

01083



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO  
DOCTORADO TUTORAL EN FILOSOFÍA**

**LA VIDA EN LA FORMA DEL TIEMPO  
UNA APROXIMACIÓN A LA FENOMENOLOGÍA DEL  
TIEMPO DESDE EL PROYECTO FILOSÓFICO  
DE EDMUND HUSSERL**

**TESIS**

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
DOCTORA EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:**

**MARÍA DE LOS DOLORES ILLESCAS NÁJERA**

**TUTOR ACADÉMICO Y DIRECTOR:  
DR. ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO**

**CONSULTORES:  
DR. GUILLERMO HURTADO PÉREZ  
DR. PEDRO STEPANENKO GUTIÉRREZ**



**MÉXICO, D.F.**

**2005**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## ÍNDICE GENERAL

<b>Introducción</b> .....	1
<b>Primera Sección. La primera etapa en la fenomenología de la conciencia del tiempo (1905-11).</b>	
<b>Capítulo I. Elementos que ofrecen las Investigaciones Lógicas para una fenomