁸³

Además de funcionar como ejemplo de cómo se produce el pasaje de una dirección a otra de la investigación, es posible entrever en esta cita alguna de las características que distinguen al método estático del genético. En particular, el hecho de que la fenomenología estática procura determinar las estructuras constitutivas de la conciencia, mientras que la fenomenología genética pretende poner de manifiesto las relaciones de motivación que condicionan tales estructuras. En su interés por las estructuras se origina el carácter estático de la primera vertiente de la fenomenología. Por su parte, la denominación genética de la orientación posterior está fundada en el análisis de las relaciones entre lo motivado y lo motivante, entendido como un proceso dinámico.

En términos generales, podemos contraponer ambos métodos de la siguiente manera. La fenomenología estática parte de objetos fijos, reales e ideales, y se dirige hacia los actos constituyentes. Así, al describir el fluir de las vivencias intencionales, establece las leyes de esencia que imperan en todo darse de un objeto a una conciencia. En este contexto el objeto aparece como correlato de actos y el yo como el polo del que éstos irradian. Frente a esto, la fenomenología genética interroga el origen de la constitución de los objetos. De este modo, el objeto es el resultado de un proceso histórico y el yo un sustrato de habitualidades. No quiere decir esto que el análisis genético reconstruya la historia fáctica de los actos que constituyeron un objeto dado²⁸⁴, sino que

283 A. Steinbock, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, op. cit., 45

284 Hua XI, 339

determina una forma típica general de todo proceso histórico de constitución y establece leyes de esencia, según la composibilidad y la sucesión, que tienen el carácter general de un “complejo de motivación”.

A la hora de describir los complejos de motivación a los que apunta la fenomenología genética, ocupa un rol central la noción de apercepción. La idea es que toda conciencia intuitiva está acompañada de apercepciones. Entonces, tenemos en cada percepción apercepciones que la acompañan. Ellas apuntan hacia lo que no está dado intuitivamente en el presente. El horizonte temporal, de este modo, es aperecible en cada percepción. Es así que llamamos apercepciones a aquellas direcciones de la intencionalidad que permiten ampliar la esfera del presente hacia el pasado y el futuro. En este sentido, afirma Husserl que es inconcebible pensar una conciencia que no vaya más allá del estricto presente “sin una co-conciencia (del pasado de la conciencia) y una anticipación de una conciencia que se acerca”²⁸⁵. Con todo, lo co-intencionado en el presente no remite sólo a las retenciones y protenciones. Pueden establecerse variados nexos aperceptivos, constelaciones de referencias, que vinculan el presente actual con distintas dimensiones de la vida de la conciencia. Si bien en todos los casos estas referencias son temporales, pueden determinarse conexiones adicionales que pueden ser asociadas a la percepción presente. Las constelaciones son, entonces, sistemas en los cuales unas apercepciones se relacionan con otras y se asocian al presente actual. Las relaciones que establecen entre sí deben entenderse como motivaciones. Es decir, no en el sentido determinista de la relación causa-efecto, sino como posibilidades que operan en la vida de la conciencia.

Según lo dicho, la fenomenología genética puede entenderse como una teoría de las apercepciones y, por eso, sostiene Husserl que:

“Es una tarea necesaria establecer las leyes universales y primitivas, según las cuales se establece la formación de una apercepción que surge de una apercepción

285 Hua XI, 337

primordial, y derivar sistemáticamente las formaciones posibles, esto es, clarificar toda estructura dada según su origen”²⁸⁶

Puede sostenerse, entonces, que los estudios estáticos que proporcionaban las estructuras esenciales de la intencionalidad, deben ser ampliados en función de establecer las leyes generales que dan cuenta del origen de tales estructuras. En este camino regresivo hay que elucidar las leyes que dominan las conexiones entre las apercepciones, desde una apercepción primordial, hacia niveles conformados por apercepciones fundadas.

La distinción en niveles de fundamentación en relación con las apercepciones permite diferenciar, a su vez, entre distintas posibilidades de la génesis. De este modo, se plantean tres niveles, desde lo fundado a lo fundante en el siguiente orden: génesis activa; génesis que conecta actividad y pasividad; génesis pasiva. La primera refiere a las operaciones que conciernen a la esfera activa de la vida del sujeto. Hablamos aquí de la génesis de las actividades de la razón y del juicio, en la medida en que “toda inferencia es un apereibir activo”²⁸⁷ y toda cadena de razonamiento implica condiciones que son apereibidas. Estas motivaciones activas de los actos se complementan con motivaciones pasivas. Es así que el segundo nivel apunta a los procesos genéticos que motivan pasivamente la actividad; es decir: que sirven de mediación entre la actividad y la pasividad. Debajo de este nivel de motivación, encontramos aún una última instancia de fundamentación genética: la génesis pasiva.

La génesis pasiva tiene como principio universal la asociación que opera en dos niveles. En el primero, la asociación primaria, o protoasociación, regula la formación de unidad y configura lo dado en la inmediatez de la conciencia de presente. Allí lo dado se organiza a partir de la evocación asociativa recíproca sobre la base de la contigüidad, la semejanza y el contraste. En el segundo, la asociación secundaria funciona como un principio de apercepción de objeto. Éste se presenta mediante la evocación asociativa de una experiencia anterior desde la cual se produce una

286 Hua XI, 339

287 Hua XI, 341-342

transferencia de sentido. Esto implica que el objeto no es cada vez constituido, sino que es anticipado a partir de lo experimentado previamente. Como vemos, es la pasividad secundaria la que permite pensar la influencia de la experiencia pasada en la vida presente y, específicamente, la conformación de tipos empíricos y habitualidades.

Anticipamos que la nueva dirección de la fenomenología ocasiona también modificaciones en la noción de sujeto. Si bien no hemos entrado aquí en el despliegue de esta noción en el pensamiento de Husserl, tema sobre el que sí nos volveremos más adelante en esta Investigación, corresponde en esta instancia introducir algunas cuestiones que luego serán profundizadas. Como decíamos, los avances genéticos posibilitan entender el sujeto en relación con su historia. En este sentido, el ego no es pensado en términos abstractos, sino en la concretud de las experiencias que le dieron lugar. Por tanto, se deja de hablar de un sujeto puro -o potencial, como indicaba Natorp- para referirse ahora al sujeto como un individuo. Husserl se expresa respecto a esta noción en términos de mónada.

La mónada es el sujeto en relación con su historia y como sustrato de habitualidades. Y éstas son el resultado del proceso de sedimentación de los actos. Vimos que es en el dominio de la pasividad secundaria donde se encuentran los mecanismos que posibilitan que mis actos del pasado se incorporen de forma pasiva a mi actuar presente. Por un lado, la mónada se emplaza en un presente primordial, articulado con las fases retencionales y protencionales de la conciencia que conforman el presente percibido. Por otro lado, se relaciona con el pasado y el futuro “más lejanos”, como horizontes que pueden condicionar el presente. Es así como “el pasado se vuelve vivo una vez más, y se relaciona con el presente”²⁸⁸.

La mayoría de las acciones que llevamos a cabo en nuestra vida no son novedosas, sino ocasiones en las que ponemos en práctica actividades que hemos aprendido a llevar a cabo. Tampoco implica esto que haya un momento originario del aprendizaje, cuando una acción se vuelve hábito y así para siempre; sino que nuestra experiencia puede ser reconfigurada cada vez frente a nuevos estímulos

288 Hua XIV, 36

pasivos o por medio de motivaciones activas. En este caso, vale la pena volver a mencionar, que la fenomenología genética no busca dar cuenta de la historia fáctica a partir de la cual un sujeto adquiere ciertos hábitos, sino los procesos generales a través de los cuales se produce la formación de hábitos. Por cierto, dar cuenta de la individualidad de un sujeto monádico no es lo primero en el orden del conocer. Para ello es necesario antes dar cuenta de todas las leyes genéticas que operan tanto en el nivel de la actividad, como articuladores entre actividad y pasividad y en la pasividad como tal²⁸⁹.

Si volvemos en este punto a la pregunta por el sentido de afirmar que la conciencia temporal es el fundamento de la génesis, veremos que hemos dado ya varios pasos en ese sentido. En primer lugar, hay que tener en cuenta que los estudios tempranos sobre la conciencia temporal no forman parte de la fenomenología genética, sino que son investigaciones estáticas que parten de algo dado -el darse de un objeto temporal- y encuentran un fundamento, también, dado. En otras palabras, la conciencia temporal no es estudiada hasta 1917 como algo que deviene, sino como algo que es. En segundo lugar, debemos atribuirle a los estudios sobre el tiempo un rol central, en la medida en que ellos aparecen, dentro del contexto de la fenomenología en general, como un punto de inflexión. El carácter escurridizo del fenómeno conduce a un replanteamiento sucesivo de la metodología empleada hasta el momento. La fenomenología se radicaliza cuando se enfrenta al problema del tiempo y, como veremos, esto no ocurre sólo al considerar los textos tempranos, sino también en instancias posteriores de la investigación. Y respecto a la fenomenología genética, es la disconformidad con el alcance de las *Lecciones* lo que auspiciará los nuevos desarrollos. Así y todo, los estudios estáticos sobre el tiempo siguen siendo el fundamento de la génesis: ¿por qué?

Mencionamos que el nivel primordial de la génesis es la génesis pasiva y que el principio universal de la fenomenología genética es la asociación. El dominio de la pasividad, con todo, no está conformado sólo por las síntesis pasivas de asociación, sino también por la síntesis temporal. La síntesis del tiempo que lleva a cabo la conciencia temporal funciona como fundamento de la

289 Hua XI, 341-343

génesis, en la medida en que proporciona el marco formal sobre el que toda síntesis asociativa opera. Entonces, si bien Husserl asegura que los estudios sobre la conciencia del tiempo son insuficientes, dado que se mantienen en un marco formal, son, a la vez, necesarios, en la medida en que ese mismo marco es el que opera como fundamento sobre el que se despliegan las síntesis pasivas de asociación.

II. LA RELACIÓN ENTRE FENOMENOLOGÍA ESTÁTICA Y GENÉTICA

1. Discusiones

Si bien ya nos hemos posicionado frente al carácter fundamental de la síntesis temporal y a la necesidad de complementar su estudio con los análisis genéticos sobre la asociación, no hemos aún problematizado cuáles son las opciones respecto a la relación que mantienen el método estático y el genético. Por una parte, es posible plantearse si realmente es necesario mantener la distinción entre la fenomenología estática y la genética, o si la diferencia es superflua, dado que el descubrimiento de la génesis modifica completamente el dominio fenomenológico, volviéndolo genético en su totalidad. Es decir: ¿debemos aceptar la diferencia establecida por Husserl entre un método estático y uno genético? O ¿es más consecuente integrar todas las investigaciones fenomenológicas dentro del campo de la fenomenología genética? Por otra parte, si mantenemos, al menos formalmente, la distinción cabe la pregunta por la continuidad o discontinuidad entre los métodos. ¿Es la fenomenología genética, en efecto, una continuación de la fenomenología estática? O, ¿es el nuevo método algo completamente diferente? Junto con esto, ¿es posible pensar que hay una superación por parte de la fenomenología genética, en la medida en que quedan en evidencia las insuficiencias de la fenomenología estática? Y, esta superación, ¿puede entenderse como aquel reagrupamiento de toda la fenomenología dentro de la fenomenología genética? A partir de estas preguntas, la

discusión se puede organizar en torno a dos ejes: complementación-subsunción; continuidad-superación. Vale aclarar que tomaremos la idea de superación en el sentido de una discontinuidad respecto del método estático y en oposición a una visión continuista de la historia de la fenomenología.

2. Complementación-subsunción

En su artículo “Husserl's static and genetic Phenomenology”²⁹⁰ Marie Jeanne Larrabee analiza la relación entre la fenomenología estática y la genética, partiendo de la necesidad sostenida por Husserl de que los análisis genéticos deben ser precedidos por estudios estáticos. Entre la posición de Antonio Aguirre²⁹¹ -quien acepta completamente la afirmación husserliana- y la de Elmar Holenstein²⁹² -que indica que la fenomenología debe ser considerada genética en su totalidad-, Larrabee se pregunta en qué se funda la necesidad de que una vertiente del método siga a la otra. En primer lugar, aborda el tema del orden; es decir: por qué un método debe ponerse en práctica antes que el otro. En este caso, asume que los motivos son prácticos: metodológicamente es conveniente establecer primero un orden según el cual llevar a cabo la investigación y dicho orden lo determina la fenomenología estática. Con todo, esta necesidad práctica deviene un argumento fenomenológico, en la medida en que “está fundado en la manera en que los fenómenos de conciencia y los objetos pueden aparecer”²⁹³. La idea es, entendemos, que la prioridad estática se basa en que responde al modo en que los objetos se manifiestan en primer lugar.

Larrabee enfoca, luego, la cuestión desde otra perspectiva: ¿es *necesario* que la fenomenología genética siga a la fenomenología estática? Aquí el énfasis está puesto en si hay un deber en

290 M. J., Larrabee, “Husserl's static and genetic Phenomenology” en *Man and World*, Vol. 9, La Haya, Martinus Nihjoff, 1976, 163-174

291 A. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letzbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis mi Denken E. Husserls*, La Haya, Martinus Nihjoff, 1970, XX-XXI

292 E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, La Haya, Martinus Nihjoff, 1972, 28-29

293 M. J. Larrabee, op. cit., 165

continuar el estudio estático por medio del abordaje genético. Esto implica considerar si un estudio estático puede ser en sí mismo completo, o si requiere para ello de una complementación genética. Por su parte, por más que el estudio estático pudiera, en efecto, ser incompleto esa incompletud no debería ser considerada sin más una carencia. El estudio estático podría ser incompleto respecto a los límites que le impone el método al estudio del fenómeno, pero no implicar ello una “distorsión esencial” del fenómeno. Es decir: el fenómeno sería descrito de un modo acotado pero legítimo. En este sentido, Larrabee se plantea si, efectivamente, es posible llevar a cabo una investigación que sea puramente estática; esto es: si la cuestión genética puede ser dejada lado, o si ésta opera implícitamente en los estudios estáticos. O, en otras palabras: si cada vez que procedemos limitados por el método estático, distorsionamos esencialmente el fenómeno investigado.

La noción de “distorsión esencial” funciona en la propuesta de Larrabee como la advertencia sobre la necesidad de que un estudio estático sea profundizado por su contraparte genética. Afirma que una “distorsión esencial” es un defecto o una laguna en el análisis; una distorsión esencial es una distorsión de la estructura esencial de lo que tiene que ser descrito eidéticamente por el análisis”²⁹⁴. Entonces, si tal distorsión esencial se produce dentro de una investigación puramente estática, eso da cuenta de que la investigación es insatisfactoria y requiere, en consecuencia, de una complementación vía génesis.

Toma, para esto, el caso de la apercepción y analiza si este fenómeno puede ser caracterizado correctamente dentro de los límites de la fenomenología estática. Como ya mencionamos, la apercepción asiste a la percepción a la hora de conformar el objeto percibido:

“En la percepción no percibo sólo la perspectiva [presente]; sino que percibo un objeto dado desde una perspectiva particular. La perspectiva es siempre la perspectiva del objeto. Por medio de los horizontes pasados y futuros dados a través de la apercepción es que un objeto es percibido”²⁹⁵

294 Idem, 166

295 Idem, 167

Pero, la apercepción no sólo interviene con el aporte de los horizontes temporales, sino también al nivel de las síntesis de asociación. Si bien no hemos entrado aún en el detalle acerca del funcionamiento de esta síntesis, sí sabemos que, al menos, está en relación con el sistema de tipos empíricos y habitualidades que cooperan en la conformación del objeto percibido. Es así que no es difícil aceptar con Larrabee que en el estudio de la noción de apercepción los elementos relativos a la génesis parecen no poder ser excluidos. Con todo, Husserl sostiene que es posible realizar una elucidación meramente estática de este concepto. En este marco, busca evaluar si el límite estático es practicable en el caso de la apercepción o si ocurren a la hora de describir estáticamente este fenómeno distorsiones esenciales. Y afirma que la apercepción -aún analizada como algo terminado y no en devenir- implica necesariamente su despliegue temporal, su historia. El carácter referencial de la apercepción implica un dinamismo que no se mantiene dentro de los límites de un análisis estático. Por tanto, sostiene que:

“Cualquier intento de dar una descripción esencial de la apercepción mediante un análisis estático (...) o bien terminará en lo que hemos llamado una distorsión esencial -en este caso en la descripción de la apercepción-, o ignorará las limitaciones metodológicas establecidas por el método estático”²⁹⁶

La apercepción aparece, entonces, como un caso límite de la relación entre fenomenología estática y genética. Un caso en el cual el método estático es insuficiente -cuando no da cuenta de una parte esencial del fenómeno-, o defectuoso -si opera mediante recursos que no le son propios-. En este marco, la tesis de Larrabee es que la “distorsión esencial” debe funcionar como índice para evaluar en qué medida estamos frente a un fenómeno del tipo de la apercepción; esto es: un fenómeno que no puede ser comprendido sólo en el marco de la fenomenología genética. De este modo, su lectura

296 Idem, 169

mantiene la posibilidad de un estudio puramente estático siempre y cuando no se desnaturalice el fenómeno, ni se pervierta el método.

Si bien Larrabee sostiene la validez de la fenomenología estática *per se*, quedan excluidos de esta posibilidad los fenómenos temporales. La fenomenología estática en el dominio del tiempo puede ofrecer una mera catalogación de este tipo de fenómenos pero, a partir de ella, es necesario recurrir a una profundización genética de la investigación. Sólo a través de una elucidación de los procesos genéticos se puede dar cuenta de forma consecuente de los fenómenos temporales. La propuesta es, entonces, establecer un nuevo tipo de análisis que incluya en él principios propios tanto del método estático como del genético: un único método estático-genético²⁹⁷. Según esto, imperan ahora dos principios: tomar el objeto como hilo conductor (propio del método estático) y determinar los niveles de constitución de la correlación intencional y las correspondientes relaciones genéticas que establecen entre sí (comenzando con parte del método estático y siguiendo con el método genético). Se sigue de esto en qué sentido su propuesta se planteaba como un punto intermedio; esto es: en la medida en que no sigue la distinción husserliana entre fenomenología estática y genética, pero tampoco plantea una subsunción de la primera por la segunda, la idea de Larrabee permite conjugar las virtudes del método estático con la profundización que provee el método genético, en un marco que no restringe su campo de aplicación.

Ahora bien, respecto a la tesis de Larrabee acerca de reducir los principios estáticos y genéticos en un sólo método, no nos parece necesario asumir tal compromiso. Confiamos, por una parte, en la posibilidad y en el interés de llevar a cabo un estudio puramente estático. Y, por otra parte, no vemos en qué se funda la radicalidad del planteo. En otras palabras, nos parece más una cuestión de nombre que una modificación sustancial a la idea de que la fenomenología genética debe seguir a la estática. Pese a esto, la propuesta de Larrabee sí presenta un punto muy interesante en relación con esta Investigación, al constatar, a través del caso de la apercepción, que existen fenómenos que no deben ser indagadas sólo desde una perspectiva estática. Sobre todo, lo que nos interesa a nosotros

297 Idem, 171-172

es que el dominio señalado por la autora se corresponde con el campo de trabajo que hemos seleccionado; esto es: los fenómenos temporales. Como ya hemos explicado más arriba, no creemos que sea posible aceptar que los estudios tempranos sobre la conciencia temporal posean una naturaleza genética. Con todo, sí nos parece importante que sean considerados el lugar de origen de la fenomenología genética. La génesis presupone los estudios sobre el tiempo y, a la vez, permite desplegar esencialmente fenómenos temporales que la fenomenología estática describía de forma limitada. Nos dedicaremos puntualmente a ellos en la Tercera parte de esta Investigación, pero podemos anticipar ahora que incluimos en este grupo de fenómenos a aquellos asociados a la fenomenología del recuerdo y a la concepción de un tiempo intersubjetivo.

3. Continuidad-discontinuidad

Puede pensarse que la fenomenología presenta cierta continuidad en su desarrollo o que los cambios que se producen en sus principios modifican fundamentalmente su naturaleza. En relación con la aparición de la cuestión genética se presenta también esta disyuntiva. Por un lado, quienes afirman que hay una continuidad entre la fenomenología estática y la genética. Por otro lado, quienes consideran que la fenomenología genética transforma radicalmente la tarea de la fenomenología. En relación con la primera alternativa, Dieter Lohmar despliega los motivos por lo cuales hay que afirmar que la génesis sigue a la *stasis*. Respecto a la segunda, Anthony Steinbock sostiene que la fenomenología genética es una superación de la fenomenología estática, en la medida en que elimina el supuesto fundacionista sobre el cual ésta se orientaría.

Comencemos por la última opción. Steinbock tiene como objeto describir las posibilidades de una fenomenología generativa que dé cuenta de una manera no-fundacionista del mundo social²⁹⁸.

Desde su perspectiva, la fenomenología se supera a sí misma a través de las distintas transformaciones que se producen en el método. Según esta interpretación, la fenomenología

298 A. Steinbock, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, op. cit., 4

estática es superada por la genética y ésta última por la generativa. Si nos concentramos en el primer momento de superación -que es el que nos incumbe-, podemos observar que la superación que se propone está fundada en un prejuicio respecto al carácter insatisfactorio de la fenomenología estática. Para Steinbock la fenomenología estática opera bajo el presupuesto de la presencia. Como vimos en el capítulo anterior, esta interpretación de la fenomenología como parte de la metafísica de la presencia adquiere cierta trascendencia en las críticas que le dirige Derrida a Husserl en la *La Voz y el Fenómeno*. Recordemos que, si bien puede reconocerse un aspecto positivo en estas críticas, en la medida en que pretenden darle a la fenomenología una renovada actualidad filosófica, sus problemas conceptuales son explícitos. Más que nada, porque a la hora de considerar la dimensión de la percepción no asumen la estructura triple de la conciencia temporal que implica que el presente esté atravesado cada vez por los horizontes de pasado y de futuro.

Esta filiación a la tradición interpretativa de cuño derrideana se advierte en los temas abordados por Steinbock cuando establece el marco crítico sobre el cual funda su lectura. La cuestión de la evidencia de la presencia a sí de la conciencia y el problema de la alteridad dentro de una filosofía que se asume cartesiana son blancos clásicos a los que apuntar desde una posición post-metafísica. La idea es que hay una facticidad que es dejada de lado por la fenomenología estática y esto redundante en distorsiones esenciales -usando la terminología de Larrabee- en la descripción de los fenómenos analizados. A diferencia de Larrabee, Steinbock no limita los problemas de la fenomenología estática a un dominio específico, en la medida en que esta vertiente fenomenológica le parece en sí misma deficitaria. En este sentido, la exclusión del tiempo de los análisis de *Ideas*²⁹⁹ resulta en un estudio sesgado e insuficiente que debe ser superado. En este sentido, el privilegio de la percepción como fuente de evidencia es el resultado de una fenomenología que “observa al fenómeno 'esquilado' de consideraciones temporales”³⁰⁰. La valoración negativa del límite estático

299 Nos referimos con esto al §81 de *Ideas I*, donde se plantea la necesidad de excluir de esa obra el tema de la conciencia temporal. Husserl se expresa allí también acerca de la dificultad, pero, más que nada, de la importancia que tiene una fenomenología del tiempo.

300 *Idem*, 24

resulta, como vemos, evidente³⁰¹.

Ahora bien, Steinbock asume que la exclusión del tiempo en *Ideas* implica una restricción de la conciencia a la fase ahora y, por tanto, una prioridad otorgada al presente, por sobre el carácter horizontico de la conciencia temporal. Pero, ¿en qué medida podemos entender el análisis de la percepción llevado a cabo en *Ideas* como una prioridad de la protoimpresión? Un análisis de la percepción implica, por el contrario, la imbricación de las tres fases de la conciencia constituyente. Sin el operar de la retención y de la protención, que producen la ampliación del presente en dirección a los aspectos ya no presentes y aún no presentes del objeto, no se explica cómo podemos percibir un objeto como una unidad y no sólo una de sus caras. El “misterio” de la unidad del objeto queda irresuelto en *Ideas*, pero esto no habla de una prioridad de la fase impresional, sino de un tema que se prefirió no tratar, en función del desarrollo de otras estructuras intencionales. Dichas estructuras no quedan invalidadas por los estudios temporales, sino que son profundizadas.

Las dificultades que encuentra Steinbock en el método estático se contraponen a las posibilidades que presenta este mismo método en cuanto guía hacia el método genético. Las dimensiones problemáticas que habían quedado excluidas dan la pauta de cuales son las modificaciones que deben introducirse para alcanzar una fenomenología más consecuente. Surge así el método genético como modo de incorporar la dimensión temporal al análisis y, con ello, la facticidad³⁰² dejada de lado por el método estático. En la medida en que estas exclusiones eran consideradas prácticamente mutilaciones, es obvio que la fenomenología genética se presenta como una superación de la estática y, con ello, de la metafísica de la presencia. A su vez, la potencia superadora de la fenomenología genética enfrenta a Steinbock con Derrida. Este último no ve una diferencia radical entre los planteos estáticos y genéticos, con lo cual, aún dentro del contexto genético, se mantendría

301 A su vez, el carácter constituyente de la conciencia y su consecuente prioridad respecto al mundo trascendente implican, para Steinbock, un olvido esencial: la facticidad de una conciencia que es, también mundana (Idem, 25). El error de Steinbock es aquí identificar la exclusión, vía epojé, del carácter mundano de la conciencia, con una negación de dicho carácter.

302 Steinbock emplea el término facticidad (*facticity*), aunque no habría motivos para entenderlo, en principio, en el sentido en que lo hemos empleado hasta aquí (es decir: como historia efectiva de un individuo y rechazado como objeto de estudio por Husserl), sino en términos de historicidad.

la raigambre metafísica del pensamiento de Husserl. En este marco, es importante para Steinbock resaltar el carácter antimetafísico de la nueva vertiente de la fenomenología husserliana, a fin de resolver las críticas señaladas por Derrida³⁰³.

Con este objeto, pone el énfasis en afirmaciones husserlianas acerca del carácter ya genético de algunos análisis³⁰⁴ y rechaza la necesidad de comenzar con un método para seguir con el otro³⁰⁵. Los procesos que operan en torno a la facticidad implican una radicalidad que está puesta en juego desde el comienzo de la investigación. Es interesante, en este caso, el argumento empleado. Steinbock observa que, mientras que en los primeros estudios se hablaba de ir de lo simple a lo complejo, con la introducción del tema de la génesis Husserl resaltaría un camino que iría de lo abstracto a lo concreto, donde el primer paso le corresponde a la fenomenología estática y el segundo a la genética. Dada la dependencia lógica de lo abstracto con lo concreto: “una clarificación estática que funcionaba primero como guía hacia un análisis genético, ahora presupone al análisis genético”³⁰⁶. La prioridad de la génesis está fundada, por tanto, en que el carácter abstracto del método estático presupone el darse concreto. Esta relación entre ambos métodos lo conduce a concluir que “una fenomenología genética ciertamente conlleva una 'superación' del método estático, y que esto no deja necesariamente 'intacto' aquello que había sido previamente descubierto”³⁰⁷.

Con todo, si bien estas referencias a lo abstracto y lo concreto parecen poner de manifiesto una dependencia, no está claro cómo conforman un paso a paso de la investigación. La abstracción es una nota propia de la forma del tiempo, pero que sólo aparece una vez descubierta la posibilidad de un estudio genético. ¿Sería posible concebir una fenomenología genética sin las indagaciones

303 Respecto a esta cuestión, ver: S. Micali, *Die Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*, Dordrecht, Springer, 2008, 51-53. Allí Micali compara la postura de Derrida en “Génesis y estructura” con la de Steinbock en *Home and Beyond*, para concluir que ninguno está en lo correcto respecto a la relación entre la fenomenología estática y la genética. Nuestra idea es que, si bien ambos sostienen una interpretación diferente sobre esta relación, ambos comparten una interpretación presencialista acerca de la teoría del tiempo en Husserl, interpretación que buscamos desarmar en este trabajo.

304 Hua XIV, 480

305 Idem, 47

306 Idem, 48

307 Idem, 48

previas propias del método estático? ¿Cómo podemos distinguir sin el análisis estático entre lo concreto esencial que se le asigna a la génesis de lo fáctico individual que queda fuera del marco de la fenomenología? La fenomenología se radicaliza con la introducción de la génesis y la reducción apunta en direcciones más profundas de la constitución. Pero, en la medida en que todo esto está posibilitado por el método estático: ¿en qué medida puede verse transformado por los descubrimientos genéticos?

Completamente enfrentado a esta posición, Dieter Lohmar sostiene que es inadecuado pensar que la fenomenología genética consiste en una metodología completamente nueva:

“La fenomenología genética es una profundización, una intensificación y también una investigación histórica dentro de las estructuras de nuestra conciencia que sigue, en términos generales, las líneas indicadas por la temprana fenomenología estática”³⁰⁸

Tanto la reducción -con su viraje trascendental- y el método eidético forman parte de ambas vertientes de la fenomenología. En este sentido, lo que hace puntualmente la fenomenología genética es extender el campo de estudio fenomenológico a través del análisis de las posibilidades que tiene la experiencia pasada de influir en nuestro presente y condicionar nuestro futuro. El nuevo dominio fenomenológico se ve modificado, en el sentido de, afirma Lohmar, una “fenomenología de la experiencia”³⁰⁹.

Con todo, puede señalarse una diferencia metódica entre la fenomenología estática y la genética. Mientras que la primera apunta sólo a establecer las relaciones entre los niveles de fundamentación, desde lo más primitivos a los más fundados (por decirlo de alguna manera, de arriba hacia abajo); la segunda investiga, también, casos en que los niveles “más altos” condicionan la primordialidad³¹⁰.

308 D. Lohmar, “Genetic Phenomenology” en S. Luft y S. Overgaard (Eds.), *The Routledge Companion to Phenomenology*, Londres/Nueva York, Routledge, 2012, 266-267

309 Idem, 272

310 Idem, 273

Es el caso, por ejemplo, de la constitución de los hábitos. Un mecanismo pasivo -de un nivel primigenio de constitución- que se constituye a partir de la sedimentación de los actos -que se ubican en un nivel de fundamentación superior. Es decir: los actos son fundados respecto a la habitualidad, pero, sin embargo, la constituyen. Este tipo de investigaciones, hacia arriba y hacia abajo, son propias del método genético.

En suma, creemos que esta manera simple de caracterizar la diferencia y la articulación entre uno y otro método permite dar cuenta tanto de las posibilidades específicas de cada uno, como de la necesidad de su complementación. Esto es, si la investigación que buscamos llevar a cabo está en relación con una fenomenología de la experiencia en sentido amplio, si buscamos dar cuenta de cómo se gesta la unidad de un sujeto concreto, si queremos entender cómo nos afecta aquello que ya vivimos, o cómo nos relacionamos con otros sujetos, el recurso a la génesis se vuelve una obligación. Por esto, abordaremos en adelante en qué medida los estudios sobre el tiempo pueden ser complementados a partir del enfoque genético. En primer lugar, a partir de los *Manuscritos de Bernau*, donde la fenomenología genética aparece de forma incipiente. Y, luego, en los *Análisis sobre las síntesis pasivas*, que muestran los procesos genéticos en todo su magnitud.

CAPÍTULO 6: APROXIMACIONES A LA FENOMENOLOGÍA GENÉTICA EN LOS MANUSCRITOS DE BERNAU

I. LOS MANUSCRITOS DE BERNAU

Que los *Manuscritos de Bernau* representan una obra clave para quien busca entender la teoría del tiempo husserliana, no es ninguna novedad. Gran parte de los comentarios sobre el tema destacan este punto y el propio Husserl indica que estos escritos constituyen su obra maestra (*Hauptwerk*). Con todo, la indiscutible relevancia de Bernau no quita la dificultad que implica dar cuenta de una lectura consistente del texto. Los mismos intérpretes señalan que nos encontramos aquí con un trabajo de matriz experimental, con experimentos mentales (*Denkexperimenten*) que nos conducen por un verdadero laberinto. Este doble carácter (obra maestra y laberinto) explica en cierta medida por qué no hay un acuerdo profundo sobre su sentido. Por un lado, tanto la importancia que el propio Husserl le asigna, como la variedad y profundidad de los análisis en Bernau elaborados, parecen exigir a todo estudioso del tema una interpretación sobre el texto. Por otro, la diversidad de abordajes y tesis que están allí puestos en juego conduce a interpretaciones parciales o forzadas de la obra. Son pocos los desarrollos husserlianos que en esta ocasión parecen no estar puestos en duda. El más representativo es la consideración acerca del nuevo esquema de la conciencia temporal. La idea de que la constitución temporal es un proceso dinámico, resultado de la interrelación entre retenciones y protenciones, y la consecuente desaparición del privilegio que la fase protoimpresional tenía en las *Lecciones*, resultan en una pérdida de prioridad de la presencia, fantasma que pretendía acechar a la filosofía husserliana.

Enmarcada la cuestión, nuestra intención no consistirá, entonces, en conciliar una lectura que abarque todos los temas tratados en los *Manuscritos*, buscaremos, por el contrario, dar cuenta de la

relación que pueda establecerse entre este texto y la obra posterior. Confrontaremos, en particular, ciertos temas desarrollados o esbozados en Bernau con algunas nociones centrales de los *Análisis sobre las síntesis pasivas*. La idea que nos guiará será que la labor experimental encarada por Husserl entre 1917 y 1918 provocó, en el contexto del estudio de la temporalidad, el descubrimiento de nociones centrales que luego serían profundizadas bajo el tópico de la asociación; es decir, en Bernau aparecerían, en germen y entremezclados con el análisis de la conciencia temporal, operaciones fundamentales de la síntesis de asociación.

Los *Manuscritos de Bernau sobre la conciencia temporal (Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein)*³¹¹ recogen análisis llevados a cabo durante dos períodos de vacaciones en la Selva Negra en los veranos de 1917 y 1918 . Durante esas vacaciones Husserl se dedica con gran entusiasmo al estudio de la conciencia temporal³¹². Primero, aborda la edición de su propio material que su asistente Edith Stein se había encargado de componer para su publicación. La reelaboración constante de sus escritos lo conduce a desarrollar nuevas reflexiones en torno a la temática. Tanto es así que lo anterior es dejado de lado y las nuevas investigaciones se vuelven centrales. Husserl entiende que las ideas con las que está tratando son de la mayor importancia³¹³ y, en este sentido, considera que los *Manuscritos de Bernau* son su obra maestra. Pese a esto, su modo de trabajo le impide darle a los manuscritos una unidad adecuada. Ilustra Lohmar: “Con frecuencia comienza con la intención de unificar un tema iniciado y ofrecer una presentación aprovechable, pero se deja llevar siempre otra vez por nuevos problemas”³¹⁴. Se produce, así, una multiplicación de escritos que al propio Husserl le resulta difícil abarcar.

En este contexto busca el auxilio de sus asistentes. Finalmente, en 1928, resulta ser Eugen Fink quien emprende la tarea de darle forma unitaria a los manuscritos redactados en Bernau, siempre

311 E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, *Husserliana* XXXIII, Dordrecht/Boston/London, 2001 [De aquí en más nos referiremos a este texto como Hua XXXIII]

312 Seguimos aquí a Dieter Lohmar en la Introducción de los editores a los *Manuscritos*, en Hua XXXIII, xvii-xix

313 En la correspondencia mantenida por Husserl durante esos años se expresa con entusiasmo acerca de las investigaciones que está llevando a cabo. El fenómeno de la individuación asociado a la temporalidad culminarían en una metafísica racional, fenomenológicamente fundada o en una ontología racional, como se refiere con posterioridad (Hua XXXII, xxii)

314 Hua XXXIII, xxii

con la intención explícita de que sean publicados³¹⁵. Fink trabaja en esta tarea durante aproximadamente diez años, con distintos niveles de intensidad, dado que se ocupaba también de la re-redacción de otros textos de Husserl³¹⁶. Durante este período de gran intercambio filosófico entre discípulo y maestro, Husserl se ve influido por los comentarios e interpretaciones de su alumno, y esto lo conduce, nuevamente, a la redacción de manuscritos sobre el tiempo, los conocidos *Manuscritos del Grupo C*, que también le son entregados a Fink. La idea es publicar un texto definitivo sobre la temática, cuya primera parte esté conformada por los textos de Bernau y la segunda por los escritos posteriores. Dada la dimensión de la labor a la que su asistente se enfrentaba, Husserl le propuso compartir la autoría de la obra terminada. El objetivo era que Fink elaborara el texto definitivo y que recién cuando estuviera terminado, para evitar las sucesivas correcciones, Husserl pudiera acceder a él. Pese a todo, el libro no logra alcanzar una forma definitiva. En el trabajo sobre los manuscritos comienzan a surgir fuertes discrepancias entre el pensamiento del asistente y el del maestro. El problema del presencialismo que Fink encuentra en la teoría fenomenológica del tiempo, ya desde la publicación de las *Lecciones* en 1928, no consigue salvarse en los textos posteriores pese a las reelaboraciones pertinentes encaradas por Husserl, a su juicio, de una manera insatisfactoria³¹⁷. Si bien alcanza a preparar un plan definitivo para la edición de los *Manuscritos*, aparentemente decide destruirlo³¹⁸. Finalmente, en 1969, el material es remitido a el Archivo Husserl de Lovaina. El texto con el que contamos actualmente es una edición a cargo de Rudolf Bernet y Dieter Lohmar sobre ese material acercado por Fink al Archivo. La tarea de selección y organización de este volumen de Husserliana tuvo como ejes, por una parte, que el tema de los textos fuera el tiempo y, por otra, la calidad de los escritos, se entiende que en cuanto a su

315 Por ejemplo en Hua XXXIII, xxiv, xxvii, xxix

316 Es el caso de la consolidación de una versión para el público alemán de las *Conferencias de París*, texto que había sido traducido al inglés como *Cartesian Meditations*, donde se plasmaría una visión completa de la fenomenología. Ver. R. Bruzina, *Edmund Husserl und Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology 1928-1938*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2007, 28 y ss. Este proyecto husserliano no alcanzó su culminación y la intervención de Fink en él nos es accesible recién a partir de la publicación de los manuscritos correspondientes en 1988.

317 Ver. Idem, 257. y 303 y ss. Fink se refiere a los Manuscritos C como “ 'la culminación metafísica' del presencialismo de la teoría husserliana del tiempo”, Idem, 304.

318 Idem, 310

redacción y posibilidades de comprensión.

Antes de señalar los núcleos temáticos principales que recorreremos en los *Manuscritos*, es central para nuestro trabajo destacar el papel que representa esta obra respecto a la metodología husserliana. Los intérpretes coinciden en que en Bernau se producen las primeras aproximaciones a la fenomenología genética³¹⁹ y es significativo que esto sea en el contexto del estudio del tiempo, ya que había sido en ese mismo marco donde Husserl había calificado la génesis como un modo de abordaje meramente psicológico³²⁰ y, en ese sentido, lo había dejado fuera del alcance de la fenomenología. En este caso la génesis es incorporada al análisis fenomenológico lo cual, no sólo abre todo un nuevo dominio de fenómenos a investigar, sino que introduce, también, sus propias pautas metodológicas. Aunque en estos textos no se practica, como sabemos, una elucidación formal del método genético, sí existen referencias explícitas de Husserl al contexto genético en el que se despliegan sus reflexiones³²¹. Lo que se destaca en perspectiva genética son algunos de los procesos y de las nociones que Husserl introduce aquí y que, luego, formarán parte estrictamente de aquello que llamamos fenomenología genética. Nos referimos con esto a los análisis sobre la delimitación de un ámbito no-yoico de operaciones de la conciencia³²², a la noción de fuerza afectante³²³, de presente viviente³²⁴ o de hábito³²⁵, por nombrar sólo algunos ejemplos.

En términos generales, hay dos cuestiones muy importantes que caracterizan la fenomenología genética y que es posible encontrar en estos escritos. Una es el hecho de la influencia del pasado en la vida presente del sujeto. La idea de que la historia del yo predelinea aquello que le acontece en el

319 Se refiere a esto Rudolf Bernet en la "Introducción de los editores" a los *Manuscritos* (Hua XXXIII, xlvi y ss.), pero también, entre otros, Nicolas de Warren en su libro *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*, Nueva York, Cambridge University Press, 2009, 180, Toine Koortoms en *Phenomenology of Time-consciousness. Edmund Husserl's Analysis of Time-consciousness*, Phaenomenologica 161, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer, 2002, 177 o Luis Niel en *Absoluter Fluss-Urprozess-Urzeitigung. Husserls Phänomenologie der Zeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2011, 115.

320 Ver las referencias a este tema en los Capítulos 1 y 5

321 Ver, entre otros, Hua XXXIII, 13, 19, 24, 27, lugares donde Husserl se expresa en términos de génesis: "Genetisch kann man sagen...", "Genetisch gesprochen...", "Wir haben so etwas von Genese spielen lassen", "...in der genetischen „Geschichte“" (comillas de Husserl), respectivamente.

322 Hua XXXIII, 6

323 Hua XXXIII, 68

324 Hua XXXIII, 274

325 Hua XXXIII, 369

momento actual y sus expectativas respecto al futuro. Supuesta por la primera, la segunda remite a la descripción de una experiencia que se constituye por fuera de la actividad del sujeto. Se apunta a una dimensión de la intencionalidad en la que tienen lugar procesos elementales de carácter pasivo que son fundamento de los estratos más complejos. En Bernau podemos encontrar ambas cuestiones implicadas en la caracterización de la estructura de la conciencia temporal.

II. LA RELACIÓN ENTRE BERNAU Y LOS ANÁLISIS NO ES UNA IDEA ORIGINAL

Señalamos antes el largo camino que recorrieron los *Manuscritos de Bernau* hasta su publicación en 2001. Anteriormente estos escritos eran conocidos sólo por aquellos que accedían a los Archivos. Por tanto, había poca difusión de las temáticas abordadas por Husserl en Bernau. Se consideraba que los primeros estudios genéticos eran los que están presentes en los *Análisis sobre las síntesis pasivas*, obra que se corresponde en gran medida con un curso dictado por primera vez en el semestre de invierno de 1920/21 sobre lógica. Con la publicación de *Husserliana XXXIII* esta tesis fue puesta en duda, como señalamos, al descubrir el carácter genético de los *Manuscritos*.

En este marco es evidente que las conexiones entre uno y otro texto pueden establecerse. Nicolas de Warren indica, por ejemplo, que en los *Manuscritos*: “Husserl ha silenciosamente encimado sus descripciones sobre la conciencia originaria del tiempo con la afectividad, y así, interpolado ya el problema de la génesis.”³²⁶ Esta indicación acompaña la tesis que buscaremos defender; i. e.: que dentro del estudio de la temporalidad, se encuentra en ciernes una teoría de la afección en el contexto de una fenomenología genética, cuestión que se desarrollará con profundidad en los *Análisis*. Parece seguirse de esta afirmación una continuidad entre los desarrollos de Bernau y los de las síntesis pasivas; diríamos que lo que surge como una idea novedosa que atraviesa el tema del tiempo en los primeros textos, es investigado con una densidad propia en los escritos posteriores.

En este sentido resulta interesante contrastar esta lectura con la adoptada por Toine Kortooms. La

326 N. de Warren, op. cit., 200

investigación de este autor se caracteriza por su exhaustividad en la búsqueda de una interpretación de la conciencia temporal y su estudio abarca los tres grupos de textos husserlianos sobre el tiempo. En relación con los *Manuscritos de Bernau*, Kortooms afirma que Husserl sostiene allí tres esquemas para comprender la conciencia temporal. El tercer esquema propuesto se correspondería con un estudio del tiempo en términos genéticos. Este esquema es el que sostiene que la temporalización es un proceso dinámico que se constituye a partir del operar unas sobre otras retenciones y protenciones³²⁷. Las fases pasadas brindan el suelo sobre el que se conforman las expectativas, mientras que todo lo anticipado queda retenido dando lugar a un horizonte de pasado que abarca aquello que se espera. El presente se vuelve, aquí, un punto límite entre lo protendido y lo retencionado y pierde su lugar de centro de la vida intencional. Es decisivo en este caso el operar de la fase protencional. Limitada su descripción en escritos anteriores a una mera comparación con las retenciones, adquiere en Bernau una relevancia particular. En pocas palabras, la tesis que Kortooms sostiene enfáticamente es que las protenciones articulan la constitución en la medida en que la intencionalidad de la conciencia se caracteriza por un *tender hacia* posibilitado por esta fase. Le interesa particularmente el carácter asociativo que posee la protención y, por eso, le preocupa el modo en el que Husserl encara su descripción en los *Análisis sobre las síntesis pasivas*. Esto es, desvinculando la síntesis temporal de la asociativa y volviendo a marcar, según Kortooms, una preeminencia del presente.

Este autor encuentra en los *Análisis* dos descripciones de la temporalidad que serían entre sí contradictorias³²⁸. La primera, al comenzar el texto, afín con la descripción de Bernau y la segunda, en el capítulo dedicado a la asociación, donde Husserl parecería retrotraerse a las tesis sobre la temporalidad que había sostenido en las *Lecciones*. De este modo compara Kortooms ambos textos:

“...una falta de claridad se pone en primer plano cuando la descripción formal husserliana acerca de aquello que ocurre en el dominio de la sensualidad en Hua XI

327 T. Kortooms, op. cit., p. 177

328 Idem, 217

es comparado con el análisis concreto que lleva a cabo en Hua XXXIII. De acuerdo con la descripción desde un punto de vista formal en Hua XI, la única cosa que ocurre en el dominio de la sensualidad es la determinación de la posición formal-temporal del dato sensible, mientras que en el análisis concreto que lleva a cabo en Hua XXXIII Husserl observa también toda otra suerte de aspectos de la conciencia temporal”³²⁹

Según esto, los estudios de Hua XXXIII serían más completos y consistentes. Kortooms entiende que las descripciones temporales de los *Análisis* son un paso atrás respecto a los escritos de Bernau. Esto es, que Husserl estaría volviendo a un esquema de la temporalidad similar al de las *Lecciones* y le otorgaría, nuevamente, un privilegio al presente como instancia de donación originaria, y tomaría a la protención sólo como una fase de la conciencia temporal. En sus términos, que la protención posea un carácter asociativo permite eludir estas críticas, al implicar una conciencia que está en movimiento, y da cuenta de un modo más consecuente de la forma tendencial de la conciencia intencional.

A partir de lo dicho, podemos destacar dos opciones acerca de la relación entre los textos mencionados. Por un lado, aquella que sostiene que en Bernau aparecen “entremezclados” los temas de la asociación dentro de un estudio sobre la temporalidad. Por otro, la opción que entiende que en estos manuscritos se encuentra una fenomenología del tiempo en sí misma más consistente y que lee en el carácter asociativo de la protención una tesis central del pensamiento husserliano. Por nuestra parte, buscaremos en lo siguiente fundamentar la primera opción bajo el supuesto de que el carácter experimental de los *Manuscritos* implica la aparición de nuevos temas en el contexto de la investigación sobre el tiempo, temas que serán explicitados posteriormente en el marco de la asociación.

329 Idem, 222

1. Dos temas

Nuestro objetivo en lo siguiente es dar cuenta de la aparición en los *Manuscritos* de las temáticas asociativas. Nos ceñiremos a dos aspectos de la investigación. El primero es la reconfiguración de la relación entre las fases de la conciencia del tiempo. Como señalamos es posible observar en la dinámica de la conciencia temporal que la protención tiene una naturaleza asociativo-anticipatoria, motivada por el propio carácter intencional de la conciencia que implica una orientación al futuro en su *tender-hacia*. Dicha orientación no se desdibuja en escritos posteriores, sino que se mantiene, reconfigurada. En efecto, entendemos que en los *Análisis* este carácter deriva en la síntesis conocida como asociación inductiva.

El segundo aspecto al que haremos referencia concierne a la profundización en la descripción de la modificación retencional que es llevada a cabo en Bernau. Este proceso es explicado allí con más detalle que en las *Lecciones*. Se plantean dos tipos de gradualidad de la modificación, la de la intuitividad y la de la afección. En este sentido se habla de dos intensidades que decrecen “con el paso del tiempo” de manera homogénea, paralelamente a la descripción de los *Análisis*. En el ámbito en el que ocurre la primera gradualidad surgen las nociones que se desarrollarán en la investigación sobre la protoasociación. Respecto a la segunda gradualidad, las conexiones con Husserliana XI son menos evidentes, sin embargo, creemos que es posible relacionarla con las operaciones relativas a la influencia del pasado en el presente. En general es posible rastrear términos comunes que en Bernau son sólo mencionados o empleados y que en los *Análisis* alcanzarán nuevas dimensiones. Son las nociones de: fuerzas de afección (*affektive Kraft*) cubrimiento (*Deckung*), resonancia (*Verklang*), fusión (*Schmelzung*), pulsaciones vitales, formación de unidad (del campo oculo-motor) y ejemplos de colores, típicos de las investigaciones asociativas.

Con el trabajo sobre estos dos aspectos buscaremos mostrar dos modos según los cuales la asociación surge en el contexto del tiempo³³⁰. En el primer caso, atribuyéndole operaciones asociativas a la síntesis temporal. En el segundo, en el margen del estudio sobre el tiempo, como un análisis complementario.

2. La dinámica de la conciencia y la protención

a) La protención asociativa

El estudio de la temporalización plantea en Bernau dos caminos. El primero es un análisis desde el punto de vista de la atención. Es decir: se toma como punto de partida el volverse activo del yo sobre algo que lo afecta, instancia que da comienzo al proceso perceptivo. En este caso se señala un privilegio de la fase ahora de la conciencia, la presentación originaria (*Urpräsentation*), en la medida en que la percepción en términos atencionales tiene un punto inicial: hay un comienzo de la actividad percipiente que coincide con el ahora³³¹. El segundo camino remite a una esfera no-atenta de la constitución, un ámbito sin participación activa del yo: el dominio hylético. Este segundo contexto es el que Husserl investiga en adelante³³². La idea sería la siguiente: si pensamos la conciencia como un flujo hylético donde el yo “flota” con su atención dormida: ¿cómo se organizaría la conciencia temporal? En este caso, al no haber atención, el presente aparecería desdibujado y sólo podríamos hablar de una modificación continua de las fases retencionales y protencionales. Se entiende, entonces, como el presente puede comprenderse como un mero punto de intersección entre el fluir retencional y el protencional³³³. En la medida en que en el fluir de la

330 Elegimos estos casos por las diferencias que es posible encontrar entre ellos respecto a su aparición en los textos, pero es posible confrontar también el abordaje de otros temas comunes a ambos textos, como por ejemplo la fenomenología del recuerdo (Hua XXXIII, 361 y ss.; Hua XI, 221 y ss.) y la relación presente viviente-ego-hyle (Hua XXXIII, 274 y ss.; Hua XI, 196 y ss.).

331 Hua XXXIII, 3-6

332 Hua XXXIII, 6 y ss.

333 N. de Warren, *The promise of Time*, op. cit., 199

vida de la conciencia no hay nada que motive el volverse del yo, el ego navega dormido en una temporalidad que articula, originaria y pasivamente, lo que fue con lo que será.

Este proceso se describe en términos de plenificación (*Erfüllung*) y vaciamiento (*Entleerung*). Afirmar la intencionalidad de la conciencia significa atribuirle un carácter tendencial. La conciencia se define como un tender-hacia, como un apuntar que mienta una necesidad de cumplimiento de lo intencionado en forma vacía. En este sentido, afirma Husserl que cada momento del flujo (o fase del proceso, según se expresa en Bernau) es “un intervalo de retención, un punto de presentación originaria como protención plenificada y un intervalo de protención no plenificada”³³⁴. Observamos aquí como las instancias ahora y futuro son definidas en términos de plenificación. Mientras que el futuro es una tendencia al cumplimiento, el presente es lo intencionado anteriormente en forma vacía, que se da ahora en forma intuitiva. Encontramos, también, que la retención no es descrita en estos términos. Esta fase de la conciencia tiene como función, primero, asistir al presente sosteniendo los aspectos recién pasados de aquello que está siendo percibido, pero, además, conservar todo lo intencionado por la conciencia. Parece difícil, así, poder adscribirle una tendencia, si pensamos que ésta implica un apuntar “hacia adelante”. Con todo, la retención sí es una tendencia, aunque dirigida hacia el vacío. Ya en las *Lecciones* Husserl hablaba de gradualidad para referirse a la modificación que atañe a las retenciones al alejarse del ahora³³⁵ y describía este proceso como un paulatino debilitamiento o hundimiento³³⁶. A su vez, hacía referencia también a las diferencias respecto a la claridad de lo evocado y de lo modificado. El tema del oscurecimiento que atañe a la modificación retencional nos permite comprender esta tendencia según la cual se identifica a las retenciones en Bernau. En este sentido, la tendencia al vaciamiento alude a la pérdida de claridad intrínseca a la modificación que parte del máximo de plenitud en lo recién sido y se dirige hacia la pérdida completa de plenitud o la oscuridad total.

Sin profundizar, por ahora, en el tema de la tendencia y la plenitud es necesario volverse sobre la

334 Hua XXXIII, 14

335 Hua X, 47

336 Hua X, 30 y 48, respectivamente.

relación que se establece entre las instancias de la conciencia. De lo recién citado, puede extraerse evidencia de la importancia que adquiere la protención en el esquema de Bernau. En los escritos anteriores había muy pocas descripciones específicas del operar de esta fase de la conciencia y, en general, estableciendo un paralelo, pero hacia el futuro, con las funciones de la retención. Frente a esto, en los *Manuscritos*, no sólo ocupa un lugar central por su carácter naturalmente asociado a la direccionalidad de la conciencia, sino que incluso el ahora es caracterizado en términos de protención.

No es válido, con todo, asumir rápidamente el privilegio de la protención por sobre las otras fases. La conciencia en Bernau es dinámica y esto alude a la interacción de las fases. En relación con el tono genético de la investigación, las protenciones están fundadas en las retenciones; esto es: la experiencia pasada condiciona lo porvenir. Del siguiente modo describe Husserl cómo se proyectaría sobre el futuro el estilo del pasado: "El transcurso de las retenciones, los respectivos contenidos intencionales de las recién presentadas retenciones, actúan sobre la protención determinando su contenido y predelineándole su sentido."³³⁷ O sea, las retenciones operarían a nivel del contenido de las protenciones, estableciendo un suelo sobre el cual fundar aquello hacia lo cual las segundas tienden. De esta afirmación extraemos dos conclusiones negativas: una respecto a la naturaleza de las fases de la conciencia, y otra sobre la concepción de futuro que esta puesta en juego. Respecto a la primera, ambas fases de la conciencia perderían aquí su carácter de intenciones vacías. Nos encontramos, en este caso, con una vuelta a la interpretación de la conciencia en términos del esquema aprehensión-contenido de aprehensión. Como veremos más adelante, Husserl vuelve a considerar en Bernau la posibilidad del esquema³³⁸. Lo cual conduce nuevamente a los problemas que ya se planteaban en Hua X: no sólo se aceptaría la postulación de fantasmas (esto es: contenidos no intencionales), sino que también, y correlativamente, se le atribuiría a las dimensiones constituyentes de la temporalidad el mismo tipo de constitución -objetivante- que a los

337 Hua XXXIII, 38

338 En efecto, esto es tomado como dato por aquellos que se oponen a un rechazo del esquema aprehensión-contenido de aprehensión en el período temprano de la fenomenología del tiempo (Ver Capítulo 3)

actos. Ya nos hemos referido al regreso infinito implicado por esta interpretación.

En segundo lugar, si siguiéramos al pie de la letra lo expresado en la cita, el carácter altamente determinado que poseerían las protenciones implicaría una concepción cerrada del futuro. Si la conciencia fundara su tender-hacia puramente en lo dado retencionalmente, no es posible comprender cómo sería posible concebir la novedad. Esto es: en la medida que la dinámica de la conciencia se limite a una relación entre retenciones y protenciones, no hay disponible un ámbito para la donación de lo nuevo y el porvenir se concibe como una mera repetición de lo que fue. A su vez, si anulamos totalmente la necesidad de la fase presente, resulta imposible comprender cómo comienza la experiencia temporal. Pareciera que el fluir del tiempo es algo dado sin más, ya constituido y repitiéndose. Con todo, esta caracterización brutal de lo que podrían ser las consecuencias más extremas de limitar el privilegio del presente, no recoge fielmente todas las interpretaciones sobre la dinámica de la conciencia en Bernau. Lecturas más ecuanimes permiten salvar estos problemas.

Por una parte, a través de la identificación de dos momentos de la presencia: uno, como límite entre protenciones y retenciones, y otro, en tanto instancia de donación de lo nuevo³³⁹. Esta instancia habilitaría aquel ámbito para el darse de la novedad que parecía vedado por la interpretación más dura respecto a la anulación del presente. Por otra parte, también es posible profundizar la noción de protención que en estos textos se pone en juego y observar dos funciones de la protención. En este sentido afirma Stefano Micali que:

“es necesario diferenciar entre una protención dirigida hacia algo determinado por su contenido y una protención que se dirige hacia la continuación de la vida intencional. Aquí debería ser recordado que la vida no tiene un carácter objetivo: la vida no es un algo, ni un acontecimiento.”³⁴⁰

339 La distinción que lleva a cabo Niel entre *Urpräsenz* y *Urpräsentation* podría permitir esta interpretación. Niel, L. op. cit., 129

340 S. Micali, op. cit., 199

Tenemos, entonces, dos tipos de protenciones. Mientras que la primera estaría en relación con lo que hemos descrito aquí, con un carácter asociativo fundado en las retenciones (las llamadas protenciones cercanas); la segunda apuntaría a la constitución del futuro como un horizonte abierto e indeterminado (nombradas como protenciones lejanas)³⁴¹, a posibilitar la continuidad de la vida de la conciencia en sí misma y no el darse de un objeto particular³⁴². En esta última interpretación encontramos, entonces, una protención anticipativa que opera en la cercanía del presente (plenitud máxima) y una protención temporal que conforma el futuro lejano e incierto desde una perspectiva puramente formal (plenitud mínima)³⁴³. En suma: si complementáramos el esquema dinámico de la temporalidad de Bernau con una idea más compleja de la presencia, por un lado, y con una doble noción de protención, por el otro, alcanzaríamos una noción más consistente e interesante de la temporalidad. Con todo, el camino del pensamiento husserliano sobre la temporalidad y la influencia del pasado en el presente fue más allá. Quizá entre las razones recién señaladas podrían estar los motivos de por qué Husserl vuelve a considerar en los *Análisis sobre las síntesis pasivas* cuál es el proceso que opera en este hecho que es el condicionamiento ejercido por el pasado.

b) La asociación inductiva

Lejos de adjudicarle una función asociativa a la protención, en los *Análisis* se plantea otro mecanismo según el cual se anticipa un estilo a partir de la experiencia pasada. Primero, y en

341 Nótese que esta distinción entre lo cercano y lo lejano se encuentra luego en Hua XI en relación con las retenciones. Nicolas de Warren ha señalado este vínculo en N. de Warren, op. cit., 195. Para una descripción de la diferencia entre protenciones lejanas y cercanas ver: D. Lohmar, "What does Protention Protend? Remarks on Husserl's Analysis of Protention in the *Bernau Manuscripts*", *Philosophy Today*, 46,5 (SPEP Supplement), 154-167.

342 Habría que evaluar otra tesis de Micali que apunta a aplicar la doble intencionalidad de la retención también a la protención (Ver S. Micali, op.cit., 197). Mientras que el primer tipo de protenciones se correspondería con la intencionalidad transversal, el segundo tipo lo haría con la longitudinal. Si bien resulta atractiva esta idea a la hora de considerar cuál es el objeto de una y otra protención, resulta difícil hacerla compatible con la distinción entre protenciones cercanas y lejanas que pondremos en juego aquí. Esta última distinción pareciera hablar de protenciones que se encuentran en el mismo eje o nivel intencional.

343 En este contexto, Stefano Micali se pregunta -retomando a Klaus Held- si esta caracterización meramente formal de las protenciones como una mera anticipación de la continuación de la vida intencional se refiere, en sentido estricto, a una protención (S. Micali, op.cit., 199, nota 118)

consonancia con la primera crítica que indicamos en la descripción de Bernau, se afirma que: “...las retenciones son vacías y se hunden incluso en el trasfondo retencional. Con mayor razón está consciente el futuro protencional de modo vacío”³⁴⁴. Esto es: se retoma la idea de que las fases constituyentes no tienen la forma de los actos, sino que son intenciones vacías. Podríamos agregar, modificaciones intencionales de la fase ahora como donación originaria. Además se indica que la protención consiste en un horizonte de futuro indeterminado que acompaña a toda fase presente, caracterización próxima a aquellas de las *Lecciones*³⁴⁵. Frente a esto, se señala que la expectativa sí posee un carácter anticipativo. Husserl sostiene que: “Es cuestión de una motivación necesaria: en concordancia con lo que es dado retencionalmente, puede ser esperado algo nuevo sobre esa vía con un estilo uniforme”³⁴⁶. Esta “expectativa asociativa”, no obstante, no es una operación originaria, sino que presupone la síntesis de asociación.

Como estudiaremos en detalle en el capítulo siguiente, la teoría de la asociación implica dos niveles. Por una parte, la asociación reproductiva que es una teoría de la génesis de las reproducciones y sus formaciones³⁴⁷ y se encarga de establecer las relaciones entre el presente y el pasado a través de la síntesis de evocación³⁴⁸. Por otra parte, y fundada en la anterior, se encuentra la asociación inductiva. Esta síntesis es una teoría de las esperas y permite la previsión y anticipación de la experiencia futura. Ahora bien, como sostiene Husserl, la asociación presupone la síntesis temporal³⁴⁹. Entonces, mientras que las retenciones conservan todo lo experimentado, la asociación opera en el presente estableciendo relaciones entre lo que se da y lo que se dio. Desde el presente, a través de conexiones basadas en la homogeneidad, la síntesis asociativa motiva el despertar de lo retenido. Lo que despierta puede venir al presente en la forma de un recuerdo, cuando plenificamos aquello intencionado de forma vacía, o, también, en forma de expectativa. En este último caso no se hace intuitivo lo ya vivido, sino que, teniendo como base esa experiencia, se

344 Hua XI, 125

345 Hua X, 39 y ss.

346 Hua XI, 186

347 Hua XI, 119

348 Hua XI, 187

349 Hua XI, 128

anticipa una experiencia que le siguió en el pasado. Por ejemplo: si en ciertas circunstancias a A le sigue B, eso motiva la expectativa de que en similares circunstancias luego de la aparición de A se espere B. Se habla aquí de una asociación inductiva que motiva las anticipaciones de la expectativa sobre la base de hechos pasados. Según esto, es posible observar en qué medida la legalidad que motiva la expectativa depende fuertemente de la legalidad de la asociación reproductiva que gobierna las síntesis que vinculan el pasado con el presente.

A partir de lo desarrollado hasta aquí, entendemos que es posible comprender a qué nos referíamos con que en los *Manuscritos de Bernau* surgen, incipientemente, en el contexto del estudio de la temporalidad funciones que serán, más adelante, sacadas del ámbito de operación de esta síntesis y darán lugar a un tipo nuevo de proceso, i. e. : la asociación. Creemos que esta restricción de la síntesis temporal a un proceso formal permite establecer en el flujo de la conciencia ciertos órdenes fijos que se conjugarán con nuestra experiencia subjetiva del tiempo y darán lugar a la conformación del tiempo objetivo. El despliegue de una síntesis asociativa permitirá, a su vez, explicar cómo se articula la interacción entre la experiencia pasada, la presente y la futura, a través de la determinación de legalidades atribuidas a los contenidos de nuestra experiencia que darán cuenta de conexiones concretas que existen en la vida de la conciencia del sujeto.

3. La modificación retencional

a) Dos gradualidades de la modificación

Mientras que en la sección anterior mostramos un caso de las investigaciones sobre el tiempo donde aparecen funciones asociativas atribuidas a la síntesis temporal, en lo siguiente nos dedicaremos al estudio de la modificación retencional, tal como es abordada en estos textos, con el objeto de poner en evidencia cómo el análisis sobre el tiempo lleva al límite las operaciones de la

temporalidad y da la pauta para la consideración de la asociación como un proceso complementario a la síntesis temporal.

Señalamos más arriba que las retenciones y protenciones son caracterizadas en los Manuscritos de 1917/1918 en términos de tendencia. Por un lado, la retención como una tendencia al vaciamiento máximo y, por otro, la protención como una tendencia a la plenitud máxima. Esto significa que ambas fases son entendidas como modificaciones de la conciencia de ahora, dado que ésta es, en efecto, un punto de conciencia de plenificación máxima³⁵⁰. A partir de este punto máximo, la conciencia, desde la perspectiva retencional, comienza un paulatino proceso de modificación que consiste, en principio, en una pérdida gradual de plenitud. En este sentido, llamamos modificación retencional a esta gradualidad que comienza en un nivel máximo de plenitud y tiende hacia un vacío total.

Ahora bien, ¿qué significa este vacío? ¿qué es la pérdida de plenitud que ocasiona el modificarse retencional? Nombramos “plenitud máxima” al momento en que la conciencia se enfrenta en persona con aquello que intenciona; es el correlato inmanente de algo dado de forma efectiva³⁵¹. Es decir que, lo que se da, se da de modo intuitivo, directo. La intuición no es, podríamos decir, una tendencia, sino el cumplimiento efectivo de una tendencia anterior. En este sentido, habíamos dicho que la impresión originaria era definida como protención plenificada, como la plenificación de algo mentado en forma vacía. Con todo, el hecho de definir la protoimpresión desde la protención no debe llevarnos a concluir que la fase presente es derivada. La originariedad del presente se sostiene en la intuición como un dar de modo inmediato. Como contrapartida las otras fases, “inintuitivas”, son modificaciones del darse originario. La ambigüedad, entendemos, en la jeraquización de la relación y/o dependencia entre las fases es una cuestión de perspectiva respecto a la observación del proceso temporal. Como ya señalamos, si nos concentramos en el flujo temporal, sin intervención alguna del yo, la vida de la conciencia articula pasivamente el pasado con el futuro. Pero, si, por el

350 Hua XXXIII, 35

351 Hua XXXIII, 40

contrario, consideramos la percepción de un objeto, debemos sostener la prioridad de la fase impresional, instancia en la cual se produce el estímulo que motiva el volverse atento del yo hacia lo dado.

Esta manera de caracterizar al ahora como algo “lleno” de intuitividad pretende hacer más comprensible en qué sentido es posible describir el proceso retencional en tanto vaciamiento. Las retenciones al alejarse del ahora, van perdiendo intuitividad, van “vaciándose” de plenitud. En la medida en que el presente es la fuente de la intuitividad, cuanto más “pasada” sea una retención, más vacía de plenitud estará. Hay que tener en cuenta que Husserl está pensando aquí que las retenciones, tanto como las protenciones, no siempre son intenciones vacías. Pareciera que ambas poseen, en un primer momento, la forma de una aprehensión, y, al alejarse del presente, devienen intenciones vacías. Esta manera de concebir la modificación no como un cambio abrupto de naturaleza, sino como una gradualidad que conduce en sus extremos a un cambio de carácter, opera permanentemente en el pensamiento husserliano. La gradualidad es un principio que permite explicar con bastante fidelidad nuestra experiencia del tiempo, en la cual los eventos y estados inmanentes se suceden unos a otros de modo continuo. De alguna manera, el hecho de caracterizar las fases de la conciencia en un trecho como cierto tipo de aprehensiones y en otro como intenciones vacías apunta a intentar describir con fidelidad como entran y salen de nuestra atención los objetos. Ahora bien, según lo dicho, tanto protención como retención serían modificaciones de la protopresentación. Intentaremos en adelante definir con mayor precisión en qué consiste esta modificación; i. e. : ¿qué es lo que se modifica?

Limitándonos al caso de la modificación de la retención, hay que afirmar que la modificación es una pérdida gradual de intensidad. Cuanto más cerca del ahora se encuentra una retención, más intensa es; podríamos decir, usando unas notas tan clásicas como ambiguas: más clara y distinta. Mientras que la claridad apunta directamente al carácter intuitivo de la conciencia, la distinción indica cuán explícito es su contenido. Esto alude a la posibilidad de distinguir una retención de otra.

En este sentido, el vacío al que se dirigen en última instancia las retenciones no es tanto un vacío de claridad, como de distinción. Husserl se referirá en los *Análisis* a este vacío indiferenciado como un todo de “pasado contraído”³⁵², donde todo lo que se dio forma una unidad sin distinciones. En suma: la modificación apunta, por un lado, a la pérdida de claridad o relación con la intuitividad y, por otro, a la pérdida de distinción o al irse confundiendo unas con otras las retenciones. En relación con esta apelación a la claridad y a la distinción, podemos presentar las dos gradualidades con las que da Husserl en su estudio acerca de la modificación retencional. Cada gradualidad tendrá que ver, a su vez, con las funciones que cumplen las retenciones. Esto es: asistir a la percepción en el presente para conformar un objeto, mentando sus caras recién sidas, o conservar, fuera del ámbito de la presencia, toda la experiencia pasada³⁵³.

Respecto de la función de asistencia de la retención, se habla de una pérdida de intuitividad o, diríamos, de un alejarse del foco intuitivo, de un ir perdiendo claridad. Se describe un proceso de desvanecimiento (*Abklang*) de las retenciones en el progresivo ir saliendo el objeto percibido de la atención. Este desvanecimiento o empobrecimiento de la claridad hace que las retenciones sean, gradualmente, más débiles. Con todo, advierte Husserl, que cuando las retenciones dejan de contribuir en el presente y pierden toda relación con la intuitividad, aún poseen un tipo de intensidad que, también, decrece. De hecho, se pregunta si después de salir de la esfera de la presencia, y con la pérdida total de claridad, es posible que las retenciones vacías no tengan ninguna intensidad. Como si hubiera un punto máximo de la plenitud y luego un punto cero de la plenitud, para finalmente mantenerse en esa carencia total e invariada de intensidad³⁵⁴. Negando esto, sostiene que existe un segundo tipo de empobrecimiento, y se pregunta si no podríamos atribuir esa gradualidad a las fuerzas afectantes (*affizierende Kraft*). Esto es, a las fuerzas que hacen que lo nuevo ejerza un estímulo sobre el yo, motivando el volverse de la atención sobre ello³⁵⁵. Pese a esta

352 Hua XI, 172

353 En los *Análisis sobre las síntesis pasivas* Husserl se referirá a las primeras como retenciones cercanas y a las segundas como retenciones lejanas, Hua XI, 288-289

354 Hua XXXIII, 67

355 Hua XXXIII, 68

-en el marco de nuestra investigación- sugerente pregunta, considera que no debemos equivocarnos: “no se trata aquí de las cambiantes diferencias de la afección”, dado que si el yo se mantiene atento éstas no tienen por qué variar.³⁵⁶ Por el contrario, la gradualidad que debemos explicar, aquella que comienza con el punto cero de intuitividad como un proceso de vaciamiento, es independiente de la atención del yo y se produce indefectiblemente: es parte esencial del modo “automático” en que se nos da la temporalidad.

Para diferenciar estos dos tipos de gradualidad Husserl emplea dos términos distintos. Por un lado, en relación con la gradualidad de la intuitividad habla de un “*abklingen*”. Este término, que ya aparece en las *Lecciones* y que está asociado con la pérdida de intensidad que le acaece a los sonidos cuando van dejando de sonar, podríamos traducirlo por “decaer”, en el sentido de debilitarse, o por desvanecerse, si queremos ser consistentes con la traducción de *Abklang* -sustantivo de la misma familia de palabras- como desvanecimiento. Por otro lado, respecto a la gradualidad en el marco de la intuitividad cero, emplea el término “*verklingen*”, que elegimos traducir por la perífrasis “ir perdiéndose”, ya que da la pauta de la indistinción que acarrea la modificación retencional. Creemos que lo interesante de estas diferencias terminológicas para referirse a los procesos de modificación es que permiten representarse qué es lo que está pensando Husserl respecto a cada fenómeno. Así, mientras que en el primer caso emplea el término general para pérdida de intensidad, en el segundo elige una palabra con un carácter negativo que nos muestra, justamente, esa tendencia al vaciamiento total que caracteriza a la retención.

Una nota esencial que permite, también, distinguir ambos procesos atañe a la cuestión del sentido. Sabemos que en el primer caso hay un decaimiento en la intuitividad de un “contenido” que no afecta al sentido de lo intencionado y que culmina con ese mismo sentido intencionado de forma vacía. Las retenciones vacías continúan con el proceso de modificación que afectará, al fin de cuentas, al sentido objetivo. Sostiene Husserl respecto a la finalización de este fenómeno que “ es un cero de la intensidad y hace dar por terminado el fenómeno completo, y con eso, también, cada

356 Hua XXXIII, 68

diferencia con otro fenómeno de sentido se pierde”³⁵⁷. Según esto, el segundo proceso de empobrecimiento es el fin de una experiencia, es la instancia en la cual lo experienciado “desaparece” como una unidad idéntica, confundiéndose con otras experiencias. Por eso hablábamos de pérdida de distinción, ya que, en esta situación, sería imposible distinguir alguna unidad de sentido³⁵⁸.

b) Las leyes de lo concreto

En este contexto, Husserl afirma que es necesario explicitar las leyes de lo concreto tanto para la “duración viva” como para la “duración muerta”. Pero, ¿qué son estas leyes de lo concreto? Y ¿qué tienen que ver con los procesos de modificación retencional? Si bien no se encuentran desarrolladas en Bernau, sí se nos dan ciertas referencias que nos permiten caracterizarlas y vincularlas directamente con los estudios sobre las síntesis pasivas de los años '20. Tanto la delimitación del campo de estudio que se lleva a cabo en los Manuscritos, como el vocabulario empleado, nos conducen sin desvíos a estos textos. A su vez, el contexto de la modificación retencional como espacio para el surgimiento de estas nociones coincide con lo tratado en lo *Análisis*. De hecho, creemos que este contexto es evidencia de la conexión entre una y otra investigación y marca la pauta de lo que, luego, serán los límites de la investigación del tiempo y su continuación en una teoría de la asociación. Dice Husserl en los *Análisis*:

“Si la conciencia del tiempo es, pues, el lugar originario de la constitución de la unidad de identidad o la objetividad, y además, de las formas de enlace de la coexistencia y la sucesión de todas las objetividades que llegan a ser conscientes, entonces no es más que la conciencia que establece una forma general. La mera

357 Hua XXXIII, 69

358 En la Tercera parte de esta Investigación abordaremos la problemática del inconsciente en tanto vacío indiferenciado y las diferentes posiciones que sostiene Husserl respecto a la reversibilidad que entrañaría el proceso de indistinción.

forma es sin duda una abstracción, y del mismo modo el análisis intencional de la conciencia del tiempo y su operación es de antemano un análisis abstracto (...) el análisis del tiempo por sí solo, precisamente por que hace abstracción del contenido, no nos dice qué da unidad de contenido al respectivo objeto, qué configura las diferencias de contenido entre lo uno y lo otro, y precisamente para la conciencia y a partir de su propia operación constitutiva, qué posibilita concientemente la división y la relación entre las partes, etc.”³⁵⁹

Esta cita permite ilustrar cuál es la relación entre la temporalidad y la asociación que pretendemos sostener. Por un lado, señala la preeminencia de la síntesis temporal como “lugar originario de la constitución de la unidad de la identidad”. Por otro, afirma que la conciencia temporal es formal por que hace abstracción de los contenidos. La conciencia temporal “sólo” brinda la estructura formal sobre la que se organiza la experiencia. Establece los órdenes de sucesión y coexistencia; esto es: determina las relaciones fijas y permanentes que instalan relaciones únicas entre las vivencias. En un caso es el hecho de la no modificación en el orden de los sucesos cuando se alejan al pasado, el uno después de otro que se mantiene inalterado con el paso del tiempo. Pero, también, la posibilidad de distinguir entre unidades objetivas que se dan a la vez. Lo que no explica la síntesis temporal, justamente por su carácter abstracto, es el proceso mismo de constitución de esas unidades objetivas. En la medida en que abstrae los contenidos, no permite dar cuenta de cómo estos se organizan. Ahora bien, si traspasamos esta caracterización de la síntesis temporal, analizando qué es lo que queda fuera de su accionar, damos con la síntesis de asociación como aquella que posibilita comprender cómo se conforman las unidades objetivas, más allá de la coexistencia y la sucesión; es decir: cómo se organizan los contenidos. Podríamos llamar leyes de lo concreto a aquellas que derivan de esta síntesis, dado que se imponen sobre los contenidos abstraídos de la síntesis temporal. Se evidencia aquí de qué modo se complementan ambas síntesis.

359 Hua XI, 128

En este sentido, señala Husserl:

“Se advierte pronto que la fenomenología de la asociación es, por así decirlo, una continuación más elevada de la teoría de la constitución originaria del tiempo. Mediante la asociación la operación constitutiva se extiende a todos los grados de la apercepción. Por medio de ella se originan las intenciones específicas”³⁶⁰

Esto es, la asociación como proceso que da cuenta de la organización de los contenidos y, consecuentemente, de la conformación de unidades de sentido pre-objetivas, es pensada como una continuación de la teoría del tiempo, en la medida en que la presupone y, a la vez, la complementa, permitiendo explicar niveles sintéticos que quedaban por fuera del anterior estudio. A su vez, parece confirmar el texto husserliano que es el propio estudio de la temporalidad el que conduce a la síntesis de asociación. En Bernau, en efecto, es en ese marco donde surge el tema.

Ahora bien, según las referencias que se establecen en Bernau las leyes de lo concreto apuntan en dos direcciones. Por un lado, a la duración viva, donde lo vivo mienta lo intuitivo, lo “presente”. Las leyes de lo concreto darán, en este caso, cuenta de las formaciones de unidad que ocurren en el presente, “donde entran en juego siempre nuevas impresiones originarias y donde «se forman» originariamente de nuevo los recubrimientos y, entonces, las unificaciones que llevan a la constitución de una unidad cerrada en sí”³⁶¹. Por otro lado, las leyes de lo concreto apuntan a la duración muerta, a la conciencia del tiempo que se hunde en el pasado que no posee “vivacidad propia”³⁶² y lo que se desarrolla en este punto es el proceso de modificación retencional en términos de perspectiva; aborda con mayor detalle qué es lo que ocurre con el segundo empobrecimiento, pensando al tiempo en analogía con el espacio. De aquí que podamos afirmar que las leyes de lo concreto parecen no alcanzar fuera del ámbito de la intuitividad una dignidad propia. Sólo se

360 Hua XI, 118

361 Hua XXXIII, 70

362 Hua XXXIII, 70

señalan los procesos de recubrimiento de lo semejante con lo semejante que se dan en la coexistencia y el recubrimiento permanente que opera en la proceso orginario. Respecto al pasado de la conciencia no se describen fenómenos propios, ni se determina qué relaciones establece con el presente; i. e. : ni cómo se da el hecho de que la experiencia pasada determine la presente, ni cómo se articula un recuerdo, temas que el propio Husserl indica que conciernen a esta temática. Con todo, si leemos estos textos bajo la luz de los *Análisis*, es posible entender a dónde conducirán estos estudios iniciales sobre la asociación de contenido.

En relación con la duración viva, la esfera intuitiva, se desarrolla la protoasociación. Esta síntesis opera en el presente, vinculando según las leyes de la asociación, los contenidos que darán lugar a las primeras formaciones de sentido. Estudia, correlativamente, los fenómenos que fundan el volverse activo del yo: cómo lo sensible capta la atención del ego y motiva la percepción. Lo primordial de esta síntesis es la constitución de los campos sensibles y, en paralelo, el tópico de la afección. La pregunta que domina esta investigación es: ¿cómo una formación de unidad se constituye por fuera de la actividad yoica y qué motiva el despertar del yo? Creemos que esta investigación profundiza explícitamente aquello mencionado en Bernau como «las leyes de lo concreto para la duración viva».

Las leyes de la duración muerta no son definidas en Bernau. El estudio de esta esfera es puramente temporal. Frente a esto, Husserl realiza en los *Análisis* una investigación muy profunda respecto del operar de la asociación fuera del ámbito de la intuitividad. Además plantea la interacción entre lo intuitivo y lo no-intuitivo, estableciendo las funciones que permiten, por una parte, el despertar de un pasado muerto (o dormido)³⁶³ y, por otra, la incidencia pasiva de ese pasado en el presente de la conciencia. Si bien la referencia es mínima, vemos en esa frase de Bernau, que describe la duración muerta como aquella que no tiene vivacidad propia, el puente que posibilita la conexión con los

363 Volvemos a señalar que es importante tener en cuenta que en Hua XI la pérdida de distinción total en la que culmina la modificación retencional es investigada con más profundidad, en términos de una fenomenología del inconsciente (Hua XI, 154). Afirma Husserl que esa nada de distinción no es una nada (Hua XI, 167), ya que, por principio, todo puede despertar, sólo se necesita una motivación adecuada. En este sentido, la esfera de la duración muerta es llamada con más propiedad duración “dormida”.

Análisis. Esa falta total de vivacidad que posee el pasado puede ser entendida, en un sentido, como una carencia, como la decadencia de la plenitud que es el presente. Sin embargo, el hecho de que el pasado no sea vivaz es también lo que permite que opere de manera concomitante, que tenga una participación anónima en la vida integral de la conciencia.

En los estudios husserlianos está muy presente la idea de que la conciencia tiene un carácter limitado³⁶⁴. Esto es, que la posibilidad de captar algo de modo temático tiene un límite, como si la conciencia tuviera un foco de una determinada dimensión. Este foco presupone indisolublemente un entorno que lo acompañe y lo contenga. El pasado cumple esa función respecto al presente, es el horizonte que sostiene la presencia y contribuye a otorgarle sentido a la experiencia. A su vez, que el pasado no tenga vivacidad propia, pero que, no obstante, pueda hacerse presente habla de los procesos que operan pasivamente para transmitirle vivacidad. Desde el presente la evocación traza las conexiones con el pasado. Irradiando fuerza afectante, motiva su despertar que puede operar pasivamente o volverse un recuerdo.

En lo siguiente, desarrollaremos en profundidad cómo los procesos pasivos que se anticipan en Bernau son tematizados en los *Análisis sobre las síntesis pasivas*. Veremos de qué modo el estudio se radicaliza, dando con dimensiones de la conciencia que operan por fuera de la esfera activa del sujeto. Una génesis pasiva en sentido estricto está presente en los *Análisis* y buscaremos desplegarla de manera integral en el Capítulo siguiente.

364 Hua X, 30-31

CAPÍTULO 7: FENOMENOLOGÍA DE LA ASOCIACIÓN

I. GÉNESIS, PASIVIDAD Y ASOCIACIÓN

“Génesis, asociación y pasividad son para Husserl tres títulos de problemas que se continúan”³⁶⁵ señala Hohenstein. Hemos introducido hasta aquí en qué consiste la dirección genética de la fenomenología, haciendo referencia a una dimensión pasiva de la vida de la conciencia y a la síntesis de asociación como un modo de organización de la experiencia característico de dicha esfera. Y esto es así, en la medida en que es la fenomenología genética la que posibilita una apropiación fenomenológica de las dinámicas asociativas; esto es: el nuevo enfoque amplía el campo de la investigación en dirección a una esfera en la que operan procesos pasivos de asociación. Aunque pueden encontrarse menciones a tópicos relacionados con esta síntesis ya en la fenomenología temprana, recién en los años '20 se lleva a cabo un estudio sistemático de los procesos que están puestos en juego por ella³⁶⁶. A su vez, los desarrollos en torno a su operar conducen a una investigación general acerca de la pasividad. La síntesis temporal es resignificada en este contexto como estrato primero de la experiencia que ocurre sin intervención activa del sujeto. Buscando establecer cuáles son las relaciones que se concretan entre temporalidad y asociación, desarrollaremos en este capítulo los distintos niveles en qué operan las síntesis pasivas de asociación. Tengamos en mente que el objeto de esta Investigación es llevar a cabo una complementación entre los estudios tempranos sobre el tiempo y los *Análisis sobre las síntesis pasivas*, a fin de esclarecer de manera adecuada ciertos fenómenos cuyas descripciones no eran del todo concluyentes dentro de los límites del primer grupo de textos. Por tanto, el enfoque de la temática de la asociación en este Capítulo se llevará a cabo en función de su potencia complementaria respecto a la temporalidad. En este sentido, el intento será desarrollar los conceptos

365 E. Hohenstein, op.cit., 26

366 Acerca de los textos sobre la asociación, ver Idem, 6-13

que se emplearán en la última parte de esta Investigación para resolver los problemas planteados. Esto explica por qué daremos cuenta aquí de las discusiones interpretativas solo en la medida en que refieren a nuestro campo de estudio.

Un modo de acceder a la temática de la asociación es a través de la noción de sensación. Recordemos que en el marco del esquema aprehensión-contenido de aprehensión Husserl asume la neutralidad de los contenidos y recarga todo el peso en la conformación de los correlatos intencionales en el aspecto aprehensivo de la relación (Capítulo 3). Es decir, que es la interpretación de los contenidos la que establecería la referencia objetiva. Junto con esto hay que señalar que es, justamente, la tesis acerca del carácter neutro de la sensación lo que pone en jaque el esquema. En textos complementarios a las *Lecciones* se comienza a plantear la posibilidad de atribuirle a un contenido cualquier determinación temporal, para, finalmente, negar esta opción. En este contexto, podemos pensar que la asociación viene a explicar cómo se constituyen los contenidos y en qué medida operan en la articulación de una referencia objetiva. Tengamos en cuenta que, mientras que la aprehensión se relaciona con una operación propia de la voluntad del yo, las síntesis de asociación representan procesos que ocurren pasivamente o, en otras palabras, sin intervención yoica.

Esta indicación nos permite relacionar la problemática con otra cuestión abierta en las *Lecciones*. Cuando nos referimos al sentido de la prioridad atribuido a la fase protoimpresional, hablamos de su función en tanto instancia de donación de lo ajeno a la conciencia. La protoimpresión era considerada allí, en primer término, como una fase receptiva³⁶⁷. Esta mera recepción se transforma, posteriormente, en un proceso sintético. En el presente la conciencia no sólo recibe a lo otro de sí, sino que lo organiza a través de operaciones que motivan la atención del yo para la constitución de un objeto trascendente. La protoimpresión como un proceso de autotemporalización originario -la *genesis spontanea* del Apéndice I de las *Lecciones*- es un antecedente fuerte de la idea de constitución pasiva. En este sentido, afirma Bruce Bégout:

367 Acerca de la pasividad entendida como pasividad en la fenomenología pre-genética, ver Idem, 208-210

“Aquello que es decisivo en este cuestionamiento, por parte de Husserl, del esquema central de la aprehensión intencional, pensada como animación de una materia inerte por actos formales, es, precisamente, el hecho de que la sensibilidad no es más relegada al grado de la receptividad inactiva y cuasi muerta, sino que ella posee la facultad de preconstituir por sí misma las unidades temporales en el sentir del tiempo y de la duración fluente.”³⁶⁸

Es así que los análisis sobre la organización de los contenidos en el presente viviente (que veremos bajo el concepto de protoasociación) pueden leerse como una ampliación de la idea aquí señalada de constitución. Mientras que en los textos de las *Lecciones* encontramos un proceso pasivo de autotemporalización que se establece desde la protoimpresión en el presente, en los *Análisis* se presentan, dentro de los límites de esa instancia de la conciencia, los mecanismos que conforman pasivamente las unidades hyléticas que habilitan al sujeto para la constitución del objeto intencional. Creemos que esta posibilidad de leer las *Lecciones* como antecedente de los *Análisis* permite sostener que la síntesis temporal representa el estrato primero de la dimensión pasiva de la conciencia.

Ahora bien, las modificaciones que se producen en la noción de sensación implican cambios en la concepción de sujeto que se pone en práctica. Si bien aquí no hemos abordado con profundidad la teoría husserliana del yo, podemos advertir que esta dimensión pasiva de la vida de la conciencia refiere a operaciones que trascienden las posibilidades de un sujeto concebido como centro de la actividad constituyente. Un sujeto pasivo subyace a toda actividad yoica y deberemos analizar en qué consiste. A su vez, en la medida en que la pasividad explica también cómo es posible que un yo tenga una historia -esto es: que devenga un sujeto concreto-, la noción de sujeto deberá incluir, entonces, una descripción de la subjetividad entendida como mónada, como sustrato de

368 B. Bégout, *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, París, Vrin, 2000, 26

habitualidades. Ahora bien, entre el sujeto y los contenidos que se conforman asociativamente hay otra cosa que necesitamos estudiar. Decíamos que el material sensible se organiza y motiva que el yo se vuelva sobre las unidades constituidas pasivamente. Entre ese volverse del yo y las síntesis de asociación se encuentra el fenómeno de la afección, como aquello que explica las condiciones según las cuales el yo es llamado por lo sensible.

Dado este marco, nos dedicaremos en lo siguiente a desarrollar los fenómenos que implica la fenomenología de la asociación. En primer lugar, analizaremos las operaciones sintéticas implicadas por esta temática y, junto con ello, abordaremos la noción de afección, como lo que vincula al yo con las unidades constituidas pasivamente. Finalmente, nos referiremos a las modificaciones que el descubrimiento de una dimensión pasiva de la experiencia impone a la noción de sujeto.

II. ASOCIACIÓN

La fenomenología genética posibilita un acceso a la noción de asociación desde una perspectiva que supera aquella de la psicología asociacionista moderna³⁶⁹. Es pertinente en este caso recordar las críticas de Husserl tanto al psicologismo (Capítulo 1) como a Brentano (Capítulo 2). Por un lado, las asunciones metafísicas implicadas en concebir que entre el mundo y el sujeto se establecen relaciones de causa-efecto. Por otro, las consideraciones husserlianas en torno al carácter fantasioso de la asociación originaria de Brentano. La reducción es el paso metódico que permite a la fenomenología salvar estos problemas y apropiarse, si bien tardíamente³⁷⁰, de la noción de asociación. Es así que en el campo de inmanencia que habilita la epojé encontramos que entre las dinámicas pasivas que operan en la conciencia ocurren síntesis pasivas de asociación. Estos procesos no son “una forma de la causalidad psicofísica objetiva, ni el modo en que el aparecer de

369 Acerca de la relación entre las nociones modernas de asociación y la de Husserl, ver, *Idem*, 117 y ss.

370 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, *Husserliana* I, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973, 114. Se recoge la traducción de José Gaos en E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 137 [De aquí en adelante nos referiremos a esta obra como *Hua I*, consignando entre paréntesis la paginación correspondiente en la traducción]

las reproducciones, de las rememoraciones, está determinado causalmente en la vida anímica humana y animal”³⁷¹: tanto las realidades objetivas como las causalidades objetivas han quedado puestas “entre paréntesis” por la reducción. A su vez, tampoco hablamos aquí de procesos irreales como aquellos señalados en torno a la *proteroaesthesia*. Sino que, restringidos al estudio de fenómenos intencionales, se advierte que en el presente fuente de la conciencia interviene el pasado.

“Lo presente recuerda lo pasado”³⁷² afirma Husserl y, por ello, la conciencia perceptiva se define, también, como una conciencia evocadora. Para dar cuenta de los procesos que operan en la conformación de este modo de concebir la conciencia debemos estudiar la asociación reproductiva; es decir: llevar a cabo una teoría de la génesis de las rememoraciones efectivas y posibles. Pero, en la medida en que el presente no se asocia solamente con el pasado, sino que se dan en él también anticipaciones del futuro, debe complementarse la primera dirección asociativa con una teoría de la génesis de las esperas y de las apercepciones vinculadas. Agrupamos a los mecanismos allí puestos en juego bajo el concepto de asociación inductiva, puesto que la anticipación se efectúa en términos de un predelineamiento de la experiencia porvenir en función de lo ya vivido y la inducción es el método según el cual se proyecta un futuro probable sobre la base empírica de lo ya dado. Finalmente, debemos mencionar un nivel de la asociación que se establece únicamente en el presente. Si limitamos el análisis al presente sin intervención de las fases pasadas y futuras de la conciencia, encontramos la protoasociación. Intervienen allí las leyes que dan cuenta de la constitución de las formaciones de unidad preobjetivas.

Antes de entrar en la descripción de los tres niveles de la asociación pasiva, debemos referirnos a una cuestión que ya ha sido señalada y que, incluso, aparece de manera bastante obvia en el párrafo anterior. Parecer fácil advertir que una estrecha relación une el tiempo y la asociación. Pero, ¿en qué consiste tal relación? Por una parte, Husserl sostiene una prioridad de la síntesis del tiempo sobre la

371 Hua XI, 117

372 Hua XI, 118

asociación: “No tenemos necesidad de buscar el comienzo primordial. Evidentemente está presupuesta la síntesis que se opera continuamente en la conciencia originaria del tiempo”³⁷³. Por otra, destaca la necesidad de estudiar los procesos asociativos tanto para dar cuenta de la vida del yo, como para entender la constitución de los objetos. Esta necesidad esta motivada por el carácter abstracto de la síntesis del tiempo, entendida como “un marco formal universal, en una forma sintéticamente constituida, de la que deben participar todas las demás síntesis posibles”³⁷⁴. Y, pareciera, que es, en efecto, esta formalidad lo que conduce a la abstracción: “[la síntesis del tiempo] no es más que la conciencia que establece una forma general. La mera forma es sin duda una abstracción, y del mismo modo el análisis intencional de la conciencia del tiempo y su operación es de antemano un análisis abstracto”³⁷⁵.

El estudio de la conciencia del tiempo es formal porque lleva a cabo una abstracción: no considera el contenido. Sin embargo, cuando concebimos un objeto que dura y pensamos en qué es lo que dura, notamos que aquello que dura es el contenido. Respecto a esto, sostiene Bégout:

“Que la objetividad sensible pueda, entonces, perdurar en el tiempo como una unidad de configuración fija, como una cosa «especificable», es, primero, debido a las leyes de la constitución pasiva. De aquí que toda objetividad, sensible o categorial, sea portadora de un núcleo insuprimible de sentido y ya en la esfera pasiva se elabora una unidad de recubrimiento pasivo que se da a la atención del yo como objetividad idéntica y permanente.”³⁷⁶

Según esto, el estudio del tiempo deja por fuera un aspecto que es esencial para comprender la conformación de la identidad objetiva. Sobre todo teniendo en cuenta que los contenidos también son constituidos en la inmanencia. El análisis de la asociación, en la medida en que busca

373 Hua XI, 125

374 Hua XI, 125

375 Hua XI, 128

376 B. Bégout, op. cit., 101

comprender cómo se organizan los contenidos, nos permite acceder a una descripción más completa del proceso de constitución de los objetos y de la subjetividad en sí misma.

Lo que sostuvimos hasta aquí nos lleva a sostener que la síntesis asociativa presupone la síntesis temporal. Con todo, en ocasiones, las afirmaciones husserlianas parecen apoyar la hipótesis de que ambas poseen igual *status*:

“Trascendentales en sentido general, como apodóticamente necesarias para la génesis de una subjetividad (la que sólo es pensable en la génesis), son también otros modos de síntesis (...) que (...) transcurren a una con la síntesis que constituye la forma temporal de todos los objetos, y así deben concernir a la vez al contenido temporal, al contenido objetivo formado temporalmente”³⁷⁷

Esta idea de que las síntesis de contenido operan “a una con la síntesis temporal” puede llevarnos a apoyar la tesis recién mencionada. No obstante esto, vemos en el mismo párrafo cómo la constitución temporal del material hylético precede a la conformación de las unidades hyléticas en relación propiamente con su contenido.

Otro argumento en favor de la anterior lectura aparece en relación con el estudio de la protoasociación. En este caso, la posibilidad de dejar de lado los horizontes temporales y llevar a cabo un análisis limitado al presente parece apoyar la idea de que, en realidad, la asociación es fundante respecto al tiempo. Sin embargo, es necesario considerar respecto a esto que otros procesos sintéticos temporales están presupuestos, aún en el presente: “el presente concreto y pleno es una unidad a partir de una síntesis que lo abarca.”³⁷⁸ En este sentido, Husserl afirma que junto con la estructura retención-protosintesis-protención de la conciencia temporal, se dan otras dos síntesis. Dos operaciones que son decisivas para efectuar una indagación acerca de la protoasociación, dado que establecen de manera directa las condiciones de posibilidad de tal

377 Hua XI, 125

378 Hua XI, 126

proceso. Se refiere, así, a las síntesis de coexistencia y sucesión. Mientras que la primera determina el modo en que todos los objetos pueden confluír en un sólo tiempo, la segunda es una síntesis de enlace que ordena una tras otras las singularidades. Coexistencia y sucesión son, entonces, condiciones de posibilidad para la conformación de un presente concreto.

Ahora bien, según Bégout, en el análisis de la protoasociación Husserl pone la conciencia temporal entre paréntesis³⁷⁹. Esta posición, que desconoce evidentemente afirmaciones husserlianas como las que hemos citado más arriba -donde, por ejemplo, se destacaba la conciencia temporal como “comienzo primordial”- se sorprende, a la vez, de que el propio Husserl se contradiga a sí mismo e intenta, por ello, justificarlo. En este sentido, se pregunta: “¿cómo dejar a un lado en la investigación de la vida pasiva originaria la conciencia temporal que constituye, aparentemente, su centro?”³⁸⁰. Por un lado, responde a esta pregunta centrándose en el carácter formal de la síntesis del tiempo. La abstracción efectuada por el análisis de la temporalización redundaría, en definitiva, en una desnaturalización del proceso de objetivación. Por otro lado, aborda el caso de las síntesis de la coexistencia y de la sucesión y afirma que éstas “asocian, en realidad, unidades ya constituidas, configuraciones ya establecidas, al menos primitivamente”³⁸¹.

En términos generales, consideramos que en ambas partes de la justificación de Bégout se confunde el orden de la fundamentación con el orden de la experiencia o, en palabras de Husserl, “lo primero en sí y lo primero para nosotros”³⁸². Mientras que las unidades hyléticas aparecen como lo primero para nosotros, los procesos que posibilitan la conformación de dichas unidades se encuentran en un nivel de fundamentación prioritario. Si bien es cierto que no hay experiencia sin afección, también lo es que esto supone la apertura de la conciencia intencional³⁸³. En este sentido, la protoimpresión como ámbito de donación, aún restringiendo las conexiones con las otras fases de la conciencia, implica una intencionalidad abierta a lo nuevo. Por su parte, las síntesis de la coexistencia y de la

379 Ver B. Bégout, op. cit., 101-104

380 Idem, 102

381 Idem, 102

382 Hua XI, 120

383 Remitimos aquí al tratamiento que sobre este tema llevamos a cabo en el Capítulo 4, en relación con la interpretación de Toine Kortooms acerca de la dinámica de la conciencia temporal en los Manuscritos de Bernau.

sucesión son condición de posibilidad de la asociación, dado que determinan el marco en el cual la protoasociación se efectúa. La coexistencia es coexistencia de unidades sensibles, en la medida en que la entendamos desde la experiencia. Desde un punto de vista ontológico, sin embargo, la coexistencia presenta el campo, en el cual se configuran los distintos campos sensibles (visual, táctil, auditivo, etc.). Luego, dentro de cada campo, las unidades se destacan unas de otras y se conforman, a una con ello, propiamente en unidades. Entonces, en tanto que cada campo sensible, heterogéneo respecto a los otros campos, está integrado en función del contenido, todos los campos sensibles están unidos por la temporalidad del presente viviente³⁸⁴; i. e. : el tiempo determina la forma de campo³⁸⁵ que reúne a todos los campos sensibles. Estoy en la calle y, por ejemplo, escucho el ruido de una violenta frenada. Vuelvo la mirada y veo a dos hombres bajarse de sus respectivos autos y discutir. La reunión de la información sonora con la visual me permite colegir que un accidente estuvo a punto de ocurrir. Si no hubiese escuchado el ruido o no viera a los dos hombres, mi experiencia sería incompleta. El hecho de que sea posible saber qué fue lo que ocurrió permite notar la concurrencia de los distintos campos sensibles dentro de un marco de coexistencia que los reúne.

Por su parte, la síntesis de sucesión marca las primeras ordenaciones dentro del campo hylético, de carácter temporal, a partir de las cuales operarán sí procesos de asociación de contenido. En efecto: “la concreción sólo es posible como fusión de la forma de ordenación, esto es, ordenado temporalmente”. En este sentido, la continuidad interna de los datos *fundamenta* la fusión de contenidos. Y si buscamos, nuevamente, un ejemplo urbano de esto, podríamos pensar en el caso de un colectivo que se acerca en la noche. En la noche relativamente oscura solo puedo distinguir, primero, una luz indiferenciada. Luego, noto que son dos luces separadas a una distancia tal que me permite inferir que se trata de un vehículo de gran tamaño. A medida que se acerca, las luces se hacen cada vez más intensas, hasta el punto de que me encandilan cuando llega a la parada. El

384 Hua XI, 138

385 Hua XI, 136

orden en la aparición de estas luces es fundamental en la constitución de la experiencia. ¿Cómo podría hablar de la experiencia del colectivo que viene si, en lugar de unas luces que se van distinguiendo y haciendo cada vez más intensas, tuviera las mismas luces pero dispuestas en orden diferente? Evidentemente, la sucesión tampoco está subordinada a los campos sensibles, pero sí a la inversa. En suma, si las síntesis temporales de coexistencia y sucesión no dependen, como creemos haber mostrado, de los procesos que operan en los distintos campos sensibles, sino que, por el contrario, los fenómenos temporales están en ellos presupuestos, debe aceptarse el carácter primordial de la síntesis del tiempo respecto a la asociación.

Para dar cuenta de la primordialidad del tiempo nos hemos referido ya a ciertas condiciones de la asociación. En particular, a los protofenómenos que se manifiestan en el marco de la restricción al presente viviente. Este nuevo aspecto de la reducción fenomenológica limita la investigación a lo dado en el presente, dejando de lado los horizontes de pasado y futuro. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que no está pensando Husserl aquí en un presente puntual, como lo hará en los Manuscritos de los años '30, sino en un presente ampliado que incluye la retención viviente³⁸⁶; esto es: un presente en el cual se establecen las condiciones para la percepción de un objeto, pero sin intervención del predelineamiento que posibilita la experiencia pasada. Sabemos que la fenomenología genética permite describir las conexiones que hacen que cada percepción no sea una experiencia completamente nueva, sino que pueda ser anticipada en función de lo ya vivido. La reducción al presente viviente no considera estas conexiones, sólo pretende determinar las condiciones de posibilidad de la percepción en esta dimensión restringida de la conciencia.

En este marco, decíamos, es posible observar que existen unidades destacadas por sí. Estas unidades remiten a protosíntesis, como mecanismos elementales de constitución. En cuanto a la constitución pasiva temporal, tenemos las nombradas síntesis temporales de la coexistencia y la sucesión. A su vez, es posible dar con protofenómenos de la asociación que operan según leyes propias. Los principios de la semejanza, el contraste y la contigüidad nombran el modo en que se efectúan todas

386 Hua XI, 137-138

las síntesis de asociación; es decir: no sólo las que conciernen a la protoasociación, sino también las de la asociación reproductiva e inductiva que estudiaremos más adelante. Respecto a estas leyes es interesante el señalamiento de Holenstein. Este autor destaca que el recurso a estos clásicos principios de la asociación no debe tomarse como algo meramente convencional, sino como una versión propiamente fenomenológica³⁸⁷. La originalidad de esta interpretación radica en la aplicación de estas leyes a una conciencia que es intencional y horizontal. En especial, el carácter horizontal de la conciencia marca nuevas posibilidades para la asociación, en la medida en que da cuenta de las síntesis como relaciones que se establecen entre lo explícito y lo implícito. Todo se da en la inmanencia de la conciencia, pensada ésta, a su vez, como un todo.

La semejanza es el principio fundamental, a través del cual se producen enlaces de homogeneidad y heterogeneidad. Estos enlaces pueden tener mayor o menor intensidad, dependiendo del grado de semejanza que se determina entre los datos. A su vez, pueden llevarse a cabo no sólo fusiones de cercanía, sino también de lejanía. En el espacio, pero también en el tiempo no sólo se asocia lo que está próximo, se puede conectar además lo lejano. El contraste, por su parte, muestra cómo las unidades se constituyen. Decíamos que en el presente viviente observamos unidades sensibles que se destacan en sí. Este destacarse es, justamente, resultado del contraste que se establece entre los distintos datos hyléticos. Lo cual conduce, a la hora de analizar el fenómeno del destacarse en todas sus dimensiones, a la fenomenología de la afección. Por último, como señala Holenstein, la contigüidad juega en los *Análisis* un rol secundario frente a los otros dos principios³⁸⁸. Permite, sin embargo, llevar a cabo enlaces en función de referencias vacías, tanto espaciales como temporales.

Ahora bien, mientras que desde un punto de vista estático la semejanza da cuenta del destacarse de las unidades sensibles, desde un punto de vista genético posibilita la conciencia de identidad. En este último caso operan otros dos procesos que complementan las fusiones que posibilita la semejanza: el sobrepujamiento, que instala la comparación entre las unidades para identificar la

387 E. Holenstein, op. cit., 40

388 Idem, 42

coincidencia, y el recubrimiento, que posibilita la identificación de las unidades y la repetición de lo mismo. Pensemos un ejemplo. Voy caminando por una calle peatonal entre una multitud de gente, tengo los auriculares puestos y, por tanto, no puedo escuchar nada más que la música que sale por ellos. De repente, algo me llama la atención: algo se acerca moviéndose de manera familiar. Miro bien y puedo reconocer a una amiga que viene directo a saludarme. Si buscamos, ahora, en las condiciones de posibilidad de esta experiencia, notamos que, primero, tenemos el campo visual constituido por una multiplicidad de elementos a los que no estoy atenta; en la medida en que estoy concentrada en la música, se presenta como una conciencia marginal. A través de la semejanza los enlaces de homogeneidad permiten reunir lo similar en esa marea en la que nada se destaca. Pero, las unidades comienzan a definirse y luchan entre sí por captar mi atención. En particular hay un movimiento que es definitivo para que me vuelva sobre lo que pasa visualmente. Busco, entonces, evaluar qué es lo que se me presenta. En la medida en que se condice aquello que creo que es con lo que, en efecto, pasa, puedo identificar el movimiento indiferenciado como una mano amiga.

Este ejemplo pudiera parecer contradictorio en el marco de la reducción al presente. Puesto que parece que, si bien la protoasociación opera en el presente viviente, el proceso de recubrimiento excede los límites impuestos, a la hora de identificar formaciones de sentido pasadas y actuales. Con todo, debemos decir que este proceso viene a elucidar cómo se constituye la singularidad y, puesto que es una singularidad que dura, va más allá del presente: contrasta diferentes experiencias con el objeto de llevar a cabo una identificación. Con todo, tampoco se toma en esta síntesis lo ya vivido en el sentido de lo sedimentado, ni los procesos de enlace que permiten despertar el pasado. Entendemos que se estudia en el marco de la protoasociación, en la medida en que se deriva del principio de semejanza que, junto con el contraste, representan las leyes fundamentales de la asociación en su conjunto. Como veremos en el Capítulo 10, acerca de la constitución del tiempo del mundo, el recubrimiento no sólo posibilita la identificación a nivel de los objetos, sino que permite, además, la constitución de un campo temporal del que deriva la noción de tiempo objetivo

compartida por todos los sujetos.

Los profenómenos de la asociación describen el modo a través del cual se constituyen las unidades sensibles preobjetivas. Estas unidades se conforman en relación con un campo sensible determinado. Esto quiere decir que los datos de color, por ejemplo, se integran en un campo visual. Ahora bien, para comprender con profundidad esta cuestión hay que considerar con más detalle las nociones de dato y campo. Por una parte, se podría pensar la existencia de un campo que “se va llenando” de datos sensibles; como si los datos fueran entrando en el campo de la conciencia. Pero no es en esto en lo que está pensando Husserl. Esta idea presupondría unos datos que existen de manera independiente respecto a la conciencia, cuando, de hecho, lo que se está intentando explicar es el modo en que los datos se constituyen en la inmanencia. Debemos tener en cuenta aquí, nuevamente, las críticas dirigidas al realismo psicologista. A su vez, la noción de conciencia como un recipiente es superada por la correlación intencional, tesis central de la fenomenología husserliana. Por su parte, en relación con el concepto de dato también podríamos equivocarnos, si consideramos a los datos inmanentes como unidades aisladas. La fenomenología de la asociación no supone un atomismo, en la medida en que hay una relación intrínseca entre el campo y los datos. Así como no hay datos que no se den en un campo, no hay tampoco un campo sin datos. La unidad del dato que se destaca se configura en función de todo el campo, es decir que todos los otros datos no destacados están implícitos. Resulta imposible, por tanto, tomar un dato como un hecho aislado, como una unidad de sentido independiente, puesto que, en su origen, presupone la totalidad de datos correspondiente a su campo sensible.

La relación entre el campo y las unidades apunta al destacarse como un fenómeno central. Fundado en el principio del contraste, por el cual las unidades se oponen unas a otras, este fenómeno da cuenta de la conformación de las unidades sensibles como emergentes de un campo que las integra. La forma que cobra el campo responde, a su vez, a la lucha entre las sensaciones por emerger, por destacarse. En este sentido, nos hemos referido a un “en sí” del destacarse. Sin embargo, el mismo

fenómeno puede ser abordado desde un punto de vista complementario. Cada unidad que busca ser prominente, procura a la vez captar la atención del yo. De este modo, es posible considerar el destacarse como un “para”. En este marco, se plantea una fenomenología de la afección, a fin de indagar las condiciones implicadas en que el sujeto se vuelva sobre lo sensible.

La afección es “el estímulo conciential, la peculiar atracción que un objeto consciente ejerce sobre el yo”³⁸⁹, entendiendo en este caso por «objeto» no solo los objetos constituidos perceptivamente, sino también las unidades sensibles preobjetivas, las sensaciones. Ahora bien, aunque todas las unidades emiten rayos de fuerza afectante que procuran el volverse del yo, no todas lo alcanzan efectivamente. En este sentido, Micali señala tres niveles de la afección³⁹⁰. El primero, que da cuenta de la tendencia a la afección que poseen las sensaciones, independientemente de toda intervención yoica. El segundo, donde el yo se ve afectado por las sensaciones, pero en un grado bajo. El tercero y último, en el que la atención yoica es despertada afectivamente. Si bien puede establecerse esta distinción en niveles, hay que tener en cuenta que todo el proceso afectante tiene un carácter gradual que depende de la intensidad de las sensaciones, dado que ésta marca la fuerza afectante capaz de motivar la atención yoica. Tenemos, así, una gradualidad de la afección que es correlativa a la gradualidad del contraste que opera entre las unidades sensibles. Ambas gradualidades pueden vincularse a partir del destacarse; i. e. : más alto el contraste, más se destaca una unidad, más capacidad de afectar posee. Mientras que unas unidades pueden permanecer para siempre en el trasfondo de la vida activa, hay otras que pueden despertar fácilmente el volverse del sujeto. Con todo, es necesario insistir que, aunque una unidad nunca pase al primer plano de la conciencia, no significa que no opere en la actividad. La tendencia a la afección que se le asigna *per se* a toda unidad sensible habla de que aún en un grado ínfimo todo puede afectar³⁹¹ o, que, al menos, “lo restante estimula”³⁹². En efecto, el hecho de que algo llegue a ser activamente consciente

389 Hua XI, 148

390 S. Micali, op. cit., 69

391 Hua XI, 161

392 Hua XI, 150

está motivado por múltiples factores que exceden el estímulo afectante: sentimientos sensibles y preferencias instintivas condicionan en última instancia el volverse hacia efectivo³⁹³.

En correlación con los niveles de la afección, pueden reconocerse en el presente viviente distintos tipos de configuración de los campos sensibles. Nos referimos al relieve como la forma que adquiere el campo en función de las unidades que se destacan. La figura sirve para mostrar la relación intrínseca entre el campo y las unidades, en la medida en que las unidades se conforman a partir del campo al cual pertenecen. Así como los picos y los valles no son nada sin la montaña, las unidades sensibles emergen de los campos. Si tomamos el destacarse desde un punto de vista genético, podemos ver que los campos sensibles modifican permanentemente su forma, a la vez que las unidades van perdiendo y ganando entre sí fuerza afectante. En función de la atracción que las unidades ejercen sobre el yo se determina una triple estratificación del relieve. En primer lugar, un relieve de notoriedad (*Merlichkeitsrelief*) que coincide con el nivel ínfimo de fuerza. En segundo lugar, un relieve de perceptibilidad (*Bermerksamkeit*), en relación con el volverse primero del yo. En tercer lugar, un relieve de la atención (*Aufmerksamkeit*), que muestra la conformación que alcanza la atención yoica. También en este caso el proceso de modificación de los campos implica una gradualidad que tiene que ver con la vivacidad que van logrando las distintas unidades y correlativamente la consciencia de éstas que adquiere el sujeto.

Junto con el nivel de fuerza afectante que posee una unidad sensible como resultado del contraste, operan otros mecanismos que posibilitan también el destacarse. Husserl se refiere, así, a las evocaciones asociativas: “Dentro de cada presente viviente, y limitados ante todo a los datos sensibles que se unifican en él, actúan constantemente más allá de sí las afecciones, encontramos continuamente evocaciones asociativas”³⁹⁴. La evocación es el proceso que permite describir cómo se propaga la fuerza afectante desde el presente impresional hacia toda la cadena retencional. En este sentido, representa un proceso que vincula el tiempo y la asociación, en la medida en que

393 Este tema de las motivaciones instintivas y sentimentales es tematizado nuevamente por Husserl en los *Manuscritos del grupo C*. Ver, por ejemplo, el escrito C 10.

394 Hua XI, 157-158

articula lo que ocurre en el relieve conformado en el presente viviente con todo el resto de la conciencia.

Hasta a este punto nos hemos referido meramente a la organización del campo sensible en el presente. A partir del presente como fuente originaria de toda afección se produce un proceso de conservación y propagación de la fuerza afectante. La modificación retencional es reinterpretada, ahora, en términos afectantes. El desvanecimiento que entraña el alejarse del ahora impresional es considerado, luego, como una pérdida gradual de fuerza afectante. Por un lado, tenemos un proceso de pérdida de intuitividad que se corresponde con el presente extendido de la percepción. Es decir, mientras las retenciones auxilian a la protoimpresión en la conservación de los aspectos recién sidos de un objeto, se produce en ellas una pérdida gradual de intuitividad. Cuando el objeto sale del tema, las retenciones pierden totalmente la intuitividad. Nos referimos a las retenciones que participan de la intuitividad como retenciones cercanas. Con todo, el proceso retencional continúa más allá del horizonte intuitivo. Las retenciones lejanas son las que conservan todo lo que hemos experimentado, desplazándose cada vez más hacia el pasado. En este caso, se habla de una pérdida de fuerza afectante. Dice Husserl: “Con el llegar a ser nulo de la intuitividad no es, pues, nula la fuerza afectante”³⁹⁵.

Se vislumbra en este proceso de pérdida de afección el final como grado de cero de la fuerza. Damos, entonces, con la oscuridad total del inconsciente: “irresistiblemente se pierde el resto de la distinción y de la fuerza afectante que se había derivado retencionalmente del punto originario”³⁹⁶. El inconsciente es entendido, así, como la plena indiferenciación, la carencia total de fuerza. En el Capítulo 9 trataremos específicamente este tema, pero podemos anticipar aquí la ambigüedad de la posición husserliana frente a la cuestión. Por un lado, las referencias recién aludidas en torno al grado de cero de la afección. Por otro lado, la tendencia a la afección como un grado ínfimo que debe poseer cada unidad sensible. El problema que se le presenta a Husserl es que, si no le asigna a

395 Hua XI, 168

396 Hua XI, 170

cada unidad dicha tendencia a la afección, no se explica cómo algo que no afecta en absoluto pueda llegar a afectar³⁹⁷. Junto con esto, aparece otro principio que dice que siempre podemos volver a hacer intuitivo aquello ya vivido³⁹⁸. Luego, es necesario que el vacío indiferenciado en que deviene el inconsciente no sea equiparado a una carencia total de la fuerza. El enigma, con todo, queda abierto, pero intentaremos darle una respuesta en el capítulo mencionado.

Ahora bien, la noción de evocación conecta la fenomenología de la afección en el presente viviente con la asociación reproductiva e inductiva. Los principios que operan aquí son las mismas leyes asociacionistas (semejanza, contraste y sucesión), aunque no limitados en este caso a la esfera del presente, sino incorporados al análisis de toda la vida de la conciencia. Recordemos que la asociación reproductiva aparece como la primera motivación para llevar a cabo una fenomenología de la asociación. En particular, se destaca el nuevo modo de referirse a la conciencia intencional, en términos de conciencia evocadora. En este sentido, se afirma: “lo presente recuerda lo pasado”³⁹⁹. Así, describir la relación entre lo explícito y lo implícito permite entender en qué medida la experiencia pasada interviene en el presente. Tanto a la hora de conformar las objetividades en función de tipos adquiridos, como en la proyección del futuro basado en lo ya vivido. A su vez, esta dirección de la investigación posibilita consolidar una concepción más completa del sujeto, puesto que descubre las motivaciones de la rememoración en la vida yoica⁴⁰⁰. La asociación reproductiva como una teoría de las rememoraciones efectivas y posibles ofrece los recursos para resolver varias cuestiones en torno a la rememoración. En el texto husserliano aparecen los problemas de la fusión de los recuerdos y los recuerdos falsos. Como analizaremos en el Capítulo 9, también brinda soluciones a la hora de entender qué ocurre con otros fenómenos complejos de la rememoración; entre ellos, el recuerdo de la primera experiencia y los recuerdos de la temprana infancia. Por todo esto, la asociación reproductiva es considerada por Husserl como “la teoría de la asociación en su

397 Hua XI, 163

398 Hua XI, 177-178

399 Hua XI, 118

400 Hua XI, 125

sentido más primario y más propio”⁴⁰¹.

Pueden señalarse cuatro características que posee la fenomenología de la asociación a este nivel:

1. Es un análisis noemático. “No decimos que vemos en todas partes el recordar algo”⁴⁰², sino que se estudia el correlato objetivo, los recuerdos.
2. Es un estudio de la conciencia de horizonte. Dado que se indaga la relación entre lo destacado y lo implícito, se asume que lo singular presupone lo plural.
3. Es un abordaje de la relación de semejanza y cumplimiento en términos genéticos. Esto se evidencia en la relación entre lo evocante y lo evocado como formando parte de un proceso.
4. Tiene en cuenta tanto asociaciones mediatas como inmediatas. Cuando estas últimas pasan inadvertidas accedemos a ellas por medio de la reflexión.

Mientras que la asociación reproductiva da cuenta de la relación presente-pasado, la asociación inductiva muestra el vínculo entre la fase actual y el futuro. En la medida en que supone la constitución del presente y las evocaciones entre el pasado y el presente, la génesis de las esperas se encuentra en un grado de fundamentación superior⁴⁰³. Afirma Husserl que “lo semejante recuerda lo semejante pero también permite esperar lo semejante”⁴⁰⁴. En este sentido, esta operación da cuenta del modo según el cual lo ya vivido permite anticipar lo por venir. Interviene para esto una causalidad motivacional que hay que distinguir de la causalidad psicofísica, en la medida en que sólo establece relaciones posibles entre el pasado y el futuro y no causalidades determinísticas. Como ya

401 Hua XI, 119

402 Hua XI, 121

403 Hua XI, 185

404 Hua XI, 185

indicamos la proyección del futuro se lleva a cabo por medio de un proceso inductivo. Esto resulta en una gradualidad o probabilidad de la proyección en función de la frecuencia del haber aparecido. Si bien no existe una explicación pormenorizada de cómo esto sucede, es posible afirmar que la asociación inductiva da cuenta de la conformación de los hábitos y sus correlatos, los tipos empíricos. A grandes rasgos, esto tiene que ver con las posibilidades de predelineamiento de la experiencia futura en base a la pasada que posibilita la evocación.

III. LA NOCIÓN DE SUJETO

Si tomamos el desarrollo de la fenomenología hasta los *Análisis sobre las síntesis pasivas*, pueden distinguirse tres modificaciones sustanciales que se concretaron en la noción de sujeto. En primer lugar, durante el período conocido como fenomenología descriptiva cuya obra de referencia es las *Investigaciones Lógicas*, Husserl sostiene que el sujeto no es algo diferente de las vivencias. Este concepto empirista se transforma radicalmente cuando se produce el giro trascendental de la fenomenología. En *Ideas* el sujeto se separa de las vivencias y deviene el polo desde el cual los actos irradian. Luego, a través del enfoque genético, este mismo sujeto constituyente propio de la fenomenología trascendental, adquiere una densidad particular. Ya no es un mero polo, sino que posee una historia que lo conforma y determina.

Afirma Husserl en las *Investigaciones Lógicas*: “El yo, fenomenológicamente reducido, no es, por ende, nada peculiar que flote sobre las múltiples vivencias; es simplemente idéntico a la unidad sintética propia de estas”⁴⁰⁵. Esta cita nos remite al contexto metodológico del momento. La epojé, tal como ha sido estudiada por nosotros en el Capítulo 1, era pensada como un proceso de exclusión de las referencias trascendentes y una limitación a los contenidos inmanentes. El carácter profundamente antimetafísico de la fenomenología de este período implicaba una desconexión de toda aserción acerca de la existencia de entidades mundanas. En este sentido, el sujeto por fuera de

405 Hua XIX/1, 363-364 (480)

la reducción no es más que un “objeto empírico”; igual que una cosa, una casa o una planta trascendentes no son tema para la fenomenología. Por su parte, respecto a la evidencia en relación con el yo efectuada la exclusión de los aspectos trascendentes, Husserl sostiene que no indica nada más que la unidad de la conciencia. Es decir, que el sujeto purificado por la reducción se limita “a la complejidad real de las vivencias”. Como sujetos tenemos evidencia acerca de que nuestras vivencias están conectadas, esa conexión es lo único a lo que podemos llamar yo puro. Con esto queda claro que el sujeto no es nada que trascienda las propias vivencias, ni algo a lo que pueda asignársele un rol destacado.

En una nota a la segunda edición de las *Investigaciones* (contemporánea a la publicación de *Ideas I*) puede leerse: “El autor ya no aprueba la oposición a la teoría del yo puro”. Esto apunta a la transformación fundamental que opera en la noción de yo a partir del giro trascendental y que implica, en efecto, la existencia de un yo puro. Con todo, antes de entrar en estas modificaciones, resulta especialmente interesante para nosotros analizar otra referencia a la cuestión del sujeto presente, en este caso, en las *Lecciones*. Esta referencia se articula en cierta manera con el *status* metodológico que le hemos adjudicado a este texto y con el despliegue de la idea de una instancia última de fundamentación. La noción de epojé ya posee hacia 1912, año de datación del párrafo que nos concierne, las características de la reducción trascendental. Encontraremos en el texto, por tanto, menciones a la relación de constitución como modo de fundamentación desde la inmanencia a la trascendencia. No obstante esto, si bien la inmanencia detenta este rol constituyente, no remite éste aún a una figura como el sujeto trascendental.

Es así que en el § 36 de las *Lecciones* podemos leer la única mención la noción de sujeto presente en esta obra:

“...este flujo, este río es algo que denominamos así *según lo constituido*, pero que no es nada «objetivo» en el tiempo. Es la *subjetividad absoluta* y tiene las propiedades absolutas de lo que como *imagen* designamos como «flujo», «río»,

como algo que brota «ahora» en un punto de actualidad, punto que es fuente primigenia, etc.”⁴⁰⁶

Encontramos en este famoso fragmento varias cuestiones para analizar. Por un lado, la necesidad de distinguir la conciencia constituyente del tiempo de aquello que ella misma constituye. Esto implica aceptar que las determinaciones temporales son propias de lo constituido y no de lo constituyente. Por otro lado, el hecho de nombrar a esta instancia constituyente como subjetividad absoluta. Si en las *Investigaciones Lógicas* la posibilidad de asumir la existencia de un sujeto se restringía a entenderlo como la función de unidad de las vivencias, en este texto pareciera que la misma operación no puede proceder sino de una instancia independiente. Pero, recordemos que los problemas del esquema aprehensión-contenido de aprehensión habían derivado en el descubrimiento de la conciencia absoluta. En este sentido, la distinción entre la función de unidad y las vivencias parecía una consecuencia necesaria. Con todo, tampoco tal distinción era algo que iba de suyo. En la discusión Brough-Zahavi la separación del campo de la inmanencia en dos planos no era una cuestión saldada. Pero, justamente, uno de los motivos que nos condujo a inclinarnos por la posición de Brough tenía que ver con la posibilidad de darle unidad a la conciencia. En términos de Zahavi, como vimos, la automanifestación se corresponde con la conciencia interna del acto. Y esto nos lleva a preguntarnos: ¿se articula esta tesis mejor con la noción de sujeto presente en las *Investigaciones*? ¿Puede pensarse que esa subjetividad absoluta de la que habla Husserl en este escrito de 1912 sea solamente aquel sujeto del 1900? Creemos que no, pero la respuesta no es tan definitiva. “Para todo esto nos faltan los nombres”⁴⁰⁷ es la frase final de este párrafo y se lee en ella las dificultades que el propio Husserl tiene para dar una solución concreta a esta cuestión. Lo que podemos asumir, no obstante, es que la noción de sujeto comienza a modificarse en el progreso de las investigaciones sobre el tiempo, en la medida en que éstas transforman, a su vez, la manera

406 Hua X, 75 (95)

407 Hua X, 75 (95)

según la cual se concibe la dinámica de la conciencia en su conjunto. Una respuesta tentativa a la última pregunta sería, por tanto, negativa.

Con todo, esta subjetividad absoluta y constituyente tampoco parece poder ser equiparada sin más al yo puro de *Ideas I*. En esta obra la temporalidad es dejada a un lado de la investigación. Husserl considera que aún así es posible estudiar la relación ego-cogito-cogitatum: “Por dicha, podemos dejar fuera de juego los enigmas de la conciencia del tiempo en nuestros análisis preparatorios, sin poner en peligro su rigor”⁴⁰⁸. Pese a esta afirmación, se refiere brevemente al tema del tiempo y, justamente, a continuación de definir al yo. En términos generales, la idea es que el sujeto como centro de la vida de la conciencia que en *Ideas* se toma como fundamento está, a su vez, fundado en la conciencia temporal.

Al efectuar la epojé fenomenológica toda relación con el yo hombre queda desconectada y encontramos que en la vivencia purificada pervive la referencia al sujeto. Sea un “desde el yo”, sea un “hacia el yo”, todo acto refiere al sujeto. Es decir que: “no hay desconexión capaz de anular la forma del *cogito* y de borrar el sujeto 'puro' del acto (...) y este yo es el PURO; a él no puede hacerle nada ninguna reducción”⁴⁰⁹. Ahora bien, Husserl aclara que, que todas las vivencias sean posesión del yo, no implica que él sea algo más que las vivencias. O sea que, por fuera de las vivencias, sólo queda la pureza del yo: “yo puro y nada más”⁴¹⁰. A la hora de tematizar fenomenológicamente esta cuestión es posible abordar, por un lado, el yo puro de la vivencia (los modos en los que el yo vive) y, por otro, la vivencia en sí misma. A su vez, respecto a la vivencia es posible distinguir entre una orientación subjetiva (respecto a la pura subjetividad) y una orientación objetiva (en relación con la constitución de la objetividad para la subjetividad). Que el estudio comience por la orientación objetiva de la vivencia tiene que ver con el carácter regresivo de la fenomenología, que parte de lo inmediato y busca sus condiciones de posibilidad. Podría pensarse que este camino de la investigación restringe a esta altura la posibilidad de concebir una noción más

408 Hua III/1, 182 (271-272)

409 Hua III/1, 179 (268-269)

410 Hua III/1, 179 (269)

compleja del sujeto, en la medida en que la indagación acerca del yo puro queda, según estas indicaciones, para el final.

Pero, volvamos a la relación entre el sujeto y el tiempo en *Ideas I*. Como dijimos el tratamiento profundo de la dinámica de la conciencia temporal es dejado de lado en este texto. Más que nada, entendemos, para que la complejidad del fenómeno no obstaculice la tematización de la vida de la conciencia en direcciones sobre las que ya sí hay resultados definitivos que la fenomenología debe exponer. Con todo, en el § 81 Husserl aborda de modo resumido la temática, siguiendo en líneas generales lo expuesto en las *Lecciones*. Lo interesante es que amplía un poco más aquella referencia al yo en relación con la conciencia absoluta que había efectuado en 1912. Dos notas es posible identificar respecto a esta cuestión. En primer lugar, hay una identificación entre la corriente unitaria de las vivencias y el yo puro: “este TIEMPO FENOMENOLÓGICO, esta forma homogénea de todas las vivencias en UNA corriente de vivencias (la de UN yo puro)...”⁴¹¹. En segundo lugar, se indica que el tiempo es el fundamento último de la conciencia constituyente estudiada en *Ideas*. Dice Husserl en este sentido: “El 'absoluto' trascendental que hemos preparado mediante las reducciones, no es en verdad lo último, es algo que se constituye a sí mismo en cierto sentido profundo y de todo punto peculiar, y que tiene su profuente en un absoluto último y verdadero.”⁴¹² Y este absoluto último no es otra cosa que la conciencia del tiempo. Es decir que el sujeto constituyente se funda en la conciencia del tiempo. Pero, ¿no son estas dos afirmaciones contradictorias? ¿cómo puede el yo ser identificado con el tiempo y, a la vez, estar fundado en la conciencia temporal?

Quizá podría superarse esta ambigüedad si establecemos una relación entre la subjetividad y la conciencia temporal, en virtud de las funciones de la conciencia absoluta, en especial de la intencionalidad longitudinal⁴¹³. Entonces, mientras que el yo identificado con la corriente de vivencias podría compararse con la función de unidad de la intencionalidad longitudinal, la

411 Hua III/1, 180-181 (270) [La mayúscula es del autor]

412 Hua III/1, 182 (271)

413 Ver Capítulo 4

conciencia absoluta que funda la subjetividad constituyente podría entenderse como la función de automanifestación de la conciencia. Esta interpretación, un poco forzada de las palabras husserlianas, nos enfrenta, pese a todo, al tema que nos preocupa a nosotros aquí; esto es: ¿en qué medida la noción de sujeto se ve modificada con el descubrimiento de la fenomenología genética? El sujeto activo y constituyente de *Ideas* se funda en la conciencia temporal, dimensión última y pasiva de la vida de la conciencia. La posibilidad de que en esta esfera opere cierto tipo de subjetividad queda abierta en este texto, en la medida en que la esfera pasiva no es tampoco planteada. La indicación en dirección a un absoluto más allá del sujeto constituyente se despliega en el desarrollo posterior de la fenomenología en una fenomenología de la pasividad que integre la síntesis temporal con la síntesis de asociación y amplíe la noción de sujeto más allá del ámbito de la acción y la voluntad.

Por un lado, decíamos, se impone una tematización del yo pasivo. Pero, por otro, se complejiza la noción de sujeto en dirección a su propia historia. Nos habíamos referido a las distintas posibilidades de la investigación que señala Husserl en *Ideas I* y, en este contexto, a la elección de comenzar por la “orientación objetiva” de la vivencia. La fenomenología genética ofrece la metodología adecuada para profundizar propiamente la vida del yo puro, las modalizaciones del vivir del sujeto. En tanto que en el primer caso la indagación se concentraba en las síntesis que daban cuenta de la constitución de los objetos, dice Husserl que:

“Ahora se nos presenta una *segunda polarización*, una *segunda forma de la síntesis* que abraza las distintas variedades de *cogitationes* todas juntas y de un modo peculiar, a saber, en cuanto *cogitationes* del yo idéntico que en cuanto dotado de actividad de conciencia y en cuanto afectado, vive en todas las vivencias de la conciencia, y a través de ellas está referido a todo polo de objetos.”⁴¹⁴

414 Hua I, 100 (120) [La cursiva es del autor]

El yo no sólo es tomado en relación con la actividad, como polo del que irradian los actos, sino como siendo afectado; es decir: en su experiencia pasiva. Es así que podemos descubrir que el yo puro es también un sustrato de habitualidades y establecer las condiciones que nos permiten dar cuenta de un sujeto concreto.

Nombramos recién dos aspectos que se introducen en la noción de sujeto a través de la dirección pasiva de la investigación. En ese sentido, es necesario distinguir entre la posibilidad de describir el tipo de sujeto que opera en la pasividad, de la constatación de que el sujeto activo está constituido pasivamente. Mientras que el primer aspecto nos conduce propiamente a una teoría del sujeto, el segundo nos mantiene en el marco de la fenomenología de las síntesis pasivas. Abordaremos, primero, esta última cuestión. Ya referimos que en los *Análisis* Husserl se propone superar la abstracción de los estudios sobre el tiempo por medio de una fenomenología de la asociación. Los resultados de esta operación se trasladan a la noción de sujeto de la que se quiere dar cuenta. Si bien no se habla aquí de sujeto concreto ni de mónada, sí se refiere a la asociación como responsable de la formación de los hábitos y como fuente de motivación de las rememoraciones. Por su parte, en *Meditaciones Cartesianas* es posible leer cómo el yo adquiere un estilo a lo largo de su vida. La continuación en las determinaciones que el yo lleva a cabo, la permanencia en sus decisiones operan en la conformación de un yo que posee un “carácter personal”: el yo como sustrato de habitualidades⁴¹⁵. Esto no implica una actitud activa que recuerda permanentemente las resoluciones anteriores, sino que las elecciones del pasado se integran a la vida presente del sujeto. Con todo, el yo de las habitualidades no es en sentido estricto un ego concreto, sino, meramente, su condición de posibilidad. Mientras que el primero tiene como correlato tipos empíricos, formas de objetos generales, el otro apunta al mundo circundante en su totalidad. Este mundo es, justamente, el resultado de la adquisición de habitualidades. En este sentido, la mónada “...comprende la vida entera, real y potencial, de la conciencia”⁴¹⁶.

415 Habría que distinguir, no obstante, este carácter personal de la noción de persona que incluye la intersubjetividad (Cfr. Micali, op cit. 58, nota 43)

416 Hua I02, (123)

Ahora bien, la posibilidad de hablar de un sujeto concreto descansa en las síntesis pasivas. En términos generales destacamos las siguientes condiciones:

1. Que la síntesis temporal posibilite la conservación de todo lo vivido a través de la modificación retencional.
2. Que la síntesis de evocación permita vincular algo presente con algo pasado, brindando con ello la posibilidad de traer al presente la experiencia ya vivida.
3. Que la pasividad secundaria dé lugar a que los actos sedimenten, conformando así las habitualidades y, correlativamente, los tipos empíricos.

En la tercer parte de esta Investigación veremos cómo operan estos procesos en ciertos fenómenos particulares que buscaremos elucidar. Por lo pronto, resta aún expedirse acerca del yo que opera en la pasividad de la conciencia.

Tampoco en los *Análisis* encontramos descripciones específicas acerca de este nivel de la subjetividad. Sólo es posible dar con referencias acerca de sus motivaciones o algunas características de su desenvolvimiento; ya mencionamos, en este sentido, las referencias a los sentimientos y a los instintos. No quiere decir esto que Husserl no se haya dedicada al tema en absoluto. Si nos dirigimos a los manuscritos sobre el tiempo, a los de Bernau pero sobre todo a los del grupo C, podemos ver que la cuestión del yo pasivo aparece de modo recurrente. Creemos a través estos textos se puede esbozar en qué consiste este nivel primigenio de la subjetividad.

En Bernau Husserl se refiere a la reducción a la primordialidad del presente viviente, en términos similares a los que empleará más tarde en los *Análisis*. Esta reducción permite deslindar un ámbito de la conciencia por fuera de la intervención del yo; esto es: una dimensión pasiva de la vida de la

conciencia. Se verifica, así, el carácter primigenio de la síntesis del tiempo en la estructura del presente. El nivel que sigue a esta esfera de pura pasividad está en relación con las afecciones y reacciones y, por tanto, da cuenta de un proceso polarización egoico. Por último, se encuentra la dimensión propiamente yoica, dentro de la cual también pueden llevarse a cabo distinciones entre, por ejemplo, un dominio de la atención o del volverse activo del yo y otro de la actividad espontánea. Podemos observar que mientras el primer nivel es puramente pasivo, a medida que avanzamos hacia los niveles superiores de fundamentación resulta más difícil determinar si son pasivos o implican algún tipo de actividad. Por lo pronto, creemos que es plausible predicar la pasividad de los primeros dos niveles, teniendo en cuenta el carácter gradual presupuesto por la fenomenología. Es decir, que en un camino de complejización de la experiencia subjetiva que va de la mano del carácter cada vez más activo de los procesos implicados, partimos de un nivel de pasividad y simplicidad totales, hacia dimensiones donde la voluntad del yo está cada más presente. Husserl insiste en este texto en el carácter supratemporal del yo y la argumentación apunta a no confundir sus características con aquellas de los objetos constituidos. Se presenta, de este modo, una de las mayores dificultades en la búsqueda de una descripción adecuada del sujeto: el problema de la objetivación. Cada vez que intentamos abordar esta tarea caemos en conceptos y recursos propios del aspecto constituido de la conciencia. En este sentido: “El yo no debería propiamente ser llamado yo y tampoco nombrarse, porque, entonces, habría ya devenido objetivo. Es lo anónimo más allá de todo lo aprehensible, es lo que no se tiene, no flota sobre todo, no es, sino que «funciona», como aprehensor, como donador de valor, etc”⁴¹⁷. Es importante destacar cómo aparecen ya en este fragmento algunas notas propias del yo pasivo, tal como serán desarrolladas hacia los años '30, pero respecto al sujeto en general. Por un lado, anónimo y operante serán dos de las determinaciones principales de las que se valdrá Husserl para caracterizar al protoyo (*Ur-Ich*) en los *Manuscritos del grupo C*. Por otro, no queda claro hasta el momento en qué medida está sosteniendo aquí la existencia de un yo pasivo. Pero, sin entrar en estos escritos todavía, si

417 Hua XXXIII, 277-278

avanzamos un poco más en Bernau podemos encontrar más indicaciones en torno a esta cuestión. Si bien la “estructura eidética de la conciencia temporal constituyente” es el nivel primigenio en la vida de la conciencia, existen otros procesos que operan a nivel pasivo o prerreflexivo. Las leyes de asociación dan cuenta de cómo se constituye la *hyle*, previo a la formación de un objeto en sentido estricto. En el estudio de estos procesos debe ser posible dar cuenta, junto con las unidades hyléticas constituidas (“la primera objetividad”), del nivel más primitivo de la subjetividad. Surge a través de la reflexión que hay un yo que opera por debajo del yo del que emanan las vivencias. Antes de la acción tenemos testimonio de procesos afectantes de los cuales el yo debe percatarse. Lo cual es índice de la necesidad de un yo que sea afectado. Esta necesidad se caracteriza por oposición a la contingencia de los objetos: el yo “es la individualidad inmanente necesaria”⁴¹⁸. Este nivel de la subjetividad es llamado por Husserl, ahora sí, protoyo. Sólo a posteriori y por medio de la reflexión tenemos noticia de su existencia. En suma:

“Nosotros decimos que el yo vive su vida originaria de tal suerte que él es continuamente el vivir, que se extiende en el interior del tiempo con un contenido siempre nuevo, pero de tal suerte que lo idéntico que le da unidad es sin contenido -sin substrato-, pero sujeto de vida que se comporta de tal y tal manera frente a los objetos, frente a lo extraño a él”

La evidencia del protoyo en Bernau, como una necesidad producto de la constatación de procesos afectantes en el presente viviente, se profundiza en los *Manuscritos del Grupo C* por medio de una investigación acerca del carácter bilateral de la conciencia y el correspondiente polo yoico. Este estudio profundiza la dinámica de una organización en niveles, tal como habíamos mencionado que se señalaba en los textos de *Husserliana XXXIII*. Es así que cada nivel posee un aspecto yoico (o noético) y otro no-yoico (o noemático). En otras palabras, nos encontramos con que la idea de la

418 Hua XXXIII, 285

estructura ego-cogito-cogitatum, propia de la dimensión activa de la conciencia, puede rastrearse en las capas pasivas. En este contexto, se descubre como primer nivel en la primordialidad del presente, un lado compuesto por protosentimientos y protokinestias y otro conformado por lo extraño al yo o proto-hyle. El protoyo es, justamente, el sujeto que opera en esta dimensión pasiva de la experiencia. Puede decirse del protoyo que es necesario, único y anónimo. Es lo que opera como centro de la vida de la conciencia aún en la esfera más primitiva de la experiencia. Ahora bien, que el protoyo opere en esta dimensión pasiva implica, a su vez, que está presente en toda experiencia subjetiva. Es decir que, en la medida en que los niveles más elevados de la constitución se fundan en los primitivos, las estructuras superiores presuponen las primeras. En este sentido es que aún desde la experiencia subjetiva más compleja puede “descenderse” a este estrato primordial. Y en un punto es algo evidente: si el protoyo es el responsable del centramiento de la conciencia, claramente el sujeto activo -el que puede, por ejemplo, tematizar ese centramiento en términos de identidad- está fundado en aquel.

Hemos estudiado hasta aquí cómo se complementan teóricamente el tiempo y la asociación. Lo cual ha requerido un análisis detallado de la incorporación de la dirección genética de la investigación fenomenológica y de la relación que ésta establece con la fenomenología estática. En este camino ha resultado central desarrollar los núcleos temáticos principales de los *Manuscritos de Bernau* y de los *Análisis sobre las síntesis pasivas*. A su vez, hemos buscado explicitar cómo esta complementación implica modificaciones en la noción de sujeto. Toda esta investigación tiene como meta la posibilidad de aplicar los conceptos estudiados a la resolución de problemas que plantea la teoría temprana del tiempo. En la última parte de esta Investigación buscaremos llevar a cabo un análisis fenomenológico de dichos problemas en términos asociativos.

TERCERA PARTE: CONCIENCIA DEL TIEMPO Y EXPERIENCIAS

TEMPORALES

CAPÍTULO 8: ESTADO DE LA CUESTIÓN

I. OBJETIVOS

Mientras que las dos primeras partes de esta Investigación han tenido como objetivo principal llevar a cabo una exposición de la fenomenología del tiempo husserliana en sus textos tempranos y las modificaciones que la indagación genética posibilitó a esa teoría, esta última parte se plantea como un estudio de fenómenos concretos. La idea es complementar la descripción estática de tales fenómenos, empleando para ello los recursos propios de una fenomenología de la pasividad. En este sentido es que consideramos que, si la tarea abordada en las primeras dos partes era punto por punto un estudio teórico, el análisis que encararemos en esta última parte debería ser considerado empírico. Nuestra intención es hablar aquí acerca de algunas experiencias temporales que poseemos en tanto sujetos, que, en el marco de la fenomenología estática, no eran posibles de ser descritas de manera satisfactoria. Pensamos que el marco genético puede resolver las deficiencias de las primeras indagaciones y buscaremos en los Capítulos 9 y 10 emprender esta tarea. Primero, nos dedicaremos a la cuestión del recuerdo, para terminar con el tema del tiempo del mundo. Así como esta Investigación comenzó con la exclusión del tiempo del mundo en las *Lecciones*, terminará con un abordaje genético de tal temática. No somos los primeros, sin embargo, en llevar a cabo esta tarea. Puede notarse en los últimos años un creciente interés por los denominados “temas marginales” de la fenomenología. A partir de la publicación relativamente reciente de los distintos grupos de manuscritos sobre el tiempo, se hicieron conocidos estudios husserlianos acerca de temas que hasta el momento habían pasado desapercibidos o se creían poco relevantes. Nuestra

Investigación se enmarca, a grandes rasgos, en este contexto. Por eso, es la intención de este Capítulo presentar algunas posiciones salientes del estado de la cuestión.

Ya hemos mencionado que la fenomenología del tiempo husserliana, tal como es desarrollada en las *Lecciones*, presenta dificultades a la hora de elucidar ciertas experiencias relativas a la temporalidad. Es el caso de la incompatibilidad entre la rigidez de la modificación retencional y la aproximación efectiva que tiene un sujeto con sus recuerdos. Por una parte, según la descripción de las *Lecciones*, el oscurecimiento del pasado opera de manera homogénea: cuanto más lejana es una experiencia, menor claridad se atribuye a la retención asociada. Por otra parte, en los hechos, la relación con el pasado no es tan directa. Un sujeto no se vincula con más facilidad con lo que le pasó hace un mes que con lo que le ocurrió hace tres años. Mientras que no podemos acordarnos de aquello que cenamos el jueves de la semana pasada, recordamos a la perfección un día de vacaciones de cuando teníamos diez años.

Otros fenómenos en torno a la rememoración, la “actividad” de la conciencia durante el sueño y comportamientos vinculados a patologías, parecen también quedar por fuera del análisis de la conciencia temporal en los términos de las *Lecciones*. Destacamos tres investigaciones en torno a este tema:

a) S. Micali sostiene que, tanto la así llamada interpretación *standard* de la conciencia absoluta (en particular la de J. B. Brough), como la posterior alternativa propuesta por D. Zahavi, comparten un presupuesto. A saber, que ambas consideran que la forma del flujo de la conciencia del tiempo no cambia (*unchangeable*), que es “automática”. Frente a esto plantea que en los casos de melancolía y en las situaciones de insomnio es posible constatar un operar diferente de la conciencia temporal.

b) L. Rodemeyer problematiza el tema del recuerdo falso. La pregunta que intenta responder es la siguiente: ¿cómo es posible que un acto como la rememoración que, en tanto tal, es apodíctico

pueda ser falso? Para abordar esta incógnita tematiza la noción de creencia (*Belief*) y la relación entre forma y contenido. La idea es que en el marco de la fenomenología genética la relación forma-contenido se ve modificada, ganando el contenido un rol determinante.

c) N. de Warren investiga la posibilidad de una fenomenología del sueño. Estudia las menciones husserlianas relativas a este tema y busca realizar una caracterización fenomenológica del mismo. En este contexto da con los niveles pasivos donde opera la conciencia, asumiendo la necesidad de complementar el estudio sobre la temporalidad con el análisis de la asociación y la afección.

En este marco reconstruiremos, primero, de forma crítica estas tres interpretaciones. Nuestra intención será establecer un estado de cosas respecto al estudio del tiempo en las *Lecciones* que permita contextualizar nuestra posición. La idea apunta a mostrar distintas soluciones frente a cuestiones que, pensamos, poseen un tipo de dificultad similar a la destacada por nosotros. En este sentido, el orden de la exposición pretende señalar un camino de aproximación a nuestra propia lectura.

II. MELANCOLÍA, INSOMNIO Y DOS INTERPRETACIONES DE LA CONCIENCIA DEL TIEMPO

1. El supuesto del carácter automático de la conciencia

En su artículo “The temporalization of the absolute flow of time-consciousness”⁴¹⁹ Micali plantea que un presupuesto común está presente en las dos interpretaciones más relevantes sobre la estructura de la conciencia temporal, tal cual es descrita en las *Lecciones*. Si resumimos la teoría temprana del tiempo, dejando de lado sus cambios internos y dificultades (cuestiones que han sido

419 Stefano, M., “The Temporalization of the Absolute Flow of Time Consciousness” en: Lohmar, Dieter y Yamaguchi, Ichiro (Eds.), *On Time-New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, op. cit.

abordadas en el Capítulo 3), podemos reconstruir la siguiente interpretación. En primer lugar, se reconduce en estos textos la investigación acerca de la constitución del objeto temporal a la inmanencia de la conciencia. Puesto entre paréntesis el tiempo objetivo y, con ello, los objetos externos, el análisis se concentra en los fenómenos inmanentes o vivencias⁴²⁰; esto es: actos (vivencias intencionales) y sensaciones (vivencias no-intencionales). Surge, entonces, el problema de la temporalización de los actos. En la medida en que para Husserl es un hecho que los actos duran, es necesario dar cuenta de su extensión en el tiempo⁴²¹. Por último, en el camino regresivo hacia la constitución temporal de los actos se da con la conciencia absoluta constituyente del tiempo, instancia última de fundamentación, ella misma por fuera del tiempo⁴²².

Volviendo al estudio de Micali y las interpretaciones respecto a la estructura de la conciencia del tiempo, es importante tener en cuenta que hasta hace relativamente pocos años la lectura incuestionable era la de Brough⁴²³. Como sabemos, la característica central de esta interpretación es que sostiene una distinción en tres niveles de la temporalidad. Un primer nivel sería el del tiempo de los objetos trascendentes, un segundo nivel abarcaría los actos que intencionan dichos objetos y un tercer nivel estaría representado por el operar de la conciencia absoluta. Entre los niveles se establecen relaciones de constitución; i. e.: mientras que los actos constituyen los objetos, la conciencia absoluta constituye los actos. De este modo los actos serían objetos de segundo nivel, constituidos por la conciencia absoluta. Es en este último punto de la interpretación donde se asienta la crítica de Zahavi⁴²⁴. Este autor afirma que la objetivación de los actos no es algo que se dé sin más e ineludiblemente, sino que es producto de una función posterior, sobre la base de un acto reflexivo. Según esto, entiende que la conciencia absoluta no es más que la conciencia implícita (i.

420 Hua X, 4-5 (26-27)

421 Hua X, 8 (30)

422 Hua X, 73 y ss. (93 y ss.)

423 El autor remite aquí a Brough, J. B., "Husserl's Phenomenology of Time Consciousness" en: Mohanty, J. N. y McKenna, W. R. (Eds.), *Husserl's Phenomenology: A Textbook*, Washington D. C.: Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1989, pp. 249-289. En esta Investigación hemos trabajado este tema en el Capítulo 3.

424 Cfr. en D. Zahavi, *Self Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, op. cit.

e.: la automanifestación o manifestación pre-reflexiva de los actos)⁴²⁵. En este sentido la distinción entre el segundo y el tercer nivel de la temporalidad no tiene un carácter fundamental, sino derivado.

En esta discusión, decíamos, para Micali hay un supuesto compartido. Es el hecho de que el flujo de la conciencia opere de la misma manera en toda experiencia temporal. De modo indiferente a las circunstancias sobre las que actúa, “funciona automáticamente”⁴²⁶. Esto es, sobre cada ahora es la estructura protoimpresión-retención-protención de la conciencia absoluta la que articula el darse de lo temporal. Ésta opera como una estructura invariante⁴²⁷. La fase protoimpresional se dirige a lo que se da en “carne y hueso”, mientras que la retencional intenciona lo que acaba de darse (y todo el continuo de pasado subsiguiente) y la protención se orienta hacia el futuro, esperando la recepción de lo nuevo. En este esquema la fase impresional se define como “más originaria” que la protensional y la retencional. Husserl argumenta en torno a la prioridad de la fase presente respecto de la fase pasada a partir de la necesidad de que algo se dé para que algo sea retenido. En este sentido, el presente es considerado como el comienzo de la experiencia, a partir del cual todo lo temporal se organiza.

Frente a esto, Micali expone dos situaciones donde este esquema no se daría: la melancolía y el insomnio⁴²⁸. En ambos casos la prioridad del presente se vería diluida por una no participación de la fase protoimpresional del curso. Por una parte, en relación con la melancolía, esta ausencia de protoimpresiones se evidenciaría en el hecho de que la vida del melancólico esté orientada hacia el pasado y, en consecuencia, todo lo que pase en la esfera presente le resultará indiferente. Su experiencia se caracteriza por un lamento por lo que no fue y, al mismo tiempo, por la falta de interés en lo que está siendo. Al parecer lo que pasa en el presente no lo afecta. Por otra parte, en la experiencia del insomnio se observa también una carencia de interés por lo que se da de modo

425 Idem, 72-73

426 S. Micali, op. cit., 171

427 Idem, 173

428 Idem, 174-175

actual. Se habla de una pérdida de contraste en la organización del campo afectante. Según esto, la fase protoimpresional desaparecería y sería sustituida por una fase indiferenciada.

Dejando de lado el estudio de las *Lecciones*, Micali propone que estas situaciones, anómalas en relación con la experiencia temporal cotidiana, deben ser interpretadas en los términos de los *Manuscritos de Bernau*. En estos textos, primeros escritos husserlianos orientados al desarrollo de una fenomenología genética, el presente perdería prioridad. Ya no sería concebido como el punto de partida de la experiencia temporal, sino como una instancia resultante de la interacción entre el pasado y el futuro; es decir: como la plenificación de una protención anterior, basada en la experiencia retenida. En este sentido, la protopresencia (*Urpräsenz*) es expectativa cumplida. Esta nueva teoría del tiempo daría un marco para comprender la pérdida de relevancia del presente en la melancolía y el insomnio. En la medida en que la experiencia temporal puede no comenzar en el presente, se explican aquellos casos en los cuales la instancia actual se encuentra modificada. En pocas palabras, la intención de Micali consiste en plantear una complementación entre *Bernau* y las *Lecciones*, siguiendo un eje temático⁴²⁹. Así, las incompatibilidades entre los dos planteos se salvarían, al considerar que cada teoría tiene un objetivo diferente. Mientras que las *Lecciones* se orientarían a la investigación del operar prerreflexivo de la conciencia absoluta en algunos fenómenos específicos (como el oír una melodía); *Bernau* respondería al análisis de otros fenómenos como la melancolía y el insomnio.

2. El problema de la disolución del presente

Ahora bien, es posible dividir la estrategia de Micali en tres pasos. El primero es la caracterización de los fenómenos en los cuales se alteraría la estructura de la conciencia (melancolía e insomnio), el segundo es la distinción y contraposición entre dos teorías del tiempo en Husserl y el tercero consiste en proponer una complementación entre dichas teorías, que permitiría explicar las

429 Cfr. en Idem 178

situaciones anómalas descriptas al principio. Abordaremos aquí solamente el primer y el tercer paso, dado que el segundo responde a lo ya expuesto en los Capítulos 3 y 5.

Respecto al primer paso de la estrategia, entendemos que la descripción fenomenológica de las experiencias propuestas no es del todo ajustada. En ambos casos debemos señalar que no nos parece posible afirmar la negación de lo que se da en el presente; esto es: que el presente no afecte. Si bien es posible pensar una falta de interés respecto de lo que se da, esto no implica que no se dé nada. De hecho, *lo que se da* es lo que no interesa. Que la vida del melancólico esté orientada al pasado, no quiere decir que no constituya experiencia objetiva en el presente. Al mismo tiempo, no hay que olvidar que su lamento es también en el presente: él se lamenta *hoy* por algo que no fue ayer, pero es *hoy* que está lamentándose. No queremos decir con esto que no exista una alteración en la experiencia del melancólico, con lo que no coincidimos es con la caracterización de dicha alteración. Básicamente no nos parece que pueda encontrarse al nivel de la estructura de la conciencia del tiempo, en términos de disolución de la fase impresional.

Por su parte, no creemos que el insomnio esté fundado en lo poco atractivo que resulta el presente. Sabemos que el contraste es el proceso a través del cual las unidades se destacan, conformando un relieve que procura, en última instancia, el volverse activo del yo. Si no hubiera contraste, podríamos asumir que nada llamaría la atención del yo, sino que, por el contrario, éste se encontraría sumido en cierta pasividad indiferenciada. Sin embargo, no creemos que esto sea lo que ocurre en el insomnio. Entonces: ¿cómo se da este fenómeno? Podemos asumir que el insomnio se presenta cuando queremos, pero no podemos, conciliar el sueño. En esta situación no sólo el presente nos afecta mucho más de lo que quisiéramos, sino que lo hace todo el resto de nuestra vida de conciencia. Una gota que cae de una canilla, el ruido de fondo de la autopista, la música suave de los vecinos, pero también las obligaciones del día siguiente y lo poco descansados que estaremos para encararlas, resultan de sumo interés para el insomne. En este sentido, el hecho de no poder dormirse radica en la importancia que le atribuimos a todo lo que nos rodea. Frente a esto,

pensamos que es, justamente, durante el sueño cuando no contamos en absoluto con un presente impresional. Si nos representamos la situación de quedarnos dormidos, podemos advertir que lo que ocurre es, en efecto, que no podemos volver nuestra atención hacia lo que nos rodea. Y, ahí sí, nos sumimos en la indiferenciación pasiva del sueño sin sueños (*traumlose Schlaf*)⁴³⁰.

Ahora bien, en relación con el tercer paso, y aún si asumiéramos la interpretación de Micali acerca de la alteración de las fases en los fenómenos propuestos, su tesis no explica tampoco cómo operaría la estructura de la conciencia según Bernau en dichos fenómenos. Es cierto que la lectura canónica de los manuscritos apunta a desarticular la preeminencia del presente observada en las *Lecciones*. Lo que no explica, sin embargo, es cómo es posible, sin esfera presente, la donación de algo extraño a la conciencia. En esos términos pareciera que la conciencia sólo se relaciona consigo misma. Si sólo se piensa el esquema temporal como un ciclo de anticipación del futuro en función de lo ya experimentado, por una parte, no hay lugar para la novedad y, por otra, no hay explicación para el comienzo de dicho ciclo.

Más allá de estas objeciones, su trabajo resulta relevante para nosotros por, al menos, dos razones:

1. Porque cuestiona la validez del esquema de las *Lecciones* sobre todas las experiencias temporales
2. Porque procura establecer un vínculo entre los textos sobre el tiempo husserliano que parecen, en primera instancia, contradictorios

Es, de hecho, la primera razón lo que nos convoca: ¿Es posible explicar todos los fenómenos de la experiencia temporal según el planteo de las *Lecciones*? O, en otras palabras: ¿es universalmente

430 Llama la atención que Micali analice en relación con la disolución de la fase impresional el insomnio y no el fenómeno del desvanecimiento (*Ohnmacht*), tema al que se había referido en su libro *Überschüsse der Erfahrung* a la hora de pensar cómo ciertos fenómenos habilitan una dimensión pasiva de la experiencia subjetiva (Ver S. Micali, *Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*, op. cit., 60 y ss.). Creemos que el desvanecimiento presenta con fuerza un caso en el cual la fase protoimpresional desaparecería, similar a la situación del sueño sin sueños que ya hemos nombrado.

válida la estructura de la conciencia absoluta? Por una parte, los ejemplos de Micali no nos parecen del todo ajustados. Pero, por otra, hay fenómenos temporales que exigen ser descritos y que no lo son completamente en el marco de las *Lecciones*. A este tipo de fenómenos nos dedicaremos en los últimos dos capítulos finales.

La segunda razón aborda un tema crucial en el marco de la crítica husserliana del tiempo. Con la publicación de los *Manuscritos de Bernau* y los *Manuscritos del Grupo C*, surgió la necesidad de evaluar cuál es la relación entre los tres grupos de textos de Husserl sobre el tiempo. Por una parte, desde un punto de vista temático, las divergencias que aparecen a simple vista (como las señaladas por Micali) convergen con cuestiones que son tratadas en los tres períodos (como, por ejemplo, el problema de la constitución de la instancia de fundación última). Por otra parte, los tres grupos de textos pueden, también, distinguirse formalmente. La diferencia entre un texto preparado para su publicación (aún con las dificultades de edición de las *Lecciones*) y un manuscrito es muy relevante a la hora de establecer una jerarquía entre las teorías desarrolladas en uno y otro contexto.

Se habla del carácter experimental de los *Manuscritos de Bernau* y la expresión me parece ajustada⁴³¹. Husserl está haciendo los primeros avances en el estudio de una fenomenología genética y eso, según entendemos, se evidencia en la complejidad de sus escritos. En la época de Bernau no es aún explícita la noción de síntesis pasiva, ni, junto con ésta, la distinción entre una síntesis temporal y una síntesis de asociación. Vimos que el esquema que allí se plantea parece superponer, en algunos casos, ambos niveles de síntesis, atribuyendo a la síntesis temporal notas propias de la asociación. Por ejemplo, la definición de la protopresencia como una articulación entre el operar retencional y el protensional puede pensarse como una manera de establecer cómo opera la experiencia pasada en la experiencia total de un sujeto. Esta explicación será reconfigurada en los *Análisis sobre las síntesis pasivas*, donde, a partir de la reducción al presente viviente, la relación con el pasado será pensada en términos de co-implicación: en cada acto está implicada la conciencia

431 L. Niel, *Absoluter Fluss-Urprozess-Urzeitigung*, Würzburg, Köhler & Neumann, 2011, 97. El autor señala allí la poca sistematicidad que presentan los manuscritos y su carácter experimental.

como un todo, entendiendo por éste todo lo retenido y protensionado por un sujeto.

A su vez, creemos que sostener la disolución del presente en la teoría del tiempo husserliana, más allá de la marcada incompatibilidad con los estudios de las *Lecciones*, nos enfrenta al problema de articular *Bernau* con los textos posteriores, especialmente con los *Análisis*. No hay que olvidar que Husserl continúa empleando allí el vocabulario de los primeros estudios y explica el operar de la génesis a partir de la interacción entre síntesis temporal y asociación. De aquí que los conceptos novedosos que ayudan a comprender los fenómenos que quedaron por fuera de las *Lecciones* no sean puramente temporales. Nos referimos con esto, por ejemplo, a las nociones de afección, fuerza afectante y evocación.

III. RECUERDOS FALSOS

1. Rememoración y creencia

Un planteo afín a nuestra propuesta es abordado por Lanei Rodemeyer en su artículo “A return to retention and recollection”⁴³². La autora parte de una constatación empírica: en oportunidades creemos que estábamos recordando cuando, en efecto, no lo estábamos haciendo. Sobre la base de este hecho se pregunta por la posibilidad de que un acto sea incorrecto. Esto es, si los actos noéticos son por definición apodícticos, cómo es posible que haya rememoraciones erróneas⁴³³. En otros términos, cuando percibo un árbol, tengo la certeza de que estoy llevando a cabo un acto de percepción y también cuando recuerdo ese árbol no cabe la duda sobre el estar recordando. En todo caso, de lo que podría dudar sería acerca del objeto intencionado por tal percepción o tal recuerdo. Rodemeyer afirma que, si bien Husserl reconoce este problema en varios textos, las soluciones que

432L. Rodemeyer, “A return to retention and recollection: an analysis of the possible mutual influence of consciousness and its content”, en Lohmar, Dieter y Yamaguchi, Ichiro (Eds.), op cit., 231-249

433 Idem, 231

propone no son concluyentes⁴³⁴. El problema de la apodicticidad de los recuerdos es tratado en paralelo a la cuestión de la percepción. Como también la percepción admite decepciones, en última instancia lo que hay que tener en cuenta es que, en la medida en que el pasado retencional tiene igual legitimidad que el presente impresional y que el presente perceptivo está constituido en base a ambos, el problema del recuerdo falso se equipara al problema de la adecuación de la percepción⁴³⁵. No obstante esto, ni la creencia que tenemos en el origen perceptual de la rememoración, ni la autodonación de una experiencia como rememoración, nos dan certeza respecto a la legitimidad del recuerdo. Así las cosas, la cuestión de los recuerdos falsos sigue abierta.

Frente a esto, la estrategia de la autora consiste en buscar establecer más profundamente cuál es la relación entre la estructura interna de la conciencia temporal (fundamento último de la experiencia del tiempo) y los contenidos por ella intencionados. Realiza, así, una exhaustiva investigación de la noción de creencia (*Belief*) en distintas obras de Husserl, procurando determinar las condiciones de posibilidad del error en la rememoración. Su estudio muestra una complejización del concepto a lo largo de la historia del pensamiento husserliano. Para comenzar toma la definición de *Ideas I* donde “creencia” es una modalidad dóxica, asociada con todo tipo de experiencias relativas a la percepción, que se corresponde, desde un punto de vista noemático, con el “ser” de los objetos. Luego, mientras que del lado noético tenemos modalidades de creencia como la certeza o la duda, del lado noemático nos encontramos con caracteres de ser que ponen al objeto como efectivo o dudoso. El lado noético, señala Rodemeyer, es pasible de ser modificado a voluntad (o sea, puedo tener algo como cierto en un momento y luego como dudoso en el siguiente). Sin embargo, esto no explica qué es lo que motiva tales modificaciones⁴³⁶. ¿Cómo es posible que sea motivada una rememoración cuando no tengo una experiencia perceptiva ligada a ella?

En las *Lecciones* la rememoración aparece relacionada con la creencia. Esto es: se asocia con una

434 Idem, 234

435 Cfr. en Hua X, 294-295 y 311-318; Hua XI, 451-473

436 Idem, 235

creencia ligada al objeto perceptual: la rememoración pone al objeto como existente⁴³⁷ y se distingue, con ello, de la fantasía que es una presentificación no-ponente y no implica ninguna actitud respecto a la existencia de lo fantaseado. Lo que no explica tal distinción es qué es aquello que motiva la creencia. La intención de la autora será, entonces, buscar dicha motivación. Su hipótesis será que ésta puede ser encontrada en relación con los contenidos intencionados⁴³⁸. Entonces, dado que el análisis estructural de los actos no responde la pregunta por la motivación de la creencia, se plantea que la motivación podría estar del lado de los contenidos. Lo que se intenta es caracterizar qué es aquello que hace que creamos que un contenido tal es actual (o efectivo), independientemente de si lo es o no de hecho.

Ahora bien, para un estudio de las motivaciones de los actos hay que situarse en el contexto de la fenomenología genética. Mientras que la fenomenología estática parte del objeto hacia sus condiciones de posibilidad en la inmanencia de la conciencia, el camino genético indaga cómo esas condiciones son el producto de un desarrollo trascendental. Es por esto que, si se intenta dar con la creencia en tanto motivación de un acto, se está preguntando por la génesis de ese acto. Con este objetivo, investiga Rodemeyer los textos relativos a la fantasía (Hua XXIII) y los *Análisis sobre las síntesis pasivas* (Hua XI). En ambas obras encuentra una noción tripartita de creencia. Además de la caracterización noética con su correspondiente correlato noemático, como habíamos visto en *Ideas I*, surge aquí un tercer elemento. Mientras que en Hua XXIII se habla de un “nexo de actualidad”⁴³⁹, en los *Análisis* se remite a un “horizonte creencia”⁴⁴⁰. Junto con la creencia como “conciencia no-modificada” (lado noético de la creencia) y con un objeto cuya actualidad se da (lado noemático de la creencia), en los estudios sobre la fantasía Husserl habla de un nexo de actualidad. La idea es que un objeto se presenta como real sólo si se da en el contexto de un sistema, el cual él mismo como un todo se da como real. Las relaciones que se establecen dentro de este sistema son las que

437 Idem, 235

438 Idem, 236

439 E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstseins, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, Husserliana XXIII, La Haya: Martinus Nijhof, 1895, 559 [De aquí en más Hua XXIII]

440 Hua XI, 266-267

motivan la donación de la actualidad de un objeto y, por tanto, el darse de un objeto como efectivo⁴⁴¹. Esta noción de nexo de actualidad está asociada a la de horizonte de creencia.

El horizonte de creencia tiene la característica de no poder reducirse ni al lado noético, ni al noemático de la conciencia. Es un entorno que subyace a la creencia. Lo interesante de esta caracterización es su vínculo directo con el tema de la rememoración: “el reino entero del recuerdo está fundado, entonces, en este modo de creencia”⁴⁴². Por una parte, toda la experiencia pasada conserva el modo de actualidad que se dio en la percepción. Esto es: si un objeto fue percibido como dudoso, lo recuerdo como dudoso. Por otra parte, la conciencia de pasado mantiene entre sí unos lazos, originados también en la experiencia perceptiva, que permiten determinar si un recuerdo es verdadero o no. Es esta interrelación de lo pasado lo que motiva la creencia de la rememoración⁴⁴³. En este sentido, la creencia no reside simplemente en cómo un recuerdo aparece en sí mismo, sino también en cómo aparece en el contexto de otros recuerdos. En última instancia, lo que haría un recuerdo creíble sería la integración necesaria entre la conciencia y sus experiencias⁴⁴⁴. Se habla de una armonía de la experiencia, según la cual los distintos fenómenos no son entre sí disruptivos. De hecho, las alteraciones de la armonía son las que llevan a reconsiderar la legitimidad de un recuerdo⁴⁴⁵. Si lo recordado no logra encajar completamente en el marco de nuestra experiencia total entonces nos replanteamos si no estaremos “inventando” aquello que creemos recordar. Realizamos una evaluación de nuestro recuerdo, buscando indagar si se articula correctamente con otras experiencias que tenemos como efectivas. Si lo hace, seguimos creyendo en ese recuerdo; si no, decimos que tuvimos un recuerdo falso.

Son las retenciones lejanas las que nos brindan, pasivamente, el marco total de nuestra experiencia de pasado. Nos permiten tanto recordar legítimamente, como relacionarnos con nuestro entorno de una manera más eficaz. En este último sentido, se refiere la autora a recuerdos generales

441 L. Rodemeyer, op. cit., 237

442 Idem, 239

443 Idem, 240

444 Idem, 240

445 Idem, 242

(“*general*” memories)⁴⁴⁶ para caracterizar la retención en su función de posibilitar la existencia de habitualidades y tipos empíricos. En definitiva, mientras que, por una parte, las retenciones sostienen todo nuestro sistema de pasado; son, por otra, la base en el presente de un vivir con creencia o no-creencia. Según esto, duda Rodemeyer de la validez de las metáforas de la oscuridad, el sueño o la muerte para comprender nuestra relación con el pasado:

“mientras que Husserl argumenta que los horizontes 'externos' y los niveles de recuerdo son 'oscuros', [están] dormidos o incluso muertos, parece que estas áreas están mucho más vivas y sostienen horizontes esenciales y contextos de toda situación presente-aún si no somos en el presente conscientes de esta actividad”⁴⁴⁷.

En este sentido, lo que se pregunta la autora es cómo podemos decir que nuestro pasado está dormido, si está operando, en efecto, en la conformación de nuestra experiencia presente.

2. La relación tiempo-asociación

Si bien ya señalamos que el trabajo de Rodemeyer estaba relacionado con el tema que buscamos estudiar aquí, no explicitamos aún en qué consiste esa relación. En primer lugar, parte de un problema semejante, al menos formalmente, a aquellos que nos interesan a nosotros. Una situación de hecho (el recuerdo falso) no puede ser explicada, en primera instancia, según el esquema temprano de la temporalidad husserliana. Lo mismo ocurre con otros problemas pertenecientes a la fenomenología del recuerdo y a la cuestión del tiempo del mundo. En segundo lugar, y a diferencia de la lectura de Micali que planteaba un operar diferenciado de la conciencia absoluta según distinto tipo de experiencias, no se busca aquí modificar la estructura planteada en las *Lecciones*, sino complementar dicha estructura con otro tipo de análisis, específicamente con estudios relativos al

446 Idem, 233 [La cursiva es de la autora]

447 Idem, 247

contenido. A través de la noción de creencia, y de su complejización en los conceptos de nexo de actualidad y horizonte de creencia, se muestra cómo operaciones pasivas que sintetizan contenidos se encuentran presentes en toda nuestra experiencia. Si bien no hay en el texto de Rodemeyer, y esto podría ser considerado una falencia, ni una explicitación, ni una explicación, del operar conjunto de las síntesis temporales y las síntesis de asociación, se asume, de todos modos, la necesidad de una relación entre ambos factores para poder dar cuenta del fenómeno del recuerdo falso. En este sentido, también, su trabajo se acerca a nuestra investigación. Como ya adelantamos nuestra manera de enmarcar el problema propuesto consistirá en una complementación entre los dos tipos de síntesis recién mencionados.

Por último, algo que nos parece interesante destacar es la meramente esbozada crítica a las metáforas de la oscuridad, del sueño y de la muerte. Si bien no hace al objetivo de este trabajo un desarrollo profundo de estas metáforas, nos parece que el señalamiento hecho por Rodemeyer merece, al menos, ser pensado. Es decir, la magnitud de la implicancia que tiene la experiencia retenida en la vida presente es difícil de comprender si concebimos el pasado sólo como un ámbito de pérdida de vivacidad (sentido que tienen las metáforas referidas). Así, la imagen con la que lo representemos debería dar cuenta de toda su potencia productiva en el presente. Más allá de esto, el señalamiento se vuelve obligado, toda vez que el autor que trataremos en el apartado siguiente se dedica explícitamente al desarrollo de esas metáforas.

IV. EL SUEÑO SIN SUEÑOS

1. La metáfora del sueño

¿Es posible una fenomenología del sueño? ¿Cómo se estudia un fenómeno que parece implicar la total falta de conciencia subjetiva? Si bien en la obra husserliana publicada no se trata

explícitamente este tema, Nicolás de Warren propone reconstruirlo a través de dos caminos. El primero, en el que recoge y analiza el empleo metafórico de las nociones de sueño y vigilia, en el contexto de la explicación de la conciencia retencional, y el segundo, a través de una referencia al sueño en el manuscrito D-14. La tesis de de Warren es que la comprensión del sueño como metáfora sirve para dar cuenta del fenómeno del sueño. Esto es, en esa interpretación de la conciencia en términos de sueño y vigilia encontraremos la llave que nos permitirá dar con la posibilidad de una fenomenología del sueño. Es importante destacar que el fenómeno que se buscará establecer es aquel del sueño sin sueños (*traumlose Schlaf*), el sueño como una noche oscura⁴⁴⁸.

La utilización del sueño como metáfora aparece ligada a los estudios husserlianos sobre la conciencia temporal. Las *Lecciones* se centran en el fenómeno de la aprehensión de un objeto temporal (una melodía), que es explicado a partir del operar de la estructura triple de la conciencia (retención-protosimpresión-protención). Sin embargo la investigación va más allá de este tema y considera, en pasos sucesivos, la temporalidad propia de los actos, el carácter de la conciencia como tal y la doble intencionalidad de la retención. La figura del sueño aparece en relación a este último punto.

La retención apunta en dos direcciones. Por una parte, se dirige hacia “lo otro de la conciencia” (intencionalidad transversal), hacia los contenidos por ella intencionados, y, por otra, se intenciona a sí misma (intencionalidad longitudinal). Esta doble intencionalidad de la retención permite que toda la historia del sujeto esté presente en cada presentación originaria (protosimpresión). Según esto, de Warren afirma que la función esencial de la conciencia retencional consiste en transformar la donación originaria de la presencia en una ausencia, también originaria, implicada, a su vez, en el

⁴⁴⁸ En un artículo posterior de Warren analiza en qué consiste una fenomenología de los sueños, más allá del *traumlose Schlaf*. Considera la conciencia prereflexiva como condición de posibilidad para que el soñar pueda ser considerado una experiencia y se concentra, para ello, en las diferencias entre soñar e imaginar. Se refiere a la *Ichspaltung* que opera tanto en el yo de la imaginación como en el del soñar y afirma que “en ambas instancias, la conciencia ha producido, o inducido, dentro de sí una cuasi percepción-una semblanza de sí mismo, de su propia actividad perceptual. Sin embargo (...), mientras que tanto el objeto imaginario como su correlativo acto de ver (cuasi-percepción) está dado de manera neutralizada (...), en el caso de los sueños podemos hablar de una estructura de *cuasi-creencia* (*cuasi-Belief*). Este tipo de creencia adjudicada a los sueños está en relación con que el comportamiento del sujeto durante el sueño está movido por intereses. Ver N. de Warren, “The Third Life of subjectivity: Towards a Phenomenology of Dreaming”, en R. Breuer y U. Melle (Eds.), *Life, Subjectivity & Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet*, Dordrecht, Springer, 2012 457-479

presente. La idea es que cada experiencia, que fue presente, es mantenida por la conciencia de modo retencional y, en su no-presencia, actúa sobre lo que se da en el presente. Esta característica de la no-presencia o ausencia de la retención es explicada en términos de una *despresentificación* de lo protoimpresionado: la pérdida de su presencia y su respectiva modificación en retención. Cada protoimpresión se modifica en retención y este proceso se da continuamente, de modo que retenciones nuevas se integran todo el tiempo al conjunto de retenciones pasadas. Todo el conjunto retencional se desplaza hacia el pasado, quedando las retenciones más antiguas más lejos del ahora actual. Este proceso de despresentificación, este alejamiento de las retenciones respecto del ahora, es descrito por Husserl como un “hundirse” pero, también, como un “quedarse dormido”.

Aparece, entonces aquí, la señalada metáfora para referirse a un proceso de la conciencia en el cual es posible observar una cierta gradualidad. Las retenciones no se hunden en el pasado todas a la vez, sino que se van hundiendo paulatinamente, a medida que se distancian del ahora. Las retenciones más lejanas (las que intencionan protoimpresiones que se dieron antes) se encuentran más hundidas que aquellas que remiten a un pasado reciente. La gradualidad del proceso va desde el “quedarse dormido” del pasado no tan lejano, hasta el “estar dormido” del pasado muy lejano. De Warren trae la distinción entre retenciones cercanas y lejanas para ahondar en la descripción de este proceso. Mientras que las retenciones cercanas operan en el presente viviente, constituyendo la objetividad al mantener presente la experiencia recién dada; las retenciones lejanas se encargan tanto de la auto como de la hétero-constitución, a través de la doble intencionalidad de la retención. Por una parte, la esfera de las retenciones cercanas puede pensarse como un quedarse dormido (o mejor, un ir-quedándose-dormido), en la medida en que está todavía en relación directa con el presente, pero va tomando distancia de él. Por otra parte, el ámbito de las retenciones lejanas se caracteriza como la esfera durmiente, al no tener una influencia *explícita* en el presente⁴⁴⁹. Por último, también la presentación originaria se puede concebir en el marco de esta metáfora, pensada como una

449 Podríamos remitir aquí a los dos tipos de procesos de modificación que hemos encontrado en los *Manuscritos de Bernau*. Ver, por ejemplo, la diferencia entre *abklingen* y *verklungen* en el Capítulo 6

instancia de vigilia. Según esto, la metáfora del sueño serviría para realizar una caracterización total de la conciencia.

Ahora bien, en esta metáfora está implicada la noción de afectividad. Cuando hablamos del hundimiento de las retenciones, no nos referimos sólo a un alejamiento, sino también a una pérdida de intensidad. A medida que se hunden en el pasado las retenciones afectan al yo cada vez más débilmente; diríamos, su fuerza afectante es menor. En este sentido, la despresentificación es, en principio, un proceso de pérdida de intuitividad. En efecto, que algo deje de ser presente, significa que no se da más a la intuición. Pero, luego, se transforma en un proceso de pérdida de fuerza afectante. Aquello que se volvió ausencia, tiene una influencia cada vez menor en el ámbito de la presencia; i. e.: atrae más débilmente la atención del yo. Junto con esto, De Warren afirma que: “el progresivo vaciamiento de plenitud intuitiva del contenido intencional va de la mano de un progresivo vaciamiento de la autodonación de la conciencia para sí misma”⁴⁵⁰. Habla de un “auto-olvido esencial” en la auto-constitución de la conciencia: al constituirse, la conciencia se olvida de sí. Decíamos que las retenciones poseen cada vez menos fuerza afectante, desde un punto de vista, esto significa que pierden eficacia, dado que no captan la atención del yo. Con todo, desde otro punto de vista, su eficacia esta expresada en un operar silencioso. El olvido al que se refiere de Warren es una manera de describir el rol constitutivo que tienen las retenciones lejanas en el presente viviente. Cuando la atención del yo está dirigida hacia lo dado impresionalmente, las retenciones lejanas constituyen implícitamente eso dado como experiencia. Que lo retenido permanezca olvidado, permite, al parecer, que el pasado pueda participar en el presente: “mi pasado se vuelve así mi historia encarnada”, señala de Warren⁴⁵¹.

En este sentido, el pasado es caracterizado no sólo como un lugar al que puedo volver, sino también como la base desde la cual enfrento el futuro. Según esto, las retenciones lejanas fundamentan dos operaciones de la conciencia. Por un lado, posibilitan la asociación originaria en el presente

450 N. de Warren, “The Inner Night: Towards a Phenomenology of (Dreamless) Sleep”, en D. Lohmar e I. Yamaguchi (Eds.), op cit., 81

451 Idem, 282

viviente. Esto es: el conocimiento tácito de aquello ya vivido que es necesario para resolver situaciones actuales. Por otro lado, representan la condición de posibilidad de la rememoración. Para que algo sea recordado debe antes haber sido retenido y conservado por la conciencia. Así, la rememoración es caracterizada como el “despertar” de una experiencia pasada, donde despiertan tanto el acto como su objeto. La conciencia que “despierta” un recuerdo es, ella misma, una conciencia despierta. Independientemente del modo de la atención (i. e.: más allá de si intenciona activamente un objeto, o de si se dirige hacia algo diferente de sí o hacia sí misma), la conciencia despierta se caracteriza como un “vivir hacia”. La vigilia se entiende, entonces, como la apertura de la conciencia en tanto tal. Ella es, tanto conciencia del pasaje del tiempo de ahora en ahora, como, intrínsecamente, autoconciencia.

Hasta aquí reconstruimos la lectura que realiza de Warren del sueño como metáfora principal (*master metaphor*) de la conciencia. En primer lugar, en relación con la conciencia retencional y su progresivo hundimiento, entendido como una gradualidad que comienza con un “quedarse dormido” y acaba en un “estar dormidos”. Señalamos como, para el autor, este “dormirse” del pasado es condición necesaria para que opere en el presente. En segundo lugar, se establece una correlación entre la figura del sueño y distintas instancias de la conciencia temporal. Mientras que las retenciones (cerca y lejanas) comprenden la gradualidad del dormirse, la protoimpresión es representada como un completo “estar despierto”. Recordemos que para comprender cabalmente esta comparación era necesario introducir la noción de afección. Esto es, si el primer paso de la metáfora (el de la conciencia retencional) podía entenderse puramente en términos de un distanciamiento temporal, el segundo se engloba en el marco de un estudio de la asociación. Finalmente la metáfora es extendida a toda la vida de la conciencia y, en este último sentido, la conciencia como un todo se considera en vigilia. Esta vigilia de la conciencia abarca todas las operaciones, activas y pasivas, y, por tanto, comprende en sí niveles del dormir (i. e.: tanto retenciones cercanas, como lejanas). Ahora bien, establecido el sentido y los niveles de la metáfora

del sueño, de Warren aborda las menciones explícitas sobre este fenómeno realizadas por Husserl

2. Pasividad y sueño

El autor señala que no se encuentran reflexiones acerca de la problemática del sueño en los estudios husserlianos sobre la temporalidad. Pero que, sin embargo, a partir de los años '30, a medida que se amplía el contexto de investigación de la conciencia del tiempo, Husserl reconoce la necesidad de abordar este fenómeno. En primer lugar, se indica que la ampliación de los estudios se realiza sobre la base de la distinción entre el yo y la *hyle*. En los *Análisis* se aborda el problema de la constitución de las formaciones de unidad pre-objetivas. Esto es, previamente a que el sujeto intencione efectivamente un objeto, tienen lugar operaciones que dan unidad al material sensible (*hyle*). Estas unidades se distinguen entre sí, en una lucha por captar la atención del yo. Llamamos fuerza afectante a la intensidad que posee una unidad. Es dicha fuerza lo que “despierta” el interés del yo. El establecimiento de las distintas modalidades de relación entre el yo y la *hyle* será lo que guíe, entonces, los estudios posteriores de la temporalidad.

En segundo lugar, afirma de Warren, el fenómeno del sueño, en sentido propio, es abordado por Husserl en el marco de una reflexión de la vida de la conciencia como un todo. De un estudio “de la conciencia como una vida, en su corriente temporal auto-constituyente, la cual es constituida a través de la alternancia de períodos de sueño y vigilia, de noche y día”. En esta cita husserliana se destaca el carácter unitario de la conciencia: el sueño es parte de la conciencia. Ésta se concibe como una cadena cuyos eslabones pueden ser reconocidos activamente. Esto es, aún las etapas de la vida de la conciencia que se dan de manera puramente pasiva pueden ser recordadas.

En este marco, se analiza el fenómeno propuesto. El sueño se caracteriza como una interrupción o suspensión de la conciencia temporal, durante la cual no soy consciente ni de los eventos en el tiempo, ni de mí mismo como sujeto experienciante. Se constituye una diferencia temporal -un

intervalo en mi cadena de conciencia- que no puede ser experienciada: hubo un pasado que experiencié activamente, luego el sueño y, finalmente, un futuro que volveré a experimentar. Esta discontinuidad que introduce el sueño en el seno de la conciencia temporal debe ser pensada como una modificación de la temporalidad, en la medida en que la interrupción que acontece no modifica totalmente el operar de la conciencia. Tenemos el despertar como un índice de que esto no ocurre: volvemos del mundo de los sueños y poseemos la misma historia subjetiva, desplazada ahora en el tiempo del mundo las horas correspondientes al tiempo que hemos dormido. Entonces: ¿Qué tipo de modificación de la temporalidad entraña el sueño? Como decíamos, los estudios de la asociación y de la afección ayudarán a resolver esta pregunta.

Si la afección tiene un vínculo con las relaciones que se establecen entre el yo y la *hyle*, ella debe poder ser descripta desde ambos lados. Así, al distinguir entre el interés del yo y la fuerza afectante nos estamos refiriendo a los dos aspectos involucrados en el proceso de la afección. En la vigilia encontramos un ego completamente activo y, correlativamente, una fuerza afectante que lo empuja y “despierta”. Frente a esto, en el sueño hay una ausencia total de fuerza, nada motiva la actividad del yo, nada “despierta” su atención. Dice de Warren: “dormir es ser-afectado, pero sin fuerza”, y también: “En el sueño, la conciencia se ha aislado, o inmunizado, ella misma, no de las afecciones *per se*, sino de la *fuerza* de las afecciones. De esa manera, el yo tiene una 'distancia' (*Abständigkeit*) con las sensaciones hyléticas y, así, una distancia con el mundo”⁴⁵². La tesis del autor apunta aquí a que lo que se suspende en el sueño es sólo lo relativo al yo, el mundo sigue igual mientras el sujeto duerme. Ahora bien: ¿qué le permite al yo volver a integrarse correctamente al mundo cuando despierta? ¿Qué posibilita que salve la discontinuidad que provoca el sueño?

En el manuscrito D-14 Husserl se refiere a una temporalización no-despierta carente de fuerza (*kraftlose unwache Zeitigung*, D-14/12b). Es una temporalización que es independiente de todo lo que motiva la atención del yo; que no depende de la conciencia despierta, sino que es anterior a toda distinción entre vigilia y sueño. Afirma de Warren que: “la auto-abstención de sí de la conciencia

452 Idem, 289

[durante el sueño] ... es ella misma constituida en la conciencia absoluta del tiempo”⁴⁵³. Según esto, la temporalización no-despierta, si bien es carente de fuerza, no es en absoluto carente de conciencia. Esta conciencia que permanece durante la carencia de yo (*Ichlosigkeit*) en el sueño es, justamente, aquello que posibilita que el yo al despertar vuelva a encontrarse, a sí mismo y a su relación con el mundo. En este contexto, dice el autor, opera una intencionalidad acéfala (*headless intentionality*)⁴⁵⁴, que está privada de todo “origen estabilizante” en la presentación originaria⁴⁵⁵.

En la afección se pueden encontrar los dos lados de la correlación intencional en la fuerza afectante y el interés del yo. La misma relación puede determinarse en el sueño. Por un lado, se da la carencia total de fuerza afectante. Por otro, se ubica el desinterés de la conciencia por sí misma. En el sueño el yo deja de lado sus propios intereses, considerados ahora desde un punto de vista práctico. Todo lo que hasta ese momento le resultaba importante para su vida queda ahora, temporariamente, de lado. En términos de de Warren: “me permito a mí mismo volverme inerte”⁴⁵⁶, sabiendo, no obstante, que esta condición a la que me someto es totalmente reversible. La temporalidad que permanece durante el sueño, la temporalidad no-despierta (*die unwache Zeitigung*), siempre está ahí posibilitando dicha reversibilidad.

3. La solución de de Warren

El análisis de de Warren es relevante para nosotros tanto en su problema, como en su modo de solución. El fenómeno del sueño es un tema que queda por fuera del estudio de la conciencia del tiempo de las *Lecciones*. Parece, a su vez, no poder ser explicado según el esquema planteado por Husserl en esos textos. Pese a esto, de Warren busca resolverlo dentro del marco de la fenomenología del tiempo. Propone, entonces, una complementación entre los estudios de la

453 Idem, 290

454 La idea de una intencionalidad acéfala es trabajada con profundidad por de Warren en su libro *The Promise of Time*.

455 Cfr. Idem, 291

456 Idem, 291

temporalidad y aquellos de la síntesis pasivas. Si bien este modelo de resolución no está explicitado, su investigación, en efecto, parte de las *Lecciones* y se profundiza en los *Análisis*. De hecho, podríamos decir, considera que las nociones de asociación, afección y fuerza afectante se desarrollan en el contexto de una ampliación del ámbito de injerencia de la conciencia temporal. Si bien no coincidimos completamente con esta lectura -dado que entendemos que los *Análisis* tratan un tema (la síntesis de asociación) que está estrechamente relacionado con la síntesis temporal, pero que no se subsume a éste- nos parece importante destacar esta propuesta en términos de complementación.

Otro punto a resaltar, es el modo positivo en que de Warren califica el fenómeno del sueño como metáfora de la conciencia. Habíamos visto que Rodemeyer consideraba que las metáforas en torno al operar del pasado en el presente no eran del todo ajustadas. Si bien no se dedicaba puntualmente a criticarlas, su punto era que las figuras utilizadas no daban cuenta de la función constante que ejercía el pasado en el presente. Esto es: si mis conocimientos adquiridos están dormidos (olvidados o, aún, muertos): cómo es que actúan en el presente. La misma metáfora es abordada por de Warren, atribuyéndoles, sin embargo, un valor explicativo. Este autor habla de despresentificación y de olvido esencial para referirse al proceso de retención de lo vivido. Su idea es que para que el pasado pueda operar eficazmente en el presente (por ejemplo: en la forma de conocimiento tácito de alguna actividad) debe antes ser olvidado. Pero: ¿qué significa este olvido esencial? Sin duda atañe al tema de la retención. Evidentemente, para que el pasado tenga una función debe ser retenido y la retención implica, sí o sí, un oscurecimiento, un olvido. En este sentido, la despresentificación entrañaría un olvido esencial, en la medida en que el hundimiento retencional sería condición de posibilidad de la función del pasado en el presente. Podríamos pensar que el modo de comprender la metáfora del sueño para dar cuenta del rol del pasado serviría para enfatizar el carácter pasivo que tiene el pasado retenido en el presente. Si bien es indudable que contamos con conocimientos adquiridos de nuestra experiencia ya vivida, también es cierto que ese conocimiento es utilizado

implícitamente. La metáfora del sueño apuntaría a destacar el tipo de existencia de esto implícito.

V. PROPUESTA

Como señalamos al comenzar este Capítulo, el esquema planteado por Husserl en las *Lecciones* parece implicar que un sujeto se olvida, en todos los casos, primero de lo que le pasó con mayor anterioridad y, luego, de lo que vivió después. Así las cosas, nuestro pasado más lejano debería ser menos accesible que aquello que nos ocurrió hace menos tiempo. Si bien esta afirmación resulta, en principio, de sentido común, en la medida en que podemos aceptar rápidamente que nuestra infancia está más lejos en el tiempo que nuestra adolescencia, hay, de hecho, muchas experiencias que la contradicen. Dimos como ejemplo la posibilidad de recordar sin problemas una situación vivida en unas vacaciones cuando teníamos seis años y la dificultad incuestionable de acordarnos de aquello que cenamos el jueves pasado. Si nuestra lectura fuera correcta, este tipo de ejemplos mostraría una deficiencia en el planteo de las *Lecciones*. Frente a esto, nuestra intención consiste en buscarle una solución por medio de una complementación con los análisis sobre la asociación; dado que, para Husserl, como sostiene en los *Análisis*: “...la fenomenología de la asociación es, por así decirlo, una continuación más elevada de la teoría de la constitución originaria del tiempo”⁴⁵⁷. En ella se abordarán aquellos fenómenos que impliquen una relación con los contenidos intencionados por la conciencia. Esto es: si la fenomenología del tiempo en las *Lecciones* era un estudio puramente formal de la conciencia del tiempo, la indagación acerca de las síntesis de asociación buscará explicitar el rol que puede desempeñar la materialidad. En este sentido, dará cuenta de la constitución de la materia (en términos de conformación de unidades hyléticas) y de las leyes que operan en la relación entre lo material y lo formal. Que sea una “continuación más elevada” de la síntesis temporal, implica que la presupone: es una síntesis que se articula *sobre* la síntesis realizada por la conciencia del tiempo. En este contexto, nuestra idea es que la posibilidad de explicar el

457 Hua XI, 119

fenómeno propuesto puede darse a través de la determinación de la relación entre la síntesis temporal y la síntesis de asociación. En este sentido, lo desarrollado por Husserl en las *Lecciones* seguiría en pié, dado que se trataría de un nivel de síntesis más general.

Ahora bien, el problema de la homogeneidad modificación retencional opera como punto de inicio de una serie de cuestiones en torno al recuerdo que quedan abiertas en el marco de los textos tempranos sobre el tiempo. Junto con esto, surgen el tema de la motivación de las rememoraciones, el recuerdo de la infancia temprana y, en particular, el olvido de la primera experiencia. En última instancia, estos temas conducen, como ya lo hemos anticipado, a una fenomenología del inconsciente. En el capítulo siguiente nos abocaremos, por tanto, a dar cuenta de estos fenómenos. Nuestra estrategia procurará complementar los estudios sobre el tiempo con aquellos análisis que denominamos, en términos generales, propios de la asociación. Posteriormente, llevaremos a cabo el abordaje de otro fenómeno que no ha sido descrito en toda su magnitud por la fenomenología estática. No referimos al tiempo del mundo, que, si bien había sido dejado de lado por Husserl al comenzar las *Lecciones*, fue tratado luego en reiteradas oportunidades. En este caso, la tarea de complementación de la primera descripción no se dirigirá tanto a los textos de los *Análisis*, sino que hurgará en otros rincones de la fenomenología genética.

CAPÍTULO 9: EN TORNO AL RECUERDO

I. LA RELACIÓN PRESENTE-PASADO

1. Acerca de la modificación retencional

Comenzaremos por desarrollar brevemente el esquema de las *Lecciones*; en especial, lo que respecta a la rigidez de la modificación retencional. Tomemos la constitución de un objeto temporal inmanente. Éste se constituye en la inmanencia de la conciencia a través de una multiplicidad de fenómenos decursivos; i. e.: de vivencias que, en tanto tales, se caracterizan por estar en constante sucesión. Los fenómenos decursivos integran un flujo, inalterable en su forma. O sea, hay un flujo constante y sucesivo de vivencias en el cual se constituye un objeto temporal. El proceso de constitución tiene siempre un punto de inicio, un ahora en el cual el objeto comienza a ser. A ese ahora inicial le sucede uno nuevo, entonces el ahora inicial es un ahora modificado. Las modificaciones se dan de modo continuado durante todo el transcurso del objeto: desde el ahora inicial, por los ahora sucesivos modificados y hasta el ahora actual. Afirma Husserl que: “al comparecer siempre un nuevo ahora, el ahora anterior muda a pasado, y la entera continuidad decursiva de pasados precedentes «cae» de manera uniforme en la hondura del pasado”⁴⁵⁸. Este caer refiere a la modificación que le ocurre a todas las fases que constituyen la duración de un objeto. Los ahora antiguos se modifican y *van cayendo* “en la hondura de pasado”. Que el proceso de caída sea uniforme significa que las fases más pasadas estarán más hundidas que las fases más próximas al ahora actual. Hay una uniformidad del hundimiento en el pasado, la caída es progresiva, por eso decimos que las fases pasadas *van cayendo*.

Cuando finaliza la duración del objeto todas las fases son modificaciones de ahora, no hay un darse actual, sino pasado: “Comienza entonces la serie de modos decursivos que ya no tienen ningún

458 Hua X, 28 (51)

ahora -ninguno de esta duración-; la duración ya no es actual sino pasada, y en constante hundimiento a una mayor hondura de pasado”⁴⁵⁹. En este momento todo el trecho de fases que constituyen ese objeto temporal están en el pasado y desplazándose en él cada vez más lejos de la actualidad. Esta distancia cada vez mayor es la consecuencia de la “producción” continua de nuevos ahora, que intencionarán, en este caso, otros objetos. Como sabemos, se llama protoimpresión a la fase ahora de la conciencia y retención a la fase modificada (a la fase de “pasado”). Entonces, cada ahora sufre la ley de la modificación: “muda en retención de retención, y ello de manera incesante”⁴⁶⁰. Husserl propone que este carácter ininterrumpido de la modificación, entendido en términos de caída, puede concluir en una desaparición, “pues de la mano de la modificación corre un debilitamiento progresivo que acaba en la inadvertencia”⁴⁶¹. Pero: ¿Qué es lo que se debilita?

La retención es un modo de la conciencia. No es el sonido sentido, sino una modificación intencional del sentir del sonido. Retenidos se conservan tanto un aspecto noético como uno noemático, sin implicar esto, no obstante, que se mantenga en sí mismo un contenido. No hay contenidos de pasado, contenidos retencionales (o fantasmas), lo que hay en la retención es un momento de sonido. Dicho momento no debe, tampoco, ser entendido como una imagen, o algún otro tipo de representación del momento impresional. La retención es, al igual que la protoimpresión, un darse originario, pero, en este caso, un *darse originario de pasado*. Es el modo según el cual el pasado se da originariamente, el modo según el cual *intuimos el pasado*. La retención se define, por tanto, como una modificación intencional de la presentación originaria, que se concibe como una intuición de pasado. En este sentido, si bien la modificación retencional en términos de debilitamiento puede conducir a pensar en una sensación que se va hundiendo, lo correcto es afirmar que lo que decae es un fenómeno de la conciencia: la retención del sentir el sonido.

La homogeneidad del proceso retencional consiste en la constancia en el hundimiento hacia el

459 Hua X, 28-29 (51)

460 Hua X, 29 (51)

461 Hua X, 31 (53)

pasado. En la medida en que atañe a todas las fases de la conciencia de igual modo, este proceso es rígido. Junto a esta caracterización que piensa el tiempo en términos de distancias, desplazamientos y hundimientos, surge otra nota: el debilitamiento. La modificación retencional entraña una pérdida de distinción, por eso las retenciones terminan por desaparecer. Husserl hablará más adelante de un todo de pasado indistinto y contraído, que describirá, como vimos en el capítulo anterior en los análisis de de Warren y de Rodemeyer, a través de metáforas como la del sueño, la noche oscura, o la muerte. Estas descripciones tienen lugar en el marco de los estudios sobre la asociación, sin embargo en un apéndice de las *Lecciones* se preanuncian algunos temas relativos a este cuestión. Encontramos allí la noción de intensidad para pensar la transformación que ocurre durante el proceso de modificación retencional. No se dice que la intención se aleja, sino que “decae” (*abkling*⁴⁶²). La modificación continua de las retenciones se piensa como un cambio de intensidad, de incremento de modificación. En este sentido, la transición entre la fases de la conciencia “está mediada «cualitativamente» y a la vez temporalmente”⁴⁶³. Esta idea de lo intenso, o de lo cualitativo en general, puede ser un indicio que anticipe lo que será desarrollado en los *Análisis* en términos de afección.

En esos textos recurre Husserl también, aunque en otro sentido, a la noción de intensidad. Con la modificación de la protoimpresión en retención se produce una pérdida de intensidad. Si la protoimpresión es la fuente de intensidad, la intensidad de las retenciones más distantes tenderá a cero. Esta noción de intensidad está vinculada al concepto de fuerza afectante. Ya nos referimos a esto y al rol que cumplía en la modificación retencional. Básicamente, lo que se sostiene es que, con la distancia al ahora actual, las retenciones van perdiendo capacidad de afectar, de captar la atención del yo. El debilitamiento progresivo de las retenciones tiene, así, como consecuencia una pérdida de la capacidad de captar la atención. Este proceso, si bien tiene un final pensable, donde la fuerza afectante es igual a cero, no es, según Husserl, irreversible. Todo aquello que se dio a la conciencia

462 Se pierde en la traducción castellano el sentido de *abklingen* que remite a un desvanecimiento auditivo, asociado al ejemplo de escuchar una melodía que recorre las *Lecciones*.

463 Hua X, 101 (121)

tiene, por principio, la capacidad de ser recordado.

La modificación retencional pensada, ahora, en términos afectantes consiste también en un proceso homogéneo. A mayor distancia del ahora, menos capacidad de afectar tiene lo pasado. Entonces: ¿cómo explicamos las discontinuidades en nuestra relación con el pasado? Evidentemente, no lo haremos a partir de la modificación retencional, ya que, tanto en términos puramente temporales, como en clave asociativa, supone un procedimiento rígido. Pero, sí será posible interpretarla en el marco de una fenomenología de la asociación. Sobre el esquema rígido de las *Lecciones* ejerce su capacidad la síntesis de asociación. En el presente, la protoasociación opera en la conformación de unidades pre-objetivas. Esto es, sintetiza el material hylético y constituye las unidades que serán condición de posibilidad de la objetividad. En el horizonte de pasado, la evocación despierta experiencias pasadas retenidas, en relación con lo dado en el presente. Por último, en el horizonte de futuro, se predelinea la experiencia por venir, a partir de lo sido. Según esto, si buscamos explicitar qué posibilita nuestra relación con el pasado, debemos comprender cómo opera la evocación. Y así el tema se transforma en una fenomenología de las motivaciones pasivas de la rememoración.

2. La fundamentación pasiva de la rememoración

Un recuerdo puede, o bien emerger, o bien ser producido voluntariamente⁴⁶⁴. Creemos que en ambos casos puede encontrarse una motivación para la rememoración que es pasiva. Porque entendemos que preguntar cómo puedo recordar en última instancia es lo mismo que preguntar cómo recupera su capacidad afectante lo retenido, interpretaremos las posibilidades de la rememoración a la luz de la síntesis de la evocación como aquello que traza el puente desde el presente hacia el pasado. Nuestra respuesta explica, por una parte, qué ocurre con la fuerza afectante al alejarse del ahora en que se produjo la impresión, es decir, cómo se mantiene en tanto capacidad que puede volver a

464 Hua XI, 372

afectar, y, por otra, cómo recobra su fuerza.

La rememoración es una síntesis activa según la cual el sujeto se vuelve hacia su pasado y lo hace presente. Entre los parágrafos 19 y 27 de las *Lecciones* se caracterizar la rememoración en oposición con la percepción, la retención, la mera-fantasía y la expectativa. En primer lugar, tanto rememoración, como mera-fantasía y expectativa son modos derivados de la conciencia. Más allá de esto, en contraposición con la rememoración, por una parte, la reproducción de la mera-fantasía es no-ponente y, por otra, el cumplimiento de la expectativa conduce al futuro. En segundo lugar, la percepción y la retención son modos originarios de darse el tiempo: la percepción *da* el presente y la retención “intuye”⁴⁶⁵ el pasado. Así, la rememoración se presenta como una modificación de estas dos formas de la intencionalidad. Por un lado, comparte con la percepción todas sus formas constitutivas: todo recuerdo posee un ahora como punto privilegiado y se extiende según un continuo que posee duración. A la vez, se distingue de ella por no dar el objeto en “carne y hueso”. Lo que se rememora tiene la forma de un “darse de nuevo”: “la percepción desplegándose ‘por así decir’ una vez más”⁴⁶⁶. Por otro lado, la rememoración se opone a la retención por su carácter activo: “el re-presentar es cosa de la libertad, es un libre recorrer”⁴⁶⁷.

Sin embargo, siendo la conciencia retencional la conciencia de pasado más originaria, si llamamos también conciencia de pasado a la rememoración, debe existir una relación esencial entre éstas dos operaciones. Esto es, todos los procesos que se producen a nivel retencional deben tener su equivalente en la rememoración. En ésta debe operar, o debe ser capaz de recibir, una síntesis que establezca una identificación con el nivel fundante de la conciencia. Husserl sostiene que en la repetición de lo recordado se experimenta un “cubrimiento identificador” de los aspectos de los distintos recuerdos que da origen a la posibilidad de establecer un tiempo objetivo⁴⁶⁸. Entonces, puesto que la repetibilidad es ley de esencia de todo recuerdo, este proceso es el índice de esta

465 Hua X, 34 (56)

466 Hua XI, 371

467 Hua X, 48 (69)

468 Hua X, 50 (71)

relación intrínseca entre estos dos niveles de la conciencia⁴⁶⁹.

A su vez, es posible distinguir entre una rememoración inmediata intuitiva y una rememoración mediata inintuitiva. Si bien en las *Lecciones* Husserl realiza esta distinción⁴⁷⁰, no se dedica a explicitar las condiciones de la rememoración mediata inintuitiva. Mientras que la primera supone la presentificación de alguna parte o aspecto del propio curso de vivencias. La segunda tendría su origen, en sentido amplio, en la experiencia de otro y no se consume, por lo tanto, plenificando el propio curso. Estaría en relación, por ejemplo, con las etapas tempranas de la vida del sujeto que éste conoce por las narraciones de sus familiares. Según esto podría pensarse que funciona dándole unidad a la vida de la subjetividad concreta. En la sección siguiente investigaremos cuáles son las posibilidades para su presentificación y en qué se funda su validez.

Siguiendo ahora con las rememoraciones inmediatas intuitivas, complementaremos la exégesis de las *Lecciones* con la de los *Análisis*. Allí Husserl hace referencia a “grados de claridad en la reproducción”⁴⁷¹. Sostiene que toda reproducción está cubierta por un velo, tiene en cierto modo un oscurecimiento, que se distingue de aquel que es posible en la percepción. En este sentido, la rememoración puede caracterizarse a partir de la gradualidad con respecto a la claridad de lo recordado. Entonces, como la claridad está en relación directa con la distancia al presente viviente, fuente de lo intuitivo, podemos distinguir entre una rememoración cercana y una rememoración lejana. La primera presentifica un objeto o un aspecto de un objeto que, si bien no se da a la percepción, se encuentra aún en contacto con lo intuitivo. En la medida en que la retención cercana es aquello que funciona manteniendo las fases recién sidas en contacto con el presente, permitiendo así la duración del objeto, la rememoración cercana se puede definir como la presentificación de lo mantenido por esta retención. Con todo, además de aplicarse a este nivel, la rememoración puede plenificar un trecho del curso de conciencia que no esté de ningún modo dado a la intuición. La rememoración lejana se dirige hacia las fases pasadas de la conciencia conservadas por las

469 Hua X, 43 (65)

470 Hua X, 60 (80)

471 Hua X, 49 (70)

retenciones y sujetas al proceso de modificación retencional. En tanto este proceso conlleva una gradual pérdida de claridad, esta rememoración puede acceder a los momentos más oscuros del curso.

Ahora bien, si consideramos un pasado reciente donde la retención, aunque vacía, es aún mantenida, la rememoración se da en dos ocasiones: o bien, el recuerdo emerge, o bien es producido voluntariamente⁴⁷². En otras palabras, en relación con la retención cercana, un recuerdo puede presentarse sin estar motivado activamente por el sujeto; o puede ser el resultado del interés de un sujeto que, motivado por alguna finalidad práctica, se vuelve sobre su curso de conciencia y plenifica una fase recién pasada. Sin embargo, más allá de recordar algo que se dio en un pasado cercano, tenemos la posibilidad de tener recuerdos de eventos u aspectos muy distantes en el tiempo. En este caso, hay que evaluar, por una parte, la posibilidad de “traer” voluntariamente un recuerdo y, por otra, qué origina la motivación pasiva de tal rememoración. Con respecto a la primera cuestión, Husserl sostiene que en la medida en que la distancia entre el ahora pasado y el actual se extiende, las posibilidades de plenificación a voluntad decrecen. Al mismo tiempo, lo efectivamente recordado de este pasado lejano es más propenso a las confusiones e ilusiones propias de todo recuerdo. Más allá de esta cuestión, un recuerdo lejano también puede “emerger”.

A grandes rasgos el proceso que permite la rememoración es el siguiente. Dada una impresión, lo percibido dura en una retención viva. Con la distancia al ahora de la impresión inicial, esta retención va perdiendo claridad y distinción a través del proceso de modificación retencional hasta que ya el contenido no afecta y se mantiene como intención vacía. Sin embargo, la retención, en tanto representación, sigue manteniendo alguna relación con el contenido. Esto permite que la retención pueda recuperar su fuerza afectante y la rememoración plenificar ese contenido. En los *Análisis* Husserl caracteriza a la conciencia perceptiva como una “conciencia evocadora”⁴⁷³. Al afirmar que “lo presente recuerda lo pasado”⁴⁷⁴, sostiene que, lo que se da a la percepción, está

472 Hua XI, 372

473 Hua XI, 118

474 Hua XI, 118

enlazado con la experiencia pasada y el pasado se presenta como un todo de recuerdos fusionados. Haciendo alusión a Aristóteles, distingue entre lo primero en sí y lo primero para mí⁴⁷⁵. El recuerdo, lo primero en el conocimiento, nos indica que hay una relación entre el presente y el pasado. La posibilidad de recordar, de traer algo del pasado al presente, muestra que efectivamente existe una relación entre el presente y el pasado. Sin embargo, retrocediendo en el análisis hacia lo primero en sí, una síntesis pasiva que opera en el presente viviente, encontramos que hay una relación que está antes de la actividad del recuerdo y es su condición de posibilidad.

La evocación es una síntesis que a partir de la relación de semejanza introduce en el presente una tendencia que evoca algo retenido. Es aquello que tiende los lazos del presente al pasado. Este proceso se expresa en tres grados. El primero, la evocación afectante sistemática, posibilita la estructura del presente viviente. Esto es, si la fenomenología es genética, aún en el presente viviente debemos encontrar aquello que establece los nexos con el pasado. El segundo, la evocación retroirradiante, que irradia la fuerza afectante de la protoimpresión sobre lo retenido, permite la propagación de la afección. El tercero, es la rememoración: cuando lo retenido adquiere la fuerza suficiente y es presentificado en un recuerdo. Según esto, observamos que la tendencia que introduce la evocación puede hacerse explícita en una plenificación de la retención, y así da lugar a un recuerdo, o bien puede mantenerse oculta. La tendencia permanece oculta, implícita en el entramado de la conciencia, hasta que se produce en el presente una asociación por semejanza que permite explicitarla. Si bien lo que produce la asociación es la relación de semejanza, hay, entre lo que se da en el presente y lo implícito, algo que excede esta relación. Y esta excedencia puede hacerse comprensible si se piensa la relación entre lo explícito y lo implícito como la relación entre una conciencia temática y una conciencia de trasfondo que, operando como un horizonte concomitante a lo dado como tema, pone a disposición la totalidad de lo retenido. En este sentido Husserl puede afirmar que en la asociación por semejanza “en cierto modo esta co-evocada toda la

475 Hua XI, 120

conciencia”⁴⁷⁶. De hecho, que una singularidad aparezca como una unidad cerrada, supone que mantenga implícitas relaciones que la asocian con el resto de la conciencia; esto es, en cada singularización está supuesta, la totalidad de la conciencia

De lo dicho podemos extraer algunas conclusiones relativas a nuestro problema. Por una parte, si bien la modificación retencional no termina de explicar nuestra relación con el pasado, es condición de posibilidad de ella. En primer lugar, es condición necesaria para el recuerdo. Para que algo sea recordado debe haber sido retenido. En segundo lugar, la inalterabilidad del orden del flujo en continua modificación, permite mantener las relaciones que establecen entre sí los eslabones de la corriente de conciencia. Esto implica que, aún en el pasado, se sostienen las relaciones de antes y después entre las experiencias. Cuando recuerdo puedo recorrer los horizontes de lo recordado y encontrar otras experiencias pasadas vinculadas entre sí tal como fueron vividas. Por otra parte, la función de la retención resulta insuficiente para dar cuenta completamente de la posibilidad del recuerdo. El carácter rígido de la modificación y la homogeneidad del hundimiento parecen contradecir la experiencia concreta. Aquí aparece la función de la asociación. Sobre la rigidez establecida por la síntesis temporal, esta síntesis permite pensar la discontinuidad relativa a la relación con el pasado. En la medida en que lo que motiva el recuerdo es la evocación que asocia el presente con el pasado y le transmite la fuerza afectante necesaria, se puede concebir cómo es posible una relación más directa con aquello más lejano y un vínculo más difícil de concretar con aquello más cercano. Esto es, en términos asociativos, la distancia al presente no es un obstáculo. La conciencia evoca aquello que le resulta relativo y semejante a la experiencia actual, sin importar si se dio antes o después.

476 Hua XI, 195

1. El olvido total

Las condiciones para la rememoración quedan establecidas a partir de la complementación entre las *Lecciones* y los *Análisis*. Con todo, restan aún esclarecer algunas cuestiones respecto al olvido. Sabemos que con el paso del tiempo se produce un proceso de modificación según el cual aquello retenido comienza a perder distinción. Puede pensarse un punto máximo de este proceso donde la distinción es igual a cero: lo vivido se ha oscurecido completamente. Todas estas experiencias indistintas conforman el inconsciente como ámbito total de los olvidos. Junto con esto, en los textos complementarios a la *Crisis* encontramos otra referencia a un olvido total. Allí Husserl habla acerca de un “olvido esencial”⁴⁷⁷, que se expresa en la certeza de que para todo sujeto su infancia temprana tiene un carácter esencialmente irrecuperable. La imposibilidad de recordar el comienzo de la experiencia subjetiva se conjuga con un espaciamiento muy grande entre los primeros recuerdos infantiles. Dado esto, se plantea la pregunta por el carácter esencial de este olvido. Definitivamente es *a priori*. Ahora bien, esta aprioridad: ¿es meramente fáctica (habla de una imposibilidad de hecho de la condición humana)? o ¿tiene una necesidad ontológica (en el sentido de consolidar una estructura de la conciencia)? El primer objetivo de esta exposición consistirá en responder estas preguntas. Buscaremos, por una parte, pensar si este primer olvido puede ser pensado como una dimensión especial del inconsciente, en términos husserlianos y, por otra, ahondar en el carácter del olvido en la fenomenología husserliana. Desarrolladas estas cuestiones, nos interesará ahondar en la relación que pueda establecerse entre ese olvido esencial señalado por Husserl y la represión primaria según el esquema de Sigmund Freud.

En su escrito “La represión” (*die Verdrängung*) (1915) Freud distingue la represión primaria

⁴⁷⁷ E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, *Husserliana XXXIX*, Nueva York, Springer, 2008, 471. [De aquí en más nos referiremos a esta obra como Hua XXXIX]

(*Urverdrängung*) de la represión en sentido propio (*eigentliche Verdrängung*). Mientras que la represión primaria inhibe un primer impulso pulsional y genera con esto un primer núcleo de lo inconsciente; la represión en sentido propio es sólo un segundo momento de la primera represión, en el cual lo reprimido originariamente de algún modo se manifiesta. Ahora bien, sin pretender desarrollar en esta oportunidad una teoría de la represión⁴⁷⁸, nuestro segundo objetivo consistirá en explicitar y responder las siguientes dos preguntas. Primero: ¿en qué sentido puede esta noción de represión primaria ser comparada con el olvido esencial del que habla Husserl? Segundo, y asumiendo ya una posible respuesta a la primera pregunta, si tomáramos ambos conceptos como aquello que está al comienzo del inconsciente, ¿podrían, no obstante esto, ser considerados los dos como origen del inconsciente?

Abordar el tema del olvido en la fenomenología de Husserl exige, en primera instancia, reformularlo en términos de rememoración. Así, al responder cómo y por qué recordamos, nos acercamos al problema del olvido. En los primeros textos sobre el tiempo, los estudios sobre la rememoración adquieren una importancia fundamental. El objetivo allí es dar cuenta de una relación con el pasado que no esté mediada por la imaginación. Esto lleva a una clasificación de las presentificaciones. En este sentido la rememoración se caracteriza, en oposición a la fantasía, por ser una presentificación ponente. Mientras que la percepción da el objeto en “carne y hueso”, la rememoración brinda al objeto como pasado. Aún así el objeto rememorado es tan efectivo como aquel que fue percibido. De este modo la rememoración da cuenta de un puente que se traza desde el presente hacia el pasado que está tan legitimado como la experiencia actual. Cuando se indaga acerca de esta legitimidad surge la estructura de la conciencia como aquello que posibilita

⁴⁷⁸ Sobre el tema de la represión freudiana en relación con la fenomenología del inconsciente ver N. Smith, *Towards a Phenomenology of Repression. A Husserlian Reply to de Freudian Challenge*, Estocolmo, Stockholm University, 2010. El autor aborda la cuestión a partir de la constatación de que tanto Husserl como Freud plantean una división al interior del sujeto (*Ichspaltung*), sobre la cual se funda el concepto de represión. A su vez, enmarca el trabajo de ambos autores en el contexto de una crisis de la psicología. Su objetivo principal es mostrar que las interpretaciones, sobre todo a partir de la rama francesa de la fenomenología de los años '60, que buscaron ampliar la noción de conciencia husserliana en dirección a la concepción de conciencia psicoanalítica han llevado a cabo una lectura limitada de la obra de Husserl. En el trabajo sobre los textos de los años '20 y '30 (los cursos recogidos en Husserliana XI o los Manuscritos del Grupo C) sería posible atestiguar que la fenomenología se vuelve de hecho una fenomenología del inconsciente. Y esta fenomenología permitiría en última instancia dar cuenta de los problemas conceptuales que presenta la noción de conciencia psicoanalítica.

establecer una relación fundada entre presente y pasado.

Sabemos que la conciencia constituyente del tiempo posee una estructura compuesta de tres fases. Una fase apunta al pasado (retención), otra el presente (protoimpresión) y otra al futuro (protención). Sobre el curso de vivencias se monta esta estructura de modo que cada nuevo ahora que se le da a la conciencia se corresponde con la fase impresional, pero se orienta también hacia el pasado a través de la fase retencional. Mientras que con el paso del tiempo un nuevo ahora ocupa el lugar de un ahora anterior, lo dado en todo ahora se conserva de modo retencional⁴⁷⁹. Vale decir, se producen a la vez dos procesos. Por una parte, el paso continuo del tiempo de un momento a otro momento. Por otra, la conservación de todo lo impresionado en la forma de retención, correspondiéndose con cada ahora pasado una retención. En este sentido puede afirmarse que el mecanismo retencional es tan continuo e ininterrumpido como el paso del tiempo.

En la medida que las retenciones se dirigen hacia el pasado actúa en ellas el proceso de modificación retencional. La modificación opera gradualmente ocasionando la pérdida de vivacidad de lo retenido. Cuanto más lejos del ahora actual se encuentra una retención menos vivacidad posee. Si bien este proceso es infinito, puede pensarse idealmente un final que se correspondería con la pérdida total de vivacidad⁴⁸⁰. Esto daría lugar a un ámbito donde el pasado se acumula de forma tal que ya no es posible establecer en él distinciones; esto es, un todo de pasado contraído. En este sentido, Husserl habla en los *Análisis* de un ámbito total de los olvidos o “inconsciente”.

Como indicamos, la problemática de la rememoración hace referencia a la cuestión del olvido. Paralelamente, el olvido, en términos de inconsciente, ocasiona algunos problemas a la fenomenología del recuerdo. Por principio todo lo retenido debe poder ser recordado. Entonces, no se entiende cómo podría recordarse algo determinado, si éste conforma el ámbito indiferenciado de pasado; es decir: cómo de un todo sin distinciones podemos extraer algo distinto. Señalamos en las secciones anteriores que el modo de resolver este problema se enmarca en el desarrollo de la

479 Hua X, 33 (55)

480 Hua XI, 107

temática de la afección. A grandes rasgos, podríamos decir, que preguntarse por la afección supone indagar acerca de las motivaciones pasivas que determinan la actividad yoica. O, con otras palabras, describir las formaciones pasivas de la experiencia subjetiva que guían el volverse de la atención del yo. Esto quiere decir que el dirigirse hacia un objeto determinado supone la previa afección de ese objeto. Si tomamos ahora al recuerdo como objeto, tenemos que algo en relación a él me tiene que afectar previamente. En sentido propio, debemos decir que se tiene que dar algo en el presente que se asocie, a su vez, con algo retenido. De este modo lo pasado es evocado y vuelve en la forma de un recuerdo. Si pensamos, luego, en el caso de lo contraído en el inconsciente, este proceso no resultaría posible, ya que lo hundido habría perdido su capacidad de afectar.

Una pregunta que aparece reformulada recurrentemente en los escritos de Husserl es la pregunta por el origen de la experiencia subjetiva⁴⁸¹. Como sujetos podemos constatar la imposibilidad de recordar nuestra primera experiencia. A su vez, resulta difícil determinar también cuál es nuestro primer recuerdo. En términos husserlianos esto se explica por el desfase existente entre el comienzo de la vida biológica y el inicio de la actividad de la subjetividad trascendental. El sujeto trascendental “despierta” progresivamente durante los primeros años de la vida infantil. La etapa anterior al despertar se considera pre-yoica, dado que no se encuentra en este período una actividad subjetiva completamente constituida. El yo que opera aquí no puede, en principio, distinguirse del mundo, ni de los otros yoes. En consecuencia, no puede tampoco diferenciar objetos; no tiene, explícitamente, experiencia de objetos. Por tanto, en sentido propio, diríamos que no constituye experiencia⁴⁸². En la medida en que el recuerdo es la plenificación de una retención, presupone que algo experimentado sea retenido. Según esto se explica por qué no tenemos recuerdos de la temprana infancia. Al no haber experiencia de objetos, no hay tampoco retenciones. En este sentido podemos constatar que no nos es posible recordar aquello que en verdad no experimentamos. Desde el punto

481 Hua XXXIX, 466; Hua XXXIII, 28

482 Es posible distinguir entre un sentido estrecho y un sentido amplio de experiencia, donde el primero referiría a la experiencia como experiencia de objeto y el segundo a una experiencia no temática, pre-objetiva y puramente pasiva.

de vista de la primera persona resulta imposible acceder a esta instancia de la vida biológica. En este sentido Husserl se refiere a un olvido esencial: hay un olvido esencial de la primera experiencia. Pero, ¿en qué consiste esta esencialidad? Sin duda radica en el carácter *a priori* del olvido del origen. Es decir: para toda experiencia de un sujeto, puedo afirmar previamente que el sujeto experienciante no recordará lo primero que lo afectó. Con todo, es necesario explicitar qué significa aquí *a priori* ¿Es esta aprioridad fáctica u ontológica?

Decir que el carácter *a priori* del olvido del origen es una condición ontológica significaría otorgarle a este olvido un carácter determinante en la esencia del hombre. Sería suponer que posee una función que daría lugar a alguna estructura fundamental de la experiencia subjetiva. Como correlato de esto, correspondería afirmar que si dicho olvido no se produjera, algún aspecto de la vida del sujeto implicado se vería afectado. No nos parece que pueda leerse en este sentido la investigación husserliana. De hecho, la preocupación de Husserl apunta a la posibilidad de recuperar lo “perdido” en el origen. Dado que la rememoración se muestra ineficaz para acceder a lo acontecido en esta etapa de la vida subjetiva, se buscan otros recursos que puedan completar los años borrosos de la vivido de forma puramente pasiva. El recuerdo mediado por los relatos de los otros que nos cuentan qué hacíamos cuando éramos niños le atribuye identidad a este período que sería de otro modo anónimo. Son las anécdotas, pero también las fotos o los objetos del pasado, los instrumentos para acoplar el despertar trascendental con el nacimiento biológico. Todo esto nos lleva a concluir que el carácter del olvido es fáctico. Si bien, como ya explicamos, es una condición del hombre, no tiene ninguna función en el desarrollo de sus estructuras de conciencia. Sino que, por el contrario, es meramente una consecuencia del modo en que la conciencia desarrolla su estructura.

Volvamos a la definición de inconsciente. Decíamos que el inconsciente es el “ámbito total de los olvidos”. Según esto: ¿puede considerarse esta etapa olvidada de la vida infantil parte integrante del inconsciente? Hay un primer punto de vista a partir del cual esta relación es evidente. Tanto el pasado hundido e indiferenciado como el pasado de la primera infancia parecen estar olvidados

definitivamente. En este sentido podríamos pensar en una continuidad entre los recuerdos más remotos que se pierden en el inconsciente y la etapa de la niñez pre-yoica que constituiría algo así como el núcleo duro de dicho inconsciente. De hecho, desde el punto de vista de la subjetividad empírica esta hipótesis es muy plausible, puesto que el tiempo de nuestra vida lo pensamos como un continuo desde nuestro nacimiento hasta el presente.

Sin embargo, si consideráramos esta cuestión desde una perspectiva trascendental, encontramos diferencias entre ambos tipos de olvidos. Por una parte, el olvido del sujeto maduro supone la experiencia objetivante y la estructura de la conciencia constituyente. Se retiene una experiencia constituida y ésta luego se pierde con el paso del tiempo. Por otra parte, como decíamos, el pre-yo no vive una experiencia consolidada como tal y su conciencia no está aún completamente constituida. En su caso, el olvido es una consecuencia de su falta de desarrollo. Es difícil, incluso, considerar que esta etapa está olvidada. Es decir: ¿cómo olvidar algo que, desde mi perspectiva actual, no puedo considerar experiencia? Es importante sostener aquí las diferencias de sentido entre un uso y otro del término “olvido”. Dadas estas diferencias, otra cuestión que surge es la del acceso a estos ámbitos. Mientras que el olvido del sujeto adulto puede recuperarse a través de la rememoración, esta opción permanece vedada en relación a la infancia. A partir de estas distinciones podemos ver que no es tan fácil integrar el olvido del origen al ámbito del inconsciente. Este ámbito es pensado en Husserl siempre como un nivel de la conciencia. En este sentido, si no podemos hablar de conciencia en sentido estricto en la vida infantil, no podemos, correlativamente, llamarla inconsciente.

2. Olvido y represión

Hecho este recorrido por la temática del olvido en el marco de la fenomenología husserliana, cruzaremos estos estudios con la temática de la represión en términos psicoanalíticos. Ante todo es

necesario aclarar que asumimos aquí la posibilidad de comparar estas nociones aun cuando provengan de tradiciones de pensamiento y de metodologías diferentes. Nuestro intento se presenta como un ensayo teórico que propone poner juntas las investigaciones correspondientes, para evaluar luego los resultados del encuentro. A la hora de abordar este tema la diferencia fundamental que debemos tener en cuenta es que, mientras que para Husserl el inconsciente es una dimensión de la conciencia⁴⁸³, para Freud consciente e inconsciente son dos sistemas separados que accionan según reglas propias. En su texto “Lo inconsciente” (1915) Freud indaga acerca del destino de aquello que nos afecta⁴⁸⁴. El afecto puede perdurar total o fragmentariamente como tal, o bien experimentar una transformación en otra montante de afecto cualitativamente distinta, o bien puede ser suprimido. Este último destino del afecto es el verdadero fin de la represión. Así el afecto suprimido por represión se vuelve inconsciente⁴⁸⁵. A su vez, en otro texto, Freud habla de una represión primaria que se origina a partir del fracaso de la adopción consciente de un representante pulsional⁴⁸⁶. Se produce una fijación según la cual el representante permanece unido a la pulsión. Esto ocasiona un primer núcleo de lo inconsciente. Luego, a partir de esta fijación se reprimen en sentido propio otros representantes relacionados asociativamente con la represión originaria.

Ahora bien, el primer punto de comparación entre la represión primaria y el olvido esencial concierne a su caracterización. Ambos se relacionan con afecciones primigenias que no pueden darse a la conciencia y, por tanto, permanecen ocultas. Con todo, ya explicamos por qué el olvido del origen no puede ser considerado inconsciente. Todo lo contrario ocurre con la represión. El segundo punto a comparar refiere a lo que llamamos más arriba el carácter *a priori* del olvido. Decíamos que el olvido del origen es meramente fáctico. No ocurre lo mismo con la represión que, en la medida en que constituye el inconsciente, tiene una función fundacional (que podríamos llamar ontológica); función cuyo operar sí tendrá diferencias notables en el desarrollo de la vida de

483 Cfr. Hua X, 119 (142)

484 S. Freud, *Obras completas, XIV (1914-1916). Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico y otras obras*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 1992, 174

485 Asumimos esta afirmación sin considerar reformulaciones posteriores con el fin de no desviarnos del objetivo de este trabajo.

486 Idem, 143

un sujeto. Así, se ponen en evidencia las diferencias más fuertes entre la posición fenomenológica y la psicoanalítica. La intención descriptiva de la fenomenología nos muestra las estructuras que hacen posible una experiencia subjetiva que ya está dada. El psicoanálisis, si bien desarrolla una descripción, posee fundamentalmente un interés práctico que pretende explicitar modos de interacción con dichas estructuras.

III. REMEMORACIÓN Y PASADO PROPIO

En los *Análisis* Husserl formula la siguiente pregunta: “¿Podría la subjetividad tener en verdad un pasado propio, podría haber un discurso pleno de sentido acerca de esta posesión si en principio falta toda posibilidad de rememoración...?”⁴⁸⁷. Inmediatamente replica que realizar esta pregunta no es otra cosa que plantear “cuáles son las condiciones esenciales básicas de una subjetividad en sí misma”⁴⁸⁸, de una subjetividad que se autoconstituye como existente por sí misma. En otras palabras, mientras se cuestiona si la posesión de un pasado propio supone la posibilidad de rememorar(lo), se afirma que el estudio de tal relación es el punto de partida para determinar las condiciones de la subjetividad trascendental. En la medida en que el sujeto se autoconstituye y constituye a la vez el tiempo, su pasado mantiene con él un vínculo necesario. De aquí que todo lo vivido deba ser pasible de rememoración. Entonces: ¿cómo se produce una rememoración?

Rememorar consiste en hacer presente un trecho del curso de vivencias pasado. Ya vimos que esta actividad se funda en la organización pasiva de la experiencia presente que evoca asociativamente algo retenido y lo trae a la presencia. Para que la evocación culmine en un recuerdo debe ser irradiada sobre lo pasado una magnitud de fuerza afectante tal que posibilite el volverse de la atención del yo y la consecuente presentificación. De aquí que, para que algo sea rememorado, en primer lugar, debe haber sido retenido y, en segundo lugar, debe conservar algún tipo de fuerza

487 Hua XI. 124

488 Hua XI, 124

afectante que posibilite la asociación. En este marco se nos presentan los siguientes problemas:

1. El problema del inconsciente. Entendido éste como aquello que no afecta al yo, resulta incomprensible cómo una nada de afección pueda devenir afectante. Es decir, cómo algo completamente olvidado tiene la posibilidad de volver a la presencia.
2. El problema del recuerdo en la infancia temprana. Si distinguimos una etapa de la vida humana -en sentido biológico- en la cual la subjetividad se da de manera puramente pasiva y para la cual no hay, en sentido propio, tiempo, qué posibilidad existe para que esta etapa forme parte del pasado propio de la subjetividad madura. Esto es: ¿cómo puede darse un recuerdo de lo pretemporal?

1. El inconsciente: Una primera aproximación al concepto husserliano de inconsciente puede realizarse a partir de la diferencia entre una conciencia temática y una conciencia de trasfondo. Cuando se intenciona un objeto, éste se da como tema; esto es, se ubica en el centro de la atención del yo. De modo concomitante se da una captación de aquello que sirve como fondo sobre lo cual el tema se destaca. Aunque no temático, lo dado en este nivel es intuitivo. Más allá de este primer “sentido de inconsciente” como trasfondo de la atención, lo que determina estrictamente esta noción es la carencia total de fuerza afectante. Así pueden distinguirse tres niveles más que se identifican con:

1. Un horizonte externo nulo: El horizonte espacial de representaciones vacías que pueden ser plenificadas si la atención se dirige hacia otro tema; p.e: con el desplazamiento del cuerpo propio podemos acercarnos a un objeto que en una circunstancia anterior era imposible percibir.
2. Un horizonte interno nulo: El final del horizonte temporal de la percepción; es decir, el vacío

indiferenciado donde se hunden las retenciones en el proceso de modificación retencional.

3. Lo destacado “en sí”: está conformado por aquellas unidades que se destacan del trasfondo y poseen cohesión interna pero que aún no han llamado la atención del yo. Husserl propone este género de afecciones para explicar cómo es que algo puede ejercer efectivamente un estímulo sobre el yo.

Toda vez que el inconsciente puede asimilarse al ámbito total de los olvidos⁴⁸⁹, nos interesará relacionar el segundo y el tercer sentido de inconsciente para explicitar los “límites” de la posibilidad del recuerdo. Con este objetivo, dado que esta presupuesta en la definición de inconsciente, abordaremos, nuevamente, la noción de afección. En un manuscrito Husserl sostiene que “la afección es noéticamente un modo de la intencionalidad constitutiva y noemáticamente un modo de la unidad intencional”⁴⁹⁰. Esto es: por una parte, la afección ocurre “dentro de” la conciencia constitutiva y, en este sentido, tiene un *carácter* “yoico”; por otra, es el resultado de la formación pasiva de unidad del material hylético y, por tanto, responde a información cósmica. Es este doble aspecto de la noción de afección lo que permite describir cómo opera la organización pasiva de la experiencia.

En la pasividad se configura el material hylético según los principios de la asociación dando lugar a formaciones de unidad. Estas formaciones se organizan entre sí y conforman un relieve⁴⁹¹ que se encuentra en permanente cambio producto del conflicto entre las formaciones para adquirir fuerza afectante. Así las afecciones que obtienen mayor fuerza pueden despertar la atención del yo. En este sentido, puede hablarse de afecciones eficaces e ineficaces⁴⁹². Mientras que las primeras mientan las formaciones de unidad que se destacan para el yo, las segundas nombran a aquellas no lo hacen. Éstas últimas, si bien no motivan el volverse del yo, en tanto están constuidas, se destacan *en sí* mismas. En este sentido afirma Husserl que “la afección presupone ante todo el destacarse”⁴⁹³.

489 Hua XI, 163

490 E. Husserl, *Späte texte über die Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte, Husserliana-Materialien VIII*, Dordrecht, Springer, 2006, 193. [De aquí en más Hua M VIII]

491 Cfr. Hua XI, 164, 167.

492 Hua XI, 149

493 Hua XI, 149

Entre lo destacado en sí y lo destacado para un yo se establece una gradualidad en relación con el rango de fuerza que posean⁴⁹⁴. Este rango va desde un máximo de fuerza afectante, en aquellas que alcanzan el volverse activo del yo, y un mínimo, en aquellas que sólo ocupan un lugar marginal de la conciencia. Con respecto a dicha gradualidad debe considerarse el punto límite de la fuerza afectante, es decir, aquellas formaciones de unidad cuya fuerza no implica ninguna respuesta del yo. Ante la imposibilidad de concebir que algo dado a (o constituido en) la conciencia no afecte de ninguna manera, arriesga Husserl que “tal vez suceda que (...) todo lo constituido en el destacarse en sí (...) afecte necesariamente de algún modo”⁴⁹⁵. En este sentido se le atribuye metodológicamente a todo lo destacado en sí una tendencia a la afección; esto es: “un estímulo afectante en dirección al yo”⁴⁹⁶. Ahora bien, como es evidente, para que algo afecte ese algo debe ser capaz de afectar. Por tanto, lo destacado en sí es condición de posibilidad de toda afección eficaz; es, podríamos decir, preafectante.

Esta caracterización de la afección nos conduce al tercer sentido de inconsciente. El inconsciente como lo preafectante nombra todo lo constituido que, si bien está a disposición del yo, no lo está de modo efectivo. Se refiere a un aspecto de la conciencia que opera sin la participación activa del yo. No obstante, no debe concluirse de aquí que con lo inconsciente se mientan sentidos constituidos por fuera de la conciencia. Como afirma Husserl “lo constituido se constituye para el yo”⁴⁹⁷. De este modo, el reino de lo inconsciente es constituido, también él, por la conciencia constituyente. Así: “en la plena ‘inconsciencia’, en la carencia de actos, ésta es la absoluta pasividad yoica como modo del yo”⁴⁹⁸. Por tanto, las primeras unidades de sentido que se constituyen en la pasividad lo hacen según leyes inmanentes de la conciencia que, aunque yoicas, operan “a espaldas” del yo, en la “antesala del yo”⁴⁹⁹.

Ahora bien: ¿cuál es la relación entre este inconsciente preafectante y el ámbito total de los olvidos?

494 Hua XI, 163; Hua XI, 168

495 Hua XI, 162

496 Hua XI, 163

497 Hua XI, 162

498 Hua M VIII, 193

499 Hua XI, 166

Antes de responder a esta pregunta explicaremos en qué consiste nuestro segundo sentido de inconsciente. Éste nos conduce a la fenomenología del tiempo cuyo punto de partida es la pregunta por la constitución de un objeto idéntico en la duración. No nos detendremos aquí en los detalles de este análisis, sólo señalaremos algunas características necesarias para entender el concepto de inconsciente relacionado.

Toda percepción de un objeto que dura comienza con un ahora. Sobre cada punto ahora se monta la estructura de la conciencia constitutiva con sus tres fases. Cada fase se corresponde con una determinación temporal: la impresión representa el presente, la retención el pasado y la protención el futuro. La retención, por un lado, conserva el contenido intencionado y, por otro, mantiene fija la relación de cada punto temporal con el resto. Por su parte, en la protoimpresión una afección alcanza el máximo de fuerza afectante. Mantiene vivamente sus distinciones internas y atrae la atención del yo. Durante el proceso de modificación retencional, en la medida en que lo retenido se distancia de la fuente de fuerza afectante -i. e: el presente protoimpresional donde se instala el ahora y comienza la percepción de un objeto- posee cada vez menos capacidad de afectar. Esta pérdida produce la contracción de los distintos momentos retenidos al punto de provocar la fusión en un vacío indiferenciado. De este modo el pasado se vuelve un todo de pasado contraído en el cual no es posible ya distinguir momentos. Así afirma Husserl:

“El fin es, pues, la conciencia de un ‘esto’ pasado plenamente vacío (...) es, pues, plena indiferenciación, indiferenciación a partir de una plena carencia de fuerza afectante”.⁵⁰⁰

Con todo, la modificación retencional no produce cambios en el contenido. El sentido objetivo permanece el mismo y la modificación atañe sólo a su modo de darse: el contenido se da ahora como indistinto. Debe entenderse este proceso desde una «perspectiva afectante». Lo que se pierde

500 Hua XI, 171

en el hundimiento hacia el pasado está determinado por la distancia existente con la fuente de fuerza afectante. El caso límite, donde la fuerza es nula y la distancia máxima, es lo que dimos en llamar el segundo sentido de inconsciente. En las palabras de Husserl:

“si de diferentes objetos nada llega a ser afectante, entonces estos diferentes objetos se sumergen en una única noche, se vuelven inconscientes en sentido especial”⁵⁰¹.

En este punto se impone una nueva pregunta: ¿Cuál es el sentido especial de esto inconsciente? Para comenzar, debemos relacionarlo con lo preafectante. En una primera mirada la diferencia es obvia: mientras que lo preafectante aún no afectó, lo olvidado ya lo hizo. Sin embargo, lo que define a lo preafectante no es su carácter de un aún no sido. Lo fundamental de este sentido de inconsciente es que está supuesto como condición de posibilidad de todo darse efectivo. Frente a esto, lo retenido ya despertó la atención. Pero, en la medida en que estuvo sometido al progresivo y total debilitamiento de su fuerza afectante, perdió toda relación con el yo. En este sentido podría pensarse que lo inconsciente, como todo de pasado contraído, se vuelve hacia el «carácter de lo preafectante». Diríamos, queda conservado en el modo en que existe lo preafectante. Esto es: si la modificación retencional opera a nivel de la pérdida de la fuerza afectante y la indistinción significa sólo que lo olvidado no tiene ya relación con el presente protoimpresional y que, en consecuencia, no ejerce ningún estímulo sobre el yo, la distinción temporal entre lo preafectante y el vacío indiferenciado no es lo fundamental.

Ahora bien, esto no implica que las dos nociones puedan equipararse completamente. Si bien ambos ámbitos determinan el mismo tipo de existencia para lo que hay en ellos, condicionan también distintos tipos de actos. Como es evidente, no es lo mismo percibir algo por primera vez que recordarlo. Con todo, se sigue de aquí que la posibilidad de recordar algo completamente olvidado

501 Hua XI, 173

descansa sobre el problema de cómo lo preafectante comienza a afectar. La solución se encuentra en atribuirle, como dijimos, una tendencia a la afección a cada formación de sentido. Sin embargo la cuestión de cómo un algo determinado destacado en sí se vuelve afectante sólo puede explicarse por la organización protoimpresional del presente viviente. Dado que ésta está supeditada a la lucha entre las formaciones de unidad por despertar la atención del yo, la organización resultante no puede ser predicha. En este sentido, podría decirse que el despertar de un recuerdo determinado es circunstancial; i. e. : no existen leyes de necesidad que puedan anticiparlo. En suma: del mismo modo que no podemos determinar cómo estará conformado el presente viviente, si no sólo asumir que estará condicionado por la variante gradualidad de las afecciones, en la medida en que el despertar de un recuerdo depende de esta conformación, no podemos conocer qué recuerdo puede ser despertado.

2. El recuerdo en la infancia temprana: Volviéndose sobre su pasado un sujeto puede advertir que tiene un acceso diferente sobre las distintas etapas de su vida. Como decíamos, la temprana infancia es una etapa de la cual es difícil tener recuerdos. Para explicar esto distinguiremos, en la subjetividad concreta, entre el ego maduro y el pre-yo. El primero refiere al sujeto como constituyente y capaz de reflexión. El segundo señala al yo que opera en la esfera de la primogeneidad de la génesis. Ahora bien, Husserl advierte que el nacimiento en sentido biológico no coincide con el despertar de la subjetividad madura. La vida preyoica conforma un nivel previo al despertar para sí de la subjetividad trascendental que se corresponde con los primeros años de la infancia.

En un estudio genético de la vida concreta el análisis comienza explicitando de modo regresivo la experiencia del ego maduro y continúa progresivamente reconstruyendo la primogeneidad. El análisis regresivo está condicionado por lo que se da de modo patente y limitado, en consecuencia, por la posibilidad de recordar. Cuando éste finaliza, comienza una investigación que busca

reconstruir este ámbito que no se da a la intuición: la primigeneidad del pre-yo se estudia sólo como una modificación intencional de la patencia. Esta tarea analiza, primero, qué tipo de experiencia puede tener este yo pensado de forma puramente pasiva. Pero también se pregunta el modo en que puede acercarse el sujeto reflexionante a esta experiencia y, en lo que nos concierne, qué relación puede establecer un sujeto con su infancia. Buscaremos reponder esta última pregunta.

Podemos afirmar que lo efectivamente constituido para un yo es el resultado de su actividad constituyente. Ésta supone la organización pasiva del tiempo “que en el modo del pretiempo y del preser ya porta en sí la temporalidad”⁵⁰². Sobre lo constituido pasivamente la actividad realiza una tarea de explicitación. La rememoración da lugar, dice Husserl:

“...a mi pasado, y mi vida y comportamiento pasado, es en él como existente de una vez y para siempre, como aquello sobre lo cual puedo meditar siempre de nuevo, aquello que puedo siempre de nuevo reconocer y determinar como lo mismo”⁵⁰³.

Así la posibilidad de explicitar una y otra vez la experiencia pasada a través de la rememoración ocasiona “el tiempo de lo pasado mío, subjetivo e ‘inmanente’”.⁵⁰⁴ Esta operación se ejerce sobre toda la esfera anónima de la conciencia, sobre todo aquello que está ahí pero no llega a ser en la temporalización efectiva, diríamos, sobre lo latente. Por tanto hay que evaluar si es posible proceder de esta manera en la reconstrucción de la vida del pre-yo. Esto es, si puede explicitarse la oscuridad del comienzo primigenio del mismo modo que otros ámbitos latentes de la conciencia. En especial es necesario preguntarse si el olvido de los primeros años de la infancia es comparable a aquella zona de la conciencia que conforman los recuerdos más hundidos de un adulto. En este sentido se plantea el problema del «despertar» del ego maduro.

502 Hua XXXIX, 470

503 Hua M VIII, 89

504 Hua M VIII, 95

La vida concreta tiene un comienzo, por tanto, el tiempo es para ella finito. Con todo, hay que buscar las condiciones de este comienzo. En la medida en que lo que despierta es la actividad para sí constituyente y ésta está fundada pasivamente, el problema del tiempo finito conduce al tiempo fundante. Entonces, se debe preguntar: ¿Qué es lo que debe haber antes como condición de posibilidad de toda actividad temporalizante? Sostiene Husserl:

“la protoafección (...) debe estar ya en marcha de modo fluyente a fin de que pueda ser constituido el punto de entrada como *punto pretemporal* del *trazo de tiempo pretemporal* pasivamente constituido”⁵⁰⁵.

O sea, debe haber material hylético con la capacidad de afectar y un polo yo que pueda ser afectado para volverse en el modo de la atención. Ahora bien, que el sujeto haya efectivamente despertado implica que recibió un estímulo tal que captó su atención. Si buscamos volver intuitiva la evidencia de esta afección primera, el esfuerzo de la rememoración fracasa: no hay un recuerdo de la primera afección. Sin embargo, en la medida en que es necesaria para el comienzo de la actividad, debemos suponerla. Esto es, es necesario «producir» esta afección y “de este modo reivindicar lo pre-existente como existente, en un sentido correpondientemente alterado”⁵⁰⁶.

A su vez, hay que pensar en qué consiste el yo que despierta. Primeramente no es un yo «adormecido» y ya previamente temporalizado que porta en sí, aunque en el modo del aletargamiento, la base subyacente de su experiencia sedimentada. De ningún modo puede adjudicársele al pre-yo esta posesión. En este sentido:

“en ‘en el comienzo’, en la interpretación natural, en mi nacimiento, no tengo aún ninguna mundaneidad y mundo para mí (...) no tengo ningún pasado -en el sentido normal de un pasado-propio mundano-circundante.”⁵⁰⁷

505 Hua XXXIX, 471

506 Hua XXXIX, 471

507 Hua M VIII, 101

El pre-yo es, por tanto, “sin ninguna temporalización”⁵⁰⁸: es en el no-tiempo. Con todo, no debe confundirse esta pretemporalidad del yo con un tiempo vacío al cual pudieran atribuirse determinaciones⁵⁰⁹ sino que “*el no-tiempo sería pues, la posibilidad esencial de cada yo de poder ser temporalizado antes del comienzo de efectiva temporalización*”.⁵¹⁰ De aquí que podamos proponer una temporalización de la vida pre-yoica que nos permita reconstruir un pasado no vivido en sí mismo⁵¹¹. Para lo cual, debemos, antes, hacer algunos señalamientos.

Por una parte, como decíamos, en tanto el pre-yo no es aún constituyente, no tiene, tampoco, en sentido estricto, tiempo. Esto es: en el pre-yo no se producen los mismos procesos de conservación y organización de la experiencia que en el ego maduro. En consecuencia, la rememoración de la experiencia temprana no puede consistir, como en la subjetividad madura, en la presentificación de un contenido retenido. Si bien aún en el caso límite de una subjetividad aletargada es posible concebir una motivación que traiga al presente algo previamente experimentado y profundamente olvidado, es inconcebible que esto ocurra en el pre-yo. Mientras que en el primer caso lo olvidado como resultado del proceso de modificación retencional supone que lo experimentado ha sido retenido; en el segundo, en la medida en que la experiencia no está propiamente constuida, no se puede afirmar que lo vivido se conserve.

Por otra parte, hay que admitir que puede haber en el presente motivaciones que retrotraigan al sujeto hacia etapas tempranas de las que puedan darse recuerdos con un tipo de distinción diferente que en aquellas correspondientes a la madurez. En este sentido, hay que destacar que todo sujeto considera su infancia parte de su pasado propio o, como señala Husserl que: “el tiempo del bebé se ha de admitir necesariamente como propio pasado”.⁵¹² De acuerdo con esto entendemos que es necesario proponer una manera de apropiarse de ese pasado que salve la imposibilidad del

508 Hua XXXIX, 472

509 Hua XXXIX, 473

510 Hua XXXIX, 474

511 Hua XXXIX, 507

512 Hua XXXIX, 481

rememorar. Con este fin propondremos una posible solución reconstruida a partir de algunas indicaciones husserlianas.

Primero debemos afirmar que el comienzo efectivo de la actividad constituyente es contingente. Es decir, lo que motivó el despertar del yo fue circunstancial, podría haber despertado en un momento u otro. Según esto podría modificarse ese comienzo; por ejemplo, desplazándolo hasta coincidir con el nacimiento del yo. Así “el curso recibiría un efectivo pasado que él efectivamente no tiene”⁵¹³. Luego ese trecho puede ser pensado a través de la modificación de la fantasía. Entonces, si analizáramos este pasado desde la modificación, si lo consideráramos como un «pasado como si», deberíamos adjudicarle la misma estructura que al pasado efectivo pero modalizado. Esto es: si le atribuimos tiempo a un trecho del no-tiempo, debemos pensarlo de la misma manera que al curso temporalizado. En este sentido, podemos pensar una estructura de la conciencia del tiempo como si. Luego tenemos “retenciones como si” (*Retention-als-ob*)⁵¹⁴ las cuales pueden plenificarse y traer un recuerdo modificado. Para esto podríamos evaluar el modo en qué opera el “recordar por añadidura” (*Hinzuerinnern*), término con el que Husserl nombra “una modificación de la rememoración, una modificación intencional del rememorar, una apercepción analogizante”⁵¹⁵. Este es un acto a través del cual se presentifica una experiencia que no fue efectivamente vivenciada, pero que sí fue percibida una análoga. Por ejemplo, sería este el caso de un sujeto que, si bien no puede recordar su experiencia como bebé, como ha percibido el comportamiento de otros bebés, puede ad-memorar (*ad-memorieren*) su propia experiencia. La ad-memoración, como modificación de la rememoración, plenificaría una “retención como si” de un trecho del curso no-temporal al que se le atribuyó tiempo. Esto posibilitaría reconstruir la experiencia de la infancia temprana para que pueda formar parte del pasado propio.

Con todo, podría objetarse aún que la modificación de la rememoración a través de la fantasía permite considerar cualquier episodio como parte del pasado propio, pensando en la fantasía tal

513 Hua XXXIX, 473

514 Hua XXXIX, 507

515 Hua XXXIX, 414

como la describe Husserl, por ejemplo, en este texto de las *Lecciones*:

“En la mera-fantasia no se da ninguna posición del ahora reproducido, ni ninguna coincidencia de él con el ahora pasado. La rememoración, en cambio, sí hace objeto de posición a lo que reproduce, y en virtud de esta posición le presta una localización respecto del ahora y respecto de la esfera del campo originario de tiempo al que la propia rememoración pertenece”⁵¹⁶

Esto es, la fantasía es una presentificación neutralizada. Al contrario de la rememoración que asume una posición de creencia con respecto a lo intencionado, la fantasía pone entre paréntesis la tesis de lo intencionado. Por tanto, es válida la necesidad de evaluar cuál es la legitimidad de aquello recordado a través de la modificación; es decir: ¿cuál es el aval para considerar aquello modificado como parte del pasado propio? El nudo de este problema se desarma al considerar en qué sentido se utiliza en este contexto la noción de fantasía. La clave podría estar en pensar cómo opera este acto en la empatía⁵¹⁷. En ese caso la fantasía está motivada por un objeto presente. Este objeto restringe las modificaciones del como si. Entonces, en la medida en que sus determinaciones se encuentran atadas a aquellas que posee lo motivante, lo intencionado adquiere un vínculo con la realidad. Esto implica que la fantasía no es ya un acto no-ponente sino que instala una «cuasi realidad». Luego, en la medida que lo fantaseado entra en relación con lo dado a la percepción, posee una legitimidad equiparable a cualquier otra presentificación. De acuerdo con esto creemos que es posible aceptar la modificación de la rememoración a través de la fantasía. De un lado, la necesidad lógica que permite «instalar» el tiempo en el no-tiempo garantiza la existencia de ese mismo tiempo. De otro, la percepción de la vida de otros niños como motivación de la fantasía condiciona la modificación y permite atribuirle posición de creencia a lo presentificado.

516 Hua X 51 (72)

517 Retomamos aquí la discusión sobre este tema entre K. Held y A. Aguirre reconstruida por J. Iribarne en J. Iribarne, *La intersubjetividad en Husserl*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1987, 70 y ss.

CAPÍTULO 10: EL PROCESO DE OBJETIVACIÓN DEL TIEMPO

FENOMENOLÓGICO

I. EL TIEMPO OBJETIVO

En el primer Capítulo de esta Investigación nos dedicamos a desarrollar cómo las distintas formas que adopta el método fenomenológico habilitan a la fenomenología el estudio de una variedad cada vez más amplia de fenómenos. El tiempo objetivo puede presentarse como un caso paradigmático. Mientras que en las primeras páginas de las *Lecciones* es dejado de lado en tanto dato fenomenológico, en textos posteriores aunque dentro del mismo período es tomado como objeto de análisis. Esto es, con el desarrollo del método, la constitución del tiempo objetivo se presenta como un problema que debe ser resuelto. En este sentido, nos interesa en este último Capítulo mostrar las distintas descripciones del fenómeno posibilitadas a partir de la complementación entre las direcciones estática y genética de la fenomenología. Si bien esta Investigación pretendía limitarse a establecer dicha complementación entre las *Lecciones* y los *Análisis*, creemos que resulta enriquecedor abordar este tema a partir de otros textos de la fenomenología genética. Más que nada, nuestro interés radica en la oportunidad de mostrar una descripción del fenómeno con el que comenzamos esta tarea desde una nueva perspectiva. Comencemos, entonces, con una cita de Husserl:

“Nuestro propósito es un análisis fenomenológico de la conciencia del tiempo. Como cualquier análisis de esta índole, ello implica la completa exclusión de cualesquiera asunciones, estipulaciones y convicciones a propósito del tiempo objetivo (...) De igual modo que la cosa real efectiva y el mundo real efectivo no son dato fenomenológico ninguno, tampoco lo es el tiempo del mundo, el tiempo real, el tiempo de la naturaleza en el sentido de la ciencia natural y también de la

En este párrafo realiza Husserl una de las primeras aproximaciones al principio metódico que años después explicitará y que recorrerá luego toda su obra. La exclusión de todo supuesto en relación con el tiempo objetivo es considerada una versión “inmadura” de la reducción fenomenológica y tiene un carácter, en principio, meramente negativo; se determina aquello que *no* se tendrá en cuenta como comienzo de una “fenomenología de la conciencia del tiempo”, i. e. : el tiempo objetivo, como toda otra instancia trascendente, no es dato fenomenológico. El punto de partida se encuentra en la inmanencia de la conciencia. En este sentido lo único que se asumirá en el análisis son las vivencias, sean de carácter intencional (como los actos) o no-intencional (como el contenido hylético); ellas representan el dato fenomenológico. Ahora bien, esta exclusión del tiempo objetivo no implica que éste no sea tema de la fenomenología. Al igual que los objetos trascendentes son reconducidos a sus operaciones constitutivas en la inmanencia, el tiempo objetivo será explicitado a partir de las vivencias que lo constituyen. Husserl trata este tema en las *Lecciones* relacionado, generalmente, con el problema de la individuación de un objeto. Si bien sus análisis no son en este caso concluyentes, indican algunas pautas que se mantiene en la obra posterior. Es así como es posible encontrar un mayor despliegue de la temática en los *Manuscritos de Bernau*, tomando como guía la cuestión de la individuación. Con esta tarea comenzaremos este Capítulo: reconstruiremos los estudios de las *Lecciones* y luego los de *Bernau*. A su vez confrontaremos los resultados obtenidos con las posiciones de Pedro Alves y Dieter Lohmar. El primer autor considera que en los análisis de la constitución del tiempo objetivo se pierde de vista el carácter centrado en el sujeto propio de la fenomenología, adoptando, en consecuencia, tesis metafísicas. El segundo plantea que el pasaje del tiempo objetivo a un tiempo común (o del mundo) debe darse a través de la comunicación. Esta última posición nos permitirá ahondar acerca del carácter del tiempo del mundo y plantear una interpretación complementaria a la de Lohmar, que permita pasar del tiempo objetivo

518 Hua X, 4 (26)

al tiempo del mundo a través de la empatía.

II. EL TIEMPO OBJETIVO SOLIPSISTA

1. Primer nivel de objetivación

El primer paso en el análisis de la objetivación del tiempo fenomenológico lo encontramos en los párrafos 30-33 de las *Lecciones*. Se parte allí de la pregunta:

“...¿cómo frente al fenómeno del cambio constante de la conciencia del tiempo se abre entonces paso la conciencia del tiempo objetivo, y en primer término la conciencia de los lugares idénticos de tiempo?”⁵¹⁹

La experiencia primera, aquella que constituye, decíamos, el dato fenomenológico, es la de un fluir de vivencias. Frente a ésta tenemos otra experiencia opuesta que es la del tiempo objetivo, una estructura rígida que posee lugares temporales fijos donde los fenómenos que se dan en el fluir se ordenan. La pregunta apunta al modo de relación entre estas dos experiencias.

Inmediatamente después de planteado el problema de la relación entre el fenómeno del flujo y el de la rigidez del tiempo, Husserl afirma que la respuesta se encuentra en relación con la cuestión de la individuación. Esto supone que el darse de objetos temporales es condición de posibilidad del tiempo objetivo o, dicho en otros términos, que no hay un tiempo objetivo independiente de la constitución de los objetos. Esta afirmación que puede sonar trivial (se podría decir que es evidente que el tiempo de los objetos supone a los objetos mismos) no es en primera instancia lo más intuitivo. Resulta natural pensar que el tiempo de los objetos pasa independientemente de lo que de acuerdo a su medida pase. En este sentido es importante la reconducción de este tiempo a la

519 Hua X, 64 (84)

constitución de los objetos temporales.

Un objeto temporal idéntico es justamente aquel que mantiene las determinaciones que conforman su identidad a través del fluir de las vivencias. Es necesario distinguir⁵²⁰ en este objeto las determinaciones extratemporales, su consistencia específica, de aquellas propiamente temporales⁵²¹. Ambas se mantienen con el paso del tiempo. La conservación de las determinaciones temporales da lugar a la noción de lugar de tiempo (*Zeitstelle*)⁵²². No resulta de esto una posición de tiempo “independiente” del objeto que es intencionado en ella, sino que en cada nuevo ahora en que se gesta un objeto nuevo se gesta, paralelamente, un nuevo punto de tiempo.⁵²³ En este sentido, el lugar de tiempo es absolutamente dependiente del proceso perceptivo que comienza en el ahora. Por esto es posible hablar de una función individuadora del ahora o, en otros términos, pensar la continuidad del ahora (a través del hundirse hacia el pasado) como un momento continuo de individuación que da origen al lugar de tiempo.

En este proceso se pueden distinguir varios momentos, pero antes hay que aceptar que la identidad de contenido no basta para poder identificar un objeto temporal; es un hecho que existen objetos con las mismas determinaciones. El lugar de tiempo es necesario para distinguir un objeto temporal de otro. Así lo explica Husserl:

“La misma sensación ahora y en otro ahora entraña una diferencia, y es una diferencia fenomenológica que corresponde al lugar absoluto de tiempo. Tal

520 Hua X, 63 (83)

521 Esto no quiere decir que haya datos temporales distintos del dato hylético. En los primeros párrafos de de las *Lecciones* Husserl sugiere que podría haber “contenidos de aprehensión que acaso fueran específicamente temporales” y, más adelante, se refiere a que “se *mienten* datos «objetivamente temporales»” (Hua X, 6 (27) y 10 (31) respectivamente, el destacado es del autor). Ninguna de estas dos citas implica que existan de modo independiente contenidos temporales, sino que el dato hylético posee un aspecto temporal y cuando se refiere a determinaciones temporales está considerándose el mismo dato en este aspecto. En este sentido se expresa también Husserl en el Apéndice X donde indaga la objetivación del tiempo fenomenológico y concluye que la posibilidad de que el tiempo fenomenológico sea objetivado depende de los contenidos que hacen presente un fenómeno, no refiriéndose aquí tampoco a datos específicamente temporales.

522 Es importante introducir aquí una aclaración que realiza Serrano de Haro en su traducción al castellano del texto de las *Lecciones*. Él señala la necesidad de no asociar inmediatamente la noción de *Zeitstelle* con algo que ocurre *en* el tiempo. Lo que Husserl está explicando aquí es el modo en que se constituye un tiempo uno. Por tanto, en este nivel del análisis no se está hablando aún de fenómenos en el tiempo. Cf. Idem, 86, nota.

523 Hua X, 66 (86)

diferencia es la fuente primigenia de la individualidad del 'éste' y con ello la fuente primigenia del lugar absoluto de tiempo"⁵²⁴

Cada ahora presenta de modo impresional un contenido sensible y, junto con él, un lugar de tiempo. Si se puede reconocer el material sensible que da una sensación como una mismidad, en la medida que el lugar de tiempo es condición de posibilidad de esta identificación, es posible reconocer también el lugar de tiempo. Con esto tenemos un primer paso en la objetivación del tiempo: la objetivación de las determinaciones temporales que se producen en cada ahora y que se encadenan de modo continuo desde un ahora actual hacia el pasado. Se descubre aquí una legalidad del fluir que se ordena a sí mismo linealmente. Con todo, este fluir ordenado y pasivo no tiene aún las características del tiempo objetivo. Estamos tratando aquí sólo con el orden que impera en la percepción de *un* objeto *percibido* y un tiempo objetivo es aquel que reúne a *todos los objetos* percibidos. Es necesario ahora integrar todos los objetos en un tiempo, uno y homogéneo.

Para esto se recurre a la rememoración. En este proceso intervienen dos condiciones. La primera es el carácter de la rememoración de poder repetir un suceso pasado siempre de nuevo. Dice Husserl:

“...yo siempre puedo llevar a cabo un nuevo recuerdo retrospectivo (rememoración), y puedo siempre producir «otra vez» cualquier fragmento de tiempo con el contenido que lo llena, y así captar, en la sucesión de reproducciones que ahora tengo, lo mismo: la misma duración con el mismo el contenido, el mismo objeto.”⁵²⁵

La segunda condición es que el recuerdo de un objeto implica el recuerdo de su horizonte temporal o campo de tiempo⁵²⁶. La integración de las series de lugares de tiempo se daría de la siguiente

524 Hua X, 66 (86)

525 Hua X, 109 (130)

526 En el §32 (1905) de las *Lecciones* se usa “campo de tiempo” y en el Apéndice IV (1916) de este mismo libro, donde Husserl amplía este tema, se refiere a este concepto como “horizonte temporal” del objeto.

manera. Al recordar más de un objeto encontramos congruencias respecto de sus campos temporales. En la reiteración, este proceso produce un solapamiento de los campos, por medio del cual se identifican los puntos temporales de un objeto con los puntos temporales de otro objeto. Si se extiende este proceder a todos los objetos percibidos, se podría establecer para todos ellos un orden fijo único. Evidentemente la extensión de este proceso es ideal⁵²⁷. No es necesario que efectivamente se recorran todos los objetos percibidos, sino que exista la posibilidad de hacerlo tal como garantiza la rememoración.

Podríamos objetar aquí que esto está pensado sólo para los objetos ya percibidos sin considerar la objetivación del futuro. En efecto, Husserl se refiere sólo a “cualquier punto de tiempo realmente vivido”⁵²⁸, mentando con esto sólo la percepción actual y la pasada. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el objeto esperado posee también un horizonte temporal. En la expectativa “se enlazan intenciones indeterminadas de futuro y de pasado, es decir, intenciones que partiendo del comienzo del suceso, conciernen al entorno temporal que termina en el ahora vivo”⁵²⁹. Este entorno, aunque indeterminado⁵³⁰, puede también ser anticipado y, en la anticipación de varios objetos esperados, se produciría el mismo solapamiento que con los objetos del pasado. Salvada esta cuestión, podría entenderse cómo todo tiempo efectivo se somete “a la exigencia de ser un segmento dentro del tiempo objetivo y único”⁵³¹. Hemos pasado de una primera objetivación de los lugares de tiempo y su orden secuencial a una integración de todos los lugares de tiempo posibles para la percepción de *un* sujeto. Queda aún por indagar cómo este tiempo único, establecido a partir del operar de *una* conciencia, puede ser el tiempo que rige para todos los sujetos. Pero, antes de comenzar esta tarea,

527 Hua X, 70 (90)

528 Hua X, 70 (91)

529 Hua X, 56 (76). Encontramos en los *Manuscritos de Bernau* este tema más desarrollado. Husserl se refiere allí a un “horizonte de futuro”. Cf. Hua XXXIII, 147/150.

530 De hecho, Husserl se cuestiona si el carácter indeterminado del entorno de la expectativa es una diferencia esencial respecto de la rememoración. Si bien “la expectativa se caracteriza de antemano por quedar abierta”, esta indeterminación podría ser contingente e, *idealiter*, existir una “conciencia que quiera pasar por profética” que anticipe perfectamente todo lo por venir. Cf. en Hua X, 56 (77).

531 Hua X, 71 (91). Husserl señala aquí que habría que indagar qué es lo que ocurre con la temporalidad de la fantasía. A nuestro entender debería poder reconducirse su objeto también al tiempo objetivo único, sea a partir de las relaciones que establece con los objetos efectivos, sea considerando la temporalidad del acto de fantasía que está también emplazado en un lugar temporal.

creemos que es pertinente señalar algunas objeciones.

2. Objeciones

Pedro Alves propone una complementación entre la teoría husserliana del tiempo y la física relativista de Albert Einstein. Los análisis del tiempo objetivo deben valerse de las tesis de la física para no asumir entidades metafísicas. Sostiene que:

“...la cuestión de las *Lecciones* es, desde el inicio, determinada por la idea de una clarificación de las formaciones de sentido en que el tiempo es dado, o sea, por una clarificación de la experiencia en la que lo temporal objetivo aparece”⁵³².

Esta afirmación coincide con nuestro planteo en la introducción de este Capítulo, donde decíamos que “el tiempo objetivo será explicitado a partir de las vivencias que lo constituyen”. Esto es, toda vez que lo temporal objetivo se manifiesta en la inmanencia de la conciencia, un análisis de su constitución es una explicitación de la experiencia en la que el tiempo objetivo es dado. Las vivencias conforman esa experiencia que es necesario analizar. En este sentido agrega Alves que:

“...la cuestión del tiempo estaba, desde el inicio, regida por la investigación acerca de los procesos por los cuales un tiempo objetivo se constituye como correlato global de los actos en que el tiempo se aparece”⁵³³

A su modo de ver este principio rector que debía operar en los estudios de la temporalidad objetiva fue perdido de vista en la investigación concreta, adquiriendo el tiempo objetivo un carácter

532 P. M. S. Alves, “Tiempo objetivo y experiencia del tiempo. La fenomenología husserliana del tiempo ante la teoría de la relatividad restringida de Albert Einstein”, en *Id.*, *Fenomenología del tiempo y de la percepción*, Madrid, Biblioteca nueva, 2010, 20

533 P. M. S. Alves, op. cit., 32

independiente de los procesos de la conciencia.

La reconstrucción que realiza este autor recorre, a grandes rasgos, los mismos pasos que indicamos en el apartado anterior. El punto de inflexión se encuentra en que plantea la necesidad de encontrar para el tiempo objetivo como serie total un modo subjetivo de donación⁵³⁴. Es decir, en la medida en que se puede plantear al tiempo objetivo como una totalidad infinita hay que dar con la conciencia para la cual ésta es correlato. Si esto no fuera posible, este estrato de la temporalidad no tendría evidencia. Afirma Alves que “es en este último punto donde encontramos el mayor paso en falso de la doctrina del tiempo de Husserl, su desvío hacia una construcción metafísica”⁵³⁵. El punto de partida para justificar tal afirmación lo encuentra en un texto de 1901 en el cual Husserl sostiene que “la conciencia divina es el correlato ideal del tiempo objetivo, del mundo objetivo y del desarrollo del mundo”⁵³⁶. Alves ve aquí la necesidad de construir a Dios como entidad metafísica, si se pretende sostener la legitimidad del análisis del tiempo objetivo. En consecuencia, su aporte a la fenomenología del tiempo será, justamente, primero indicar los errores que lo llevan a Husserl a una mala reconducción del problema, para luego replantear la cuestión en sus términos. Nos concentraremos en los aspectos críticos, señalando dónde creemos radican los problemas de la interpretación de Alves.

La argumentación tiene tres pasos. El primero, ya mencionado, de la necesidad de la conciencia divina, es consecuencia de dos supuestos anteriores y, por tanto lo trataremos en último lugar (3). Los otros dos son: el supuesto de “la simultaneidad de la percepción y lo percibido” (1) y el de “la universalidad de cada posición temporal” (2).

1. La simultaneidad de la percepción y lo percibido estaría fundada en la afirmación según la cual “el «ahora» de la percepción es constituyente de un punto temporal absoluto y universal en un orden temporal mundano único, que pertenece tanto al acto perceptivo como al objeto percibido. Es así

534 Idem, 40

535 Idem, 40

536 Hua X, 175 [La traducción es de Alves]

que surge la *creencia* en el significado absoluto de las relaciones de simultaneidad”⁵³⁷. Ahora bien, si, por un lado, es cierto que se sostiene la necesidad de que “todo tiempo efectivo sea parte del tiempo uno y único”⁵³⁸, es erróneo pensar que la ubicación del acto en el tiempo objetivo suprima el carácter fundado de este tiempo. Esto último pareciera sostener Alves. Explica que entre un acontecimiento y la percepción de éste hay en general un desfase en relación con el tiempo que tarda la conciencia en captar el evento. El ejemplo clásico es el del trueno. Esto anularía la simultaneidad y provocaría a la vez dificultades para dar con la posición temporal objetiva del acto de percepción.

El problema mayor de este argumento es que Husserl sostiene -y lo curioso es que el mismo Alves lo cita- que la simultaneidad de la percepción y lo percibido no se da en la actitud ingenua respecto al tiempo objetivo: “desde este punto de vista, deberá incluso decirse que la percepción y lo percibido divergen siempre”⁵³⁹. Hallamos “estricta simultaneidad entre la percepción y lo percibido”⁵⁴⁰ cuando consideramos el estrato fundamental de la conciencia, el operar de la conciencia absoluta. En este sentido la objeción de Alves permanece en la actitud ingenua. En su planteo el acontecimiento se constituye previa e independientemente al operar de la conciencia. Se invierte así el orden de fundamentación que va de lo constituyente a lo constituido y que representa la dirección propia de la investigación fenomenológica. A su vez, la independencia de los objetos daría lugar a un tiempo objetivo también independiente, según el cual el tiempo inmanente debiera organizarse. Cuando Husserl se refiere a que el ahora instaure un punto temporal absoluto, no está pensando en la locación del acto respecto del tiempo objetivo, si no en la constitución de este tiempo en la esfera inmanente. El ahora da lugar al orden temporal mundano único, este orden no es previo al darse impresional de un dato a la conciencia. El tiempo objetivo, como ya sostuvimos más arriba, es siempre el tiempo de los objetos; si no hay objetos constituidos, no hay tiempo objetivo.

537 P. M. S. Alves, op. cit., 42

538 Hua X, 71 (91)

539 Hua X, 110 (131)

540 Hua X, 111 (133) Implica esto hablar de percepción en la conciencia absoluta y Husserl lo pone en duda. Este apéndice introduce un tema muy importante para la interpretación de la fenomenología del tiempo de Husserl que es la del carácter intencional de la conciencia absoluta.

2. La universalidad de cada posición temporal refiere al carácter absoluto de cada punto temporal que instala cada ahora. Respecto a esto Alves dice que “esta visión del tiempo que Husserl maneja no es, indudablemente, una «evidencia» fenomenológica, sino una construcción que proviene de la idea newtoniana de un tiempo universal y absoluto”⁵⁴¹. No correspondería afirmar que hay *un tiempo*, sino que hay *tiempos*. Cada sujeto instaaura un sistema de referencia que determina relaciones entre los acontecimientos por él experimentados. Para hablar de un tiempo común a dos sujetos hay que establecer una equivalencia entre dos sistemas de relaciones. Este modo de pensar restauraría el modo subjetivo de orientación propio de la fenomenología⁵⁴². Ahora bien ¿no es acaso un *factum* fenomenológico el darse del tiempo objetivo? ¿En qué sentido deja de lado Husserl el carácter constituido del tiempo objetivo? En primer lugar hay que ratificar el hecho de que el punto de partida del análisis del tiempo objetivo es la constatación de que efectivamente existe un tiempo universal y fijo en el cual se ordena de modo rígido la experiencia fluente. La especial paradoja según la cual el tiempo es, a la vez, rígido y fluente motiva la investigación de Husserl, lo cual no conduce a la supresión de ninguno de estos dos aspectos de la temporalidad, sino a la descripción de las instancias inmanentes que constituyen el tiempo objetivo.

Para apoyar la tesis de la supresión del tiempo inmanente por el tiempo objetivo recurre Alves a un texto de las *Investigaciones Lógicas* donde se plantea la posibilidad de reemplazar toda expresión subjetiva “por otras tantas expresiones fijas y objetivas”⁵⁴³. Creemos que esta referencia resulta irrelevante en la medida en que no se entiende cómo del propio *corpus* de las *Lecciones* puede extraerse la tesis de la supresión de un nivel de la temporalidad por otro. El tema del tiempo objetivo aparece siempre en su relación con el tiempo inmanente y, especialmente, en la pregunta por la ya señalada paradoja⁵⁴⁴.

541 P. M. S. Alves, op. cit., 44

542 Cfr. en Idem, 45-46

543 P. M. S. Alves, op. cit., 46, nota

544 Este tema de la aparente paradoja entre el tiempo que fluye y el tiempo rígido y la siguiente pregunta por cómo a partir del tiempo fluente puede constituirse un orden fijo esta formulado en los párrafos que tratamos (§30-33).

Es interesante destacar que la pregunta por la constitución la reitera Husserl, formulada de distintas maneras, cinco

3. De los dos supuestos recién criticados concluye Alves la invalidez del análisis husserliano del tiempo objetivo y justifica la carencia de legitimidad de la investigación en la falta de una conciencia a la cual se le presente el tiempo objetivo como serie total. El hecho de que Husserl sostenga que es la conciencia divina aquella capaz de abarcar este tiempo sería una prueba de los límites de su estudio. Pero ¿implica esta referencia a la conciencia divina una necesidad de asumir la existencia de Dios? Si bien Alves no se expresa de este modo, es lo suficientemente radical como para afirmar que lo que lleva a cabo Husserl es una construcción metafísica y, como tal, debe ser desechada y, junto con ella, todo el análisis del tiempo objetivo. No obstante esto, no evalúa Alves el carácter de la cita husserliana. Por un lado ¿qué significado tiene aquí la conciencia divina? Por otro ¿hasta qué punto esta pregunta hiperbólica -como él mismo la llama- por una conciencia omniabarcadora es necesaria en el planteo husserliano?

Si bien el tema de Dios en la fenomenología de Husserl es muy complejo y sólo puede ser reconstruido a partir de referencias esporádicas, no tiene, en ningún caso, el sentido de una justificación última de ciertas experiencias. Dios representa la posibilidad de la completud de una experiencia que es posible explicitar infinitamente. En este sentido, más allá de cualquier compromiso ontológico, debe ser entendido como una figura conceptual; i. e.: como una representación en la imaginación de una solución a un problema que vincula la idea de una experiencia infinita con la figura de Dios, en el sentido de un ser infinito. Ahora bien, con respecto a la cuestión de la necesidad de postular una conciencia omniabarcadora, hay que señalar, primero, que el análisis del tiempo objetivo considera aquí el tiempo válido para *un* sujeto. El referirse a una serie objetiva “total” supone, al menos, estudiar el tiempo que es legítimo para todos los sujetos. El hecho de que entre todos constituyan una temporalidad objetiva intersubjetiva supondrá su previa constitución como comunidad. La actividad, realizada y a realizarse, por esta comunidad tiene como correlato el mundo objetivo como idea. Decimos que es ideal en el sentido de que su plenificación

veces entre los §§ 31 y 32

completa es el resultado de una tarea infinita. Al modo kantiano, el mundo como idea regulativa funciona como motor de la actividad intersubjetiva. De este modo, en la medida en que el planteo husserliano sostiene que la experiencia es un movimiento infinito, la conciencia omniabarcadora no es, de hecho, necesaria.

III. TIEMPO OBJETIVO INTERSUBJETIVO

1. La vía de la comunicación

Si bien no es un tema allí desarrollado, ya en las *Lecciones* Husserl señala, refiriéndose a las cosas de la experiencia en el tiempo objetivo, que:

“habría que distinguir distintos niveles de la realidad empírica, a los que hasta ahora no se ha prestado atención: cosa de la experiencia del sujeto singular, cosa intersubjetiva idéntica, cosa de la física...”⁵⁴⁵

Paralelamente a estas distinciones en la objetividad deben plantearse nuevas distinciones respecto al tiempo objetivo. Ya vimos con el tiempo que corresponde a “la cosa de la experiencia del sujeto singular”. Intentaremos en adelante averiguar qué ocurre con el tiempo de “la cosa intersubjetiva idéntica” o, antes bien, el tiempo objetivo intersubjetivo.

A causa de la insuficiencia de los estudios de las *Lecciones* para dar con la constitución de un tiempo objetivo intersubjetivo Lohmar⁵⁴⁶ plantea una reconstrucción alternativa que daría la pauta de cómo se constituye este nivel superior de la temporalidad. El problema fundamental que encuentra en las *Lecciones* es que el criterio para individualizar no rige en todos los casos. Si

545 Hua X, 73 (93)

546 Cfr. en D. Lohmar, “On the constitution of the time of the world: the emergence of objective time on the ground of subjective time” en D. Lohmar e I. Yamaguchi (Eds.), op. cit., 115-136.

hubiera dos objetos que duraran lo mismo y constituidos a partir del mismo material sensible no podrían ser distinguidos. Lohmar propone que la clave de la individuación debe encontrarse en la institución originaria que da inicio a la percepción de un objeto. El carácter individuador lo atribuye el sujeto vuelta su atención sobre un objeto al cual constituye⁵⁴⁷. Por tanto, es necesario hallar otro criterio. Con esta cuestión en el horizonte, traza un esquema que permitiría explicar en tres niveles de síntesis de menor a mayor complejidad la objetivación del tiempo que rige en un plano intersubjetivo.

El punto de partida es un texto de los *Manuscritos de Bernau*⁵⁴⁸ donde Husserl “localiza el origen de la individualidad también en la percepción actual, intuitiva”⁵⁴⁹. Aunque a primera vista la tesis se mantenga (la idea de que el ahora es la instancia individualizante), propone Lohmar una nueva interpretación para el término “origen”. Si bien puede significar origen intuitivo (el carácter impresional del ahora), también puede entenderse como institución originaria (*Urstiftung*), la primera mirada activa del sujeto que interpreta un material sensible. La institución originaria representa el comienzo de la percepción de un objeto y, como tal, puede atribuírsele un carácter temporal inicial con respecto a la duración total de la percepción. Si se toma una percepción como una unidad, puede describirse una historia de percepción (*Wahrnehmungsgeschichte*) que empieza con la institución originaria y termina cuando el objeto desaparece de la atención del sujeto. El conjunto de las distintas historias de percepción conforma un primer nivel en la objetivación del tiempo subjetivo y puede reconocerse dentro de él un orden asociativo según el “antes” y el “después”. Este orden en dos dimensiones es característico de la temporalidad inmanente. Esto lo distingue del tiempo objetivo que es un sistema unidimensional, donde cada evento ocupa una posición fija y única; por ejemplo, una fecha. En este primer nivel de objetivación, si bien las historias de percepción están ordenadas internamente, no poseen conexión mutua. Así, el paso

547 Cfr. en D. Lohmar, op. cit., 121-125

548 Hua XXXIII, texto 16. Este texto ya había sido publicado como el Suplemento I de *Experiencia y Juicio*. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg, 1964

549 D. Lohmar, op. cit., 122

siguiente es integrar las líneas de pasado en un sistema total válido para *un* sujeto. Esto es, aquel sujeto que llevó a cabo todas las percepciones que dieron lugar a las historias de percepción tiene la posibilidad de atribuirles un orden unidimensional que rige “para sí”. El orden que se alcanza tiene un carácter hipotético y puede ser cuestionado por otros sujetos. Con esta intervención de los otros, pasamos al tercer y último nivel planteado de objetivación. Cuando el sujeto que estableció un orden objetivo “para sí” contrasta el producto de su elaboración con otros sujetos, es posible alcanzar un orden objetivo que contemple las historias de los demás. En la medida en que esta operación puede extenderse, idealmente, a todos los sujetos, es plausible pensar en un tiempo objetivo intersubjetivo.

Ahora bien, aunque nos parece interesante esta solución que ofrece Lohmar al problema del tiempo intersubjetivo, entendemos que apresura el pasaje del segundo al tercer nivel de constitución. La clave de su interpretación se encuentra en la posibilidad de la comunicación, que sería propia de toda la comunidad. Con lo cual se presupone la constitución de una comunidad. En este sentido, afirma Husserl en las *Meditaciones Cartesianas* que las actividades intersubjetivas (en este caso: la comunicación) “suponen la previa constitución de una intersubjetividad trascendental”⁵⁵⁰. En efecto, la condición de la comunicación entre sujetos es la constitución de un sujeto de orden superior, una comunidad intersubjetiva, que se conforma a través del proceso de la empatía⁵⁵¹.

2. Intersubjetividad y empatía

En un texto de los *Manuscritos de Bernau* Husserl realiza la pregunta a la que estamos intentando dar respuesta:

550 Hua I, 111 (134)

551 Lohmar realiza algunas objeciones respecto a su propuesta y, si bien no plantea esta necesidad de la empatía, habla del testimonio de los otros sobre eventos. Estos eventos son concebidos “como si yo pudiera, en principio, yo mismo haber tenido esas experiencias” (D. Lohmar, op. cit., 132). Lo llamativo es que este modo de comportarse en relación a lo narrado por el otro tiene una estructura similar a la que se propone como condición de la empatía. Me refiero con esto a la modificación a través de la fantasía que me permite ponerme en el lugar del otro, haciendo “como si yo estuviera allí”.

“...tiempo inmanente y tiempo trascendente: ¿cómo se transforman las modalidades constituidas para el tiempo solipsista trascendente en [modalidades] objetivas para el tiempo intersubjetivo?”⁵⁵²

Esto es, si el tiempo objetivo se constituye en la inmanencia de la conciencia: ¿cómo es posible que sea válido para más de un sujeto?; o bien: ¿mediante qué procesos pasamos de un tiempo objetivo solipsista a un tiempo objetivo intersubjetivo? Lohmar planteó que el medio debería ser la comunicación. Nosotros señalamos que la comunicación requiere la empatía. Si bien Husserl no da una respuesta explícita inmediatamente, un poco más adelante vuelve a plantear la cuestión, pensada ahora en términos de “tiempos plurales” (*der mehreren Zeiten*)⁵⁵³.

El tiempo que cada sujeto constituye posee su propia historia constitutiva, sin embargo estos tiempos no están separados, sino que forman todos ellos una única conexión (*bilden eine einzige Zusammenhang*)⁵⁵⁴. Ahora bien: ¿cómo se da esta conexión? ¿Se da por el hecho que todos los sujetos compartan el mismo mundo? En el marco de la reducción, advierte Husserl en Bernau, esta posibilidad está vedada: el mundo no puede ser dato fenomenológico ya que no se da en la inmanencia de la conciencia. Con todo, puede ordenarse el problema:

“...tenemos primero el tiempo inmanente y entonces el problema de la constitución de un tiempo «objetivo» no inmanente que se constituye en la inmanencia y entonces de nuevo [la constitución de] un tiempo que es de una conciencia extraña y después [otro] de una conciencia extraña y una conciencia propia, el cual es el último en tanto que humano e intersubjetivamente indentificable.”⁵⁵⁵

552 Hua XXXIII, 91

553 Hua XXXIII, 132

554 Hua XXXIII, 132

555 Hua XXXIII, 133

Aparece aquí un nivel intersubjetivo de objetivación del tiempo, co-constituido (por una conciencia propia y por otra extraña), en el cual los tiempos individuales confluyen. Este tiempo intersubjetivo debe tener las características ya atribuidas al tiempo objetivo pero, además, ser válido para todos los sujetos. Debemos definirlo como una objetividad de carácter rígido, unidimensional y de validez universal. En la medida en que puedo volver sobre él una y otra vez, tiene, además un carácter ideal. James Mensch señala que todas las idealidades intersubjetivas requieren que se tome en consideración la función de la empatía⁵⁵⁶. Por tanto, la temporalidad como idealización intersubjetiva supone el operar de la empatía. El texto clásico que describe este proceso es la “Quinta meditación cartesiana”. Una diferencia notable respecto al planteo de textos anteriores radica en el enriquecimiento de la esfera de la inmanencia. Mientras que en *Bernau* la referencia al mundo como fuente de legitimación del tiempo intersubjetivo estaba invalidada; en las *Meditaciones* afirma Husserl:

“En mí, pues, en todo caso, en el marco de mi vida pura de conciencia reducida trascendentalmente, tengo experiencia del mundo y, a una, de los otros; y, según su propio sentido empírico, no de él como, por así decir, sintético producto mío privado, sino como mundo extraño a mí, como intersubjetivo, existente para todos, accesible en sus objetos a todos”⁵⁵⁷

La conciencia reducida no refiere sólo a sus propias vivencias, sino que incluye también, intencionalmente, objetividades trascendentes. Este tema, el de la trascendencia en la inmanencia, es posibilitado por el descubrimiento de la “doble reducción”, proceso según el cual “no sólo se capta la vivencia presentificante (actual) sino también aquellas vivencias contenidas presentificadas reflexivamente como conciencia fenomenológica pura”⁵⁵⁸. Esto es, en una vivencia presentificante,

556 J. Mensch, *Husserl's account of our consciousness of time*, Milwaukee, Marquette University Press, 2010, 194.

Refiere aquí Mensch a E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, second ed., ed. W. Biemel, The Hague, Martinus Nijhoff, 1962, 370

557 Hua I, 123 (151)

558 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass (Tomo I)*, *Husserliana* XIII, La

por ejemplo: en una rememoración, el yo que rememora puede volverse sobre la vivencia pasada y encontrarse a sí mismo como el yo que en el pasado percibía. Esta segunda reducción puede realizarse sobre todas las presentificaciones (rememoración, expectativa, presentificación de presente y, también, empatía)⁵⁵⁹. Volviendo a la cita de las *Meditaciones*, en la medida en que el mundo objetivo es un mundo intersubjetivo, la relación intencional con el otro es condición de este mundo. De aquí que para dar cuenta de su legitimidad en la conciencia reducida de un sujeto se recurra al proceso de la empatía como “teoría trascendental de la experiencia del otro”⁵⁶⁰.

La empatía tiene dos condiciones fundamentales. Por una parte, la radicalidad de la reducción fenomenológica limitada a la esfera de la propiedad; por otra parte, la imposibilidad de acceder al curso de conciencia del *alter ego*. En la reducción a lo propio identificamos tres pasos. El primero consiste en abstraer del horizonte de experiencia todo aquello que tenga un carácter ajeno. Queda fuera de este horizonte todo aquello que en su constitución hace referencia a otro como co-constituyente. Esto se aplica a todas las efectuaciones intersubjetivas del mundo como son: los hombres y los animales en su sentido específico de seres vivos, los predicados culturales (lo “espiritual ajeno”) y el carácter del “estar en el mundo en torno para todos”⁵⁶¹. En un paso siguiente se advierte que aún haciendo abstracción de lo ajeno permanece un “estrato unitariamente conexo del mundo”: la mera naturaleza⁵⁶². Esta naturaleza mía propia es condición de posibilidad de la existencia del mundo común y se define como una naturaleza que es sólo naturaleza para mí. Determinado este ámbito, encontramos un cuerpo que se diferencia del resto de los cuerpos físicos. Mi cuerpo propio es “el único objeto dentro de mi estrato abstractivo del mundo (...) «en» el que «ordeno y mando» inmediatamente”⁵⁶³. A través de mi cuerpo propio tengo experiencia del mundo

Haya, Martinus Nijhoff, 1973 (Hua XIII). Se recoge la traducción de Julia Iribarne en J. Iribarne, *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1988, 58 [En adelante nos referiremos a esta obra como Hua XIII]

559 Para ver las particularidades de este proceso: J. Iribarne, op. cit., 58-65

560 Hua I, 124 (152)

561 Hua I, 127 (156)

562 Husserl señala la necesidad de distinguir esta mera naturaleza de la esfera de la propiedad de la naturaleza de la física. Mientras que la primera es condición del mundo objetivo, la segunda es un estrato de la objetividad del mundo, pertenece al mundo objetivo. (Hua I, 127-128 (156-157))

563 Hua I, 128 (157)

y, a la vez, lo ordeno en función de mis posibilidades. Así, en la esfera de la propiedad de lo único que podemos dar cuenta es de un yo constituyente (con todos sus estratos de actividad y pasividad), de su cuerpo propio y de un mundo en el sentido de naturaleza primordial. Este es el punto de partida de una vía legítima de acceso al otro.

Señalamos que una condición fundamental de la empatía era la imposibilidad de acceder al curso de vivencias del otro, porque: "...si lo esencialmente propio del otro fuera accesible de modo directo, sería entonces mera parte no-independiente de lo propio de mí mismo, y, en fin, él mismo y yo seríamos uno"⁵⁶⁴. Esta condición que garantiza la independencia y el rol constitutivo de cada sujeto pareciera imponer un obstáculo a la relación con el *alter*. En la reflexión me descubro a mí mismo como sujeto trascendental. Si, dado que no puedo acceder a su curso de vivencias, esta opción está vedada con respecto al otro yo, entonces: ¿cómo es posible dar con él como, al igual que yo, constituyente?

Esto ocurre a través de un camino indirecto que supone una modificación de la intencionalidad de mi conciencia. Sabemos que la presentación es una operación que posibilita traer a la presencia algo que no puede ser dado originalmente. Por ejemplo, un objeto percibido supone la apercepción de sus caras ocultas. En este sentido, para poder tener experiencia de un *alter ego*, debe haber algo de él que se me dé de modo original. En la primordialidad aparecen cuerpos físicos y algunos son aprehendidos como cuerpos propios, como "gobernados" por un yo distinto a mí. La condición de aprehender otro cuerpo propio en la primordialidad es, justamente, una presentación, en este caso, analogizante. Un proceso a través del cual transfiero a un cuerpo físico el carácter de cuerpo propio. Es importante destacar que esta transferencia analogizante no es una operación intelectual, sino que está fundada en una síntesis pasiva (parificación-*Paruung*-) que, a través de la coincidencia entre mi cuerpo físico y otro cuerpo físico, transfiere a este último el sentido cuerpo propio⁵⁶⁵. Que este cuerpo propio sea apercebido implica que ninguna de sus posibilidades puedan verificarse, dado que

564 Hua I, 139(171)

565 Hua I, 142-143 (176-177)

no soy yo quien lo gobierna. En este sentido puede afirmarse que este cuerpo propio no es, aunque esto suene paradójico, mío, si no ajeno.

Realizada la transferencia a nivel de la corporalidad, es posible adjudicarle ahora un yo. Esta instancia requiere que sobre la pasividad que instala la parificación, se lleve a cabo un acto que verifique, de algún modo, el sentido transferido. Ya indicamos que tal verificación no puede darse de modo directo. En la vía indirecta de plenificación del *alter ego* se recurre a la fantasía. Puedo hacer “como si yo estuviera” en el lugar del otro y anticipar su comportamiento, según lo que yo haría⁵⁶⁶. En la medida en que mi anticipación se cumple, le atribuyo al cuerpo propio ajeno un yo que lo gobierna. Esta es la modificación de la intencionalidad que mencionábamos, la que me permite realizar la empatía, al modificar mi posición en la imaginación. En un paso ulterior, señala Husserl, se pueden comprender niveles superiores de la vida ajena, sus pensamientos y emociones. Ahora bien, la empatía tal como se describe en las *Meditaciones* no explica una forma de acceder al otro como sujeto constituyente, sino que establece, meramente, una relación entre dos sujetos empíricos. Un modo de complementar este análisis consiste en recurrir a la ya mencionada “doble reducción”. Si la empatía es una presentificación, entonces el yo puede volverse reflexivamente sobre la vivencia presentificante y descubrir en el yo empatizado, un yo constituyente. De este modo queda fundada la intersubjetividad como subjetividad de orden superior que tiene como correlato de sus actos el mundo objetivo. En términos de Iribarne:

“Estos conceptos [por los pasos que implica la doble reducción] describen cómo se funda la unidad de conciencia intersubjetiva, que vincula las conciencias singulares, de modo que se constituye uno y el mismo mundo para todos...”⁵⁶⁷

Según esto queda aclarado por qué nos parecía imperativo recurrir a los análisis de la empatía para

566 Sobre el *status* de la fantasía en la empatía ver la discusión correspondiente en: J. Iribarne, *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1987, 70-82

567 J. Iribarne, op. cit, 1988, 64. Allí también, en detalle, el proceso de la “doble reducción” en la empatía.

dar cuenta de la constitución del tiempo intersubjetivo. El tiempo intersubjetivo, como tiempo objetivo común o como tiempo del mundo objetivo, es constituido por la intersubjetividad trascendental, la cual se constituye en la empatía.

3. Acerca del presente viviente y la empatía en la constitución de un tiempo común

Un paso ulterior respecto a estos análisis conduce a la indagación acerca de las posibilidades de la empatía. Mensch realiza una aproximación al tema a través de textos de los *Manuscritos del Grupo C*⁵⁶⁸. Su tesis, a grandes rasgos, indica que el análisis de las *Meditaciones* requiere un nivel de fundamentación inferior (i. e. : es un análisis fundado) y que se puede encontrar esta fundamentación en una empatía primigenia (*primal empathy*)⁵⁶⁹ que estaría sugerida en los *Manuscritos*. El presente viviente es el origen primordial de la temporalización y, en esta instancia, donde el yo no se encuentra aún plenamente constituido, dicha temporalización es compartida. Esto quiere decir que todos los yoes se temporalizan en sincronía y así constituyen el mundo común y su temporalidad intersubjetiva. Dice Mensch:

“Tenemos un mundo común, uno con objetos disponibles públicamente como los relojes, porque el proceso pasivo de nuestra temporalización está sincronizado. La base para la conexión de este proceso pasivo es el carácter común del origen de nuestra temporalización”⁵⁷⁰

Así, el presente viviente proveería la instancia de fundamentación que las *Meditaciones* presuponen.

Hacia allí, entendemos, apunta el siguiente texto de Husserl:

568 E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Dordrecht, 2006

569 J. Mensch, op. cit., 200

570 Idem, 201

“El ser-con de los otros es inseparable de mí en mi viviente presentarse a sí mismo, y este co-presente de otros es fundante para el presente mundano, que por su parte es el supuesto para el sentido de toda temporalidad mundana con coexistencia mundana (espacio) y secuencia temporal”⁵⁷¹

Aquí también el darse uno-con-otro en el presente viviente aparece como el fundamento de la temporalidad mundana. Como vemos puede encontrarse en estos textos tardíos la pauta para complejizar los análisis, tanto sobre la temporalidad como sobre la intersubjetividad. Con todo, el análisis de la conciencia temporal en los Manuscritos de los años '30 implica adentrarnos en toda una nueva dimensión de la indagación husserliana y de sus subsecuentes líneas de interpretación. Dada la magnitud y complejidad de tal tarea, nos detendremos en este punto en nuestra Investigación.

571 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass, (Tomo III), La Haya, Martinus Nijhoff, 1973 (Hua XV), XLVIII –L. Citado por J. Iribarne, op. cit., 1988, 382 [Se recoge su traducción]. Este texto está incluido en el manuscrito C 3, publicado en E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*. *Die C-Manuskripte*, Dordrecht, 2006

CONCLUSIÓN

Nos hemos guiado a lo largo de estas páginas por dos ejes principales. Por un lado, un eje histórico que se pone en evidencia en el orden en que se tratan los distintos temas en la investigación. Por otro lado, un eje conceptual, mediante el cual fuimos escogiendo cuáles problemas de cada tema eran relevantes para nuestra tarea. En la medida en que nuestro objetivo principal fue llevar cabo una complementación entre los estudios tempranos sobre el tiempo con la fenomenología genética de los años '20, la selección dentro de la literatura crítica sobre la fenomenología del tiempo tomó ese propósito como guía. A fin de cumplimentar nuestro objetivo, hemos sostenido, a su vez, ciertas líneas de lectura generales. En ese sentido, queremos destacar tres posiciones que hemos buscado defender: 1) tomar la teoría del tiempo husserliana como algo que está en proceso; 2) pensar que las modificaciones en relación con el método amplían el campo de la investigación fenomenológica; 3) asumir la necesidad de complementar las distintas posiciones metódicas. Como es posible advertir, estas interpretaciones están conectadas entre sí. Porque consideramos que hay una profundización creciente de la teoría que se enfrenta de manera sucesiva con sus propios límites, es que decidimos relacionar los problemas teóricos centrales con el marco metodológico en el que se instalan (Capítulos 1, 2 y 5). Y, junto con esto, porque entendemos que las modificaciones metodológicas son las que permiten ampliar la investigación es que buscamos complementar las distintas posiciones (Capítulos 6, 7, 8, 9 y 10).

Obviamente, apoyar una tesis como 1 no implica la imposibilidad de efectuar un recorte histórico en relación con el despliegue de la teoría; sobre todo, si tenemos en cuenta que los textos husserlianos se encuentran ya organizados desde un punto de vista histórico que se corresponde con distintas etapas en las cuales Husserl estudió los temas que nos conciernen. Es así que limitamos nuestra investigación, en primer lugar, a los textos tempranos sobre el tiempo (Capítulo 2) y, posteriormente, a los escritos genéticos de los años '20 (Capítulos 6 y 7). En particular, en relación

con el primer grupo de escritos, tenemos la convicción de que haber estudiado la conciencia temporal en estos textos como un todo, observando a su vez los cambios teóricos que se fueron presentando, nos permitió enfrentarnos a algunas posiciones críticas de la teoría del tiempo husserliana. Nos referimos con esto a las interpretaciones que ven en la fenomenología de la conciencia del tiempo una variante de la metafísica de la presencia y que comparten el supuesto de que tal fenomenología implica una perspectiva presencialista y, por consiguiente, totalizante (Capítulo 4). Pensamos que hemos mostrado cómo estas posiciones desconocen parte de los desarrollos husserlianos al nos desplegar el rol fundante de la retención. Pero, a la vez, cuando quieren “salvar” a Husserl del presencialismo, lo condenan a una concepción del tiempo donde no hay lugar para la novedad (Capítulo 5). Entendemos que la búsqueda de complementación entre la fenomenología estática y la genética permite resolver tanto la dificultad de la presencia en los primeros escritos, como la disolución del presente en los *Manuscritos de Bernau*. En este sentido es que hemos pretendido establecer la posibilidad de tal complementación como parte de una interpretación que plantea una continuidad en el desarrollo de la fenomenología y se propone como objetivo principal comenzar por resolver algunos temas que han sido problemáticos en una u otra instancia del devenir del pensamiento husserliano.

Manteniendo esa intención, hemos abordado en la última parte de esta Investigación algunos fenómenos irresueltos por la teoría estática del tiempo. Primero, al enfrentarnos a la problemática del recuerdo hemos dado con algunos principios que nos permitieron dar cuenta de las condiciones del olvido (Capítulo 9). Por una parte, la constatación de que no hay en Husserl una reivindicación de un carácter esencial del olvido que exceda su naturaleza fáctica. Por otra parte, la tesis que sostiene que la posibilidad de recordar está fundada en la conformación que adquiera el presente. En la medida en que se conecte lo que pasa con lo que fue, podremos despertar aún lo completamente oscurecido. Hemos visto, no obstante, que otra es la situación respecto al pasado infantil. En este caso, la posibilidad del recuerdo inmediato está vedada por principio. En ese sentido, hemos

planteado la hipótesis de que no es posible recordar aquello de lo que no tuve experiencia en sentido estricto, esto es: la experiencia objetiva propia de un sujeto adulto. Esta misma premisa, creemos, puede ser trasladada a cualquier otra instancia en la cual un sujeto no constituye experiencia. Nos referimos con esto, por ejemplo, a situaciones propias de algunas enfermedades, o a efectos producto del consumo de sustancias que modifiquen la percepción. Así las cosas, el acceso a estos casos debe darse a través de la mediación de los otros. De esta manera, podemos recuperar aquellas situaciones de las que no tenemos memoria y así completar el curso de nuestra conciencia.

Finalmente, nos hemos referido a la cuestión de la constitución del tiempo objetivo (Capítulo 10). Si bien en esta ocasión el modo de abordar la temática no se ha orientado solamente en términos de la complementación entre las *Lecciones* y los *Análisis*, nos ha parecido relevante incorporar el tema, en la medida en que había sido mencionado al comenzar la Investigación como algo que debería quedar por fuera del estudio de la fenomenología del tiempo. Nos parece que el hecho de que en desarrollos posteriores de la teoría Husserl haya tratado nuevamente la cuestión, da cuenta también de la validez de las líneas de lectura que hemos buscado defender. La idea es que el tema en sí mismo pone en evidencia la progresión del pensamiento husserliano, en vistas a la ampliación continua de los campos de la indagación. En este sentido, el carácter incompleto de la descripción del proceso de objetivación del tiempo subjetivo en las *Lecciones* se completa a partir de los estudios que buscan elucidar cómo influye la vida entre los sujetos que conforman una comunidad. La solución que hemos desarrollado apunta, a su vez, hacia un contexto más amplio de la investigación husserliana, con lo cual hemos preferido meramente esbozar otras posibilidades de interpretación.

Unas palabras merece, por último, el título de esta Investigación: “Tiempo y subjetividad”. Queremos destacar que la aparición en el título de la palabra “subjetividad” no ha pretendido implicar que se llevaría a cabo aquí una discusión pormenorizada de esta noción en la historia del pensamiento husserliano. Nuestro objetivo ha sido, por el contrario, mostrar cómo la teoría del

tiempo se ha vinculado de distintas formas con la concepción de sujeto. Por un lado, en la equiparación de la instancia última de fundamentación de la vida subjetiva con la conciencia absoluta. Por otro, a través de las posibilidades que una ampliación de la teoría del tiempo ofrece al nivel de la experiencia de un sujeto concreto. En este último punto hemos buscado detenernos con cierta detalle a la hora de llevar a cabo la ya mentada complementación entre la fenomenología del tiempo y la de la asociación. Creemos haber mostrado por medio de los casos concretos a los que nos hemos referido en los últimos capítulos que es posible aportar una descripción más rica de la vida subjetiva cuando la entendemos como resultado de procesos que se fundan en la pasividad.

BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES UTILIZADAS

- Husserl, E., *Analysen zur passiven Synthesis*, *Husserliana XI*, La Haya, M. Nijhoff, 1966
- , *Aufsätze und Vorträge (1911-1921). Mit ergänzenden Texten*, *Husserliana XXXV*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1986
- , *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, *Husserliana I*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973
- , *Meditaciones Cartesianas* (Trad. José Gaos), México, Fondo de Cultura Económica, 1996
- , *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-1918)*, *Husserliana XXXIII*, Dordrecht, Kluwer, 2001
- , *Die Idee der Phänomenologie, fünf Vorlesungen*, *Husserliana II*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1950
- , *La idea de la fenomenología. Cinco Lecciones* (Trad. Miguel García-Baró), México, Fondo de Cultura Económica, 1982
- , *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. *Husserliana VI*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976
- , *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Trad. Julia V. Iribarne), Buenos Aires, Prometeo, 2008
- , *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)* *Husserliana XXXIX*, Dordrecht, Springer, 2008
- , *Ding und Raum*, *Husserliana XVI*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973

- , *Erfahrung und Urteil*, Praga, Academia /Verlagsbuchhandlung, 1939
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Husserliana III/1*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976
- , *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Trad. Antonio Ziri6n Quijano), M6xico, FCE, 2013
- , *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Husserliana IV*, La Haya, Kluwer, 1984
- , *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constituci6n* (Trad. Antonio Ziri6n Quijano), M6xico, FCE, 2005
- , *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage. Husserliana XVIII*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1975
- , *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden. Husserliana XIX*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1984
- , *Investigaciones L6gicas* (Trad. Manuel G. Morente y Jos6 Gaos), Madrid, Revista de Occidente, 1976
- , *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigung. Texte aus dem Nachlass (1895-1925)*, Husserliana XXIII, Dordrecht, Kluwer, 1980
- , *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, Husserliana XII, La Haya, Martinus Nijhoff, 1970
- , *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte. Husserliana Materialien VIII*, Dordrecht, Springer, 2006
- , *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Hamburgo, Meiner, 1985

- , *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*, *Husserliana X*, Tübingen, Max Niemayer, 1969
- , *On The Phenomenology of The Consciousness of Internal Time (1893-1917)*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1991
- , *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trad. Agustín Serrano de Haro, Madrid, Trotta, 2002
- , *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Erster Teil: 1905-1920*, *Husserliana XIII*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973
- Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-28*, *Husserliana XIV*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973
- , *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929 – 1935*, *Husserliana XV*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973

2. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Abella, M., “Edmund Husserl: Génesis y estructura de las «Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo»”, en *Daímon. Revista de Filosofía*, nº 34, Murcia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 2005
- Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letzbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis mi Denken E. Husserls* , La Haya, Martinus Nijhoff, 1970
- Alves, P., *Subjectividade e Tempo na Fenomenologia de Husserl*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003
- , “Tiempo objetivo y experiencia del tiempo. La fenomenología husserliana del tiempo ante la teoría de la relatividad restringida de Albert Einstein”, en *Id.*, *Fenomenología del tiempo y de la percepción*, Madrid, Biblioteca nueva, 2010

- Bégout, B. *La généalogie de la logique*, Paris, Librairie Philosophique, 2000
- Bégout, B. y Depraz, N., “Introduction” en E. Husserl, *De la synthèse passive. Logique transcendental et constitutions originaires*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998
- Benoist, J., (ed.), *La conscience du temps. Autour de Leçons sur le temps de Husserl*, Paris, Vrin, 2008
- Bernet, R., “Is the Present Ever Present? Phenomenology and Metaphysics of Presence” en *Research in Phenomenology*, Vol. XII, 1982
- , “Einleitung” en Husserl, E., *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Hamburgo, Meiner, 1985
- , “Husserl’s Phenomenology of Time Consciousness in the Bernau Manuscripts” en Lohmar, D. y Yamaguchi, I, (Comp.), *On Time- New Contribution to the Husserlian Phenomenology of Time*, Dordrecht, Heidelberg, New York, Springer, 2010
- , “La Présence du Passée dans l'Analyse Husserlienne de la Conscience du Temps”, *Revue de Métaphysique et Morale*, Vol. 88, Nro. 2, 1983
- Bernet, R., Kern I., y Marbach E., *Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburgo, Meiner, 1989
- Besnier, B., “Remarques sur les Leçons sur la conscience intime du temps de Husserl”, *Alter. Revue de Phénoménologie*, N° 1, Fontenay-Saint-Cloud, Éditions Alter, 1993
- Biceaga, V. *The concept of passivity in Husserl’s Phenomenology*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York, Springer, 2010
- Boehm, R., “Einleitung des Herausgebers” en *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Husserliana X, La Haya, Martinus Nijhoff, 1966
- , “Die phänomenologische Reduktion” en *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl Studien, Phaenomenologica*, n° 26, La Haya, Martinus Nijhoff, 1966
- Brentano, *Deskriptive Psychologie*, Hamburgo, Felix Meiner, 1982
- , *Descriptive Psychology*, Trad. Benito Müller, Londres, Routledge, 1995

-----, *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*, Hamburg, Meiner, 1976

Brough, J., “The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl’s Early Writings on Time-Consciousness” en Elliston, F. A. y Mc Cormick P., *Husserl. Expositions and Appraisals*, Notre Dame/Londres, University of Notre Dame Press, 1977

-----, “Husserl and the deconstruction of time” en *The Review of Metaphysics*, Vol. 46, N°3, 1993

-----, “Husserl’s Phenomenology of Time Consciousness” en Mohanty, J. N. y Mc Kenna W. R. (Eds.), *Husserl’s Phenomenology: A Textbook*, Washington D. C., 1989

-----, “Notes on the Absolute Time-Constituting Flow”, en D. Lohmar-I. Yamaguchi (Eds.), *On Time-New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Dordrecht, Springer, 2010

-----, “Translator’s Introduction”, en E. Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of internal Time (1893-1917)*, Dordrecht, Kluwer, 1991

Bruzina, R., *Edmund Husserl und Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology 1928-1938*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2007

Chisholm, R., Baumgartner, W., y Müller, B., “Introduction” en Brentano, *Descriptive Psychology*, Londres, Routledge, 1995

Derrida, J., *L’écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967

-----, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990

-----, *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-textos, 1995

De Roo, N., “Revisiting the Zahavi-Brough/Sokolowski Debate” en *Husserl Studies*, Vol. 27, N° 1, Dordrecht, Springer, 2011

de Warren, N., “The Inner Night: Towards a Phenomenology of (Dreamless) Sleep”, en Lohmar, D. y Yamaguchi, I. (Eds.), *On Time-New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Dordrecht, Springer, 2010

- , *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*, New York, Cambridge University Press, 2009
- Freud, S., “La represión” en *Obras completas*. Volumen XIV, Buenos Aires, Amorrortu, 1979
- , “Lo inconsciente” en *Obras Completas*, Vol. XIV, Buenos Aires, Amorrortu,
- Gallagher, S., *The innordinance of Time*, Illinois, Northwestern University Press, 1998
- Held, K., *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1966
- Holenstein, E., *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1972
- Ingarden, R., “Edith Stein on her Activity as an Assistant of Edmund Husserl”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 23. N° 2, 1962
- Iribarne, J., *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría (I)*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1987
- , *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría (II)*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1988
- Kern, I., *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1964
- Kortooms, T., *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer, 2002
- Kühn, R., *Husserls Begriff der Pasivität. Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie*, Friburgo de Brisgovia/Munich, Alber, 1998
- Larrabee, M. J., “Husserl's static and genetic Phenomenology” en *Man and World*, Vol. 9, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976
- Lavigne, J-F, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, París, PUF, 2005
- Lawlor, L., *Derrida and Husserl: the Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington, Indiana

University Press, 2002

Lee, N-I, "Active and Passive Genesis: Genetic Phenomenology and Transcendental Subjectivity", en Crowel, S., Embree, L., y Julian, S. J., (Eds.), *The Reach of Reflection. Issues for Phenomenology's Second Century*, Vol. 3, Electron, 2001

Levinas, E., *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002

Locke, J., *An Essay concerning Human Understanding*, Londres, Baffes, 1690

Lohmar, D., "Einleitung des Herausgebers" en Husserl, E., *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Dordrecht, Springer, 2006

-----, "Genetic Phenomenology" en S. Luft y S. Overgaard (Eds.), *The Routledge Companion to Phenomenology*, Londres/Nueva York, Routledge, 2012

-----, "On the Constitution of the Time of the World" en D. Lohmar-I. Yamaguchi (Eds.), *On Time-New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Dordrecht, Springer, 2010

-----, "What does Protention Protend? Remarks on Husserl's Analysis of Protention in the Bernau Manuscripts", *Philosophy Today*, 46,5 (SPEP Supplement), 154-167

Lohmar, D. y Yamaguchi, I. (Eds.), *On Time: New contributions to the Husserlian phenomenology of time*, Phaenomenologica 197, Dordrecht-Heidelberg-London-New York, Springer, 2010

Marty, A. *Die Frage nach der geschichtlichen Entwicklung der Farbensinnes*, Viena, Gerolb, 1879

Mc Allister, L., "Chisholm and Brentano on Intentionality" en *The Review of Metaphysics*, Vol. 28, No. 2

Mensch, J., *Husserl's Account of our Consciousness of Time*, Milwaukee, Marquette University Press, 2010

-----, "Retention and the Schema", en D. Lohmar-I. Yamaguchi (Eds.), *On Time-New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Dordrecht, Springer, 2010

Micali, S., *Die Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*, Dordrecht, Springer, 2008

- , “The Temporalization of the Absolute Flow of Time Consciousnes” en Lohmar, D. y Yamaguchi, I. (Eds.), *On Time-New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Dordrecht-Heidelberg-Londres-Nueva York, Springer, 2010
- Mohanty, J. N., *Edmund Husserl's Freiburg Years. 1916-1938*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2011
- , *The Philosophy of Edmund Husserl. A historical Development*, New Haven, Yale University Press, 2008
- Montavont, A., *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. Paris, PUF, 1999
- Mulligan, K. y Smith, B., “Franz Brentano Ontology of Mind” en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. N° 45, 1985
- Niel, L., *Absoluter Fluss-Urprozess-Urzeitigung. Husserls Phänomenologie der Zeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2011
- Rodemeyer, L., “A return to retention and recollection: an analysis of the possible mutual influence of consciousness and its content”, en Lohmar, D. y Yamaguchi, I. (Eds.), *On Time-New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Dordrecht-Heidelberg-Londres-Nueva York, Springer, 2010
- Rohr-Dietschi, U., *Zur Genese des Selbstbewusstseins. Eine Studie über den Beitrag des phänomenologischen Denkens zur Frage der Entwicklung des Selsbstbewusstseins*. Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1974
- Schnell, A., *Husserl et les fondament de la phénoménologie constructive*, Paris, Millon, 2007
- Sokolowski, R. *Husserlian Meditations. How Words Present Things*, Evanston, Northwestern University Press, 1974
- Steinbock, A., *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Nortwestern University Press, 1995
- , “Introduction to Two Essays” en *Continental Philosophy Review*, N° 31,

- Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1998
- Stern, W., “Physische Präsenzzeit” en *Zeitschrift für Psychologie* XIII, 1897
- Stumpf, C., *Tonpsychologie*, Leipzig, Hirzel, 1883
- Taguchi, I., *Das Problema des ‘Ur-Ich’ bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen ‘Nähe’ des Selbst*, Dordrecht, Springer, 2006
- Walton, R., *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad*, Buenos Aires, Almagesto, 1993
- , *El fenómeno y sus configuraciones*, Buenos Aires, Almagesto, 1993
- , “On the Manifold Senses of Horizedness. The Theories of E. Husserl and A. Gurwitsch”, en *Husserl Studies*, Volumen 19, Nº 1, La Haya, Springer, 2003
- Walton, R y Pirk, A. “Asociación y Síntesis Pasiva”, en *Cuadernos de Filosofía*, Nº 20, 1973
- Yamaguchi, I., *Passive Synthesis und Subjektivität bei Edmund Husserl*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1982
- Zahavi, D., “Objects and Levels: Reflections on the Relation Between Time-Consciousness and Self-Consciousness”, en *Husserl Studies*, Vol. 27, Nº 1, Dordrecht, Springer, 2011
- , *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston, Northwestern University Press, 1999
- , *Subjectivity and Selfhood*, Massachusetts, MIT, 2005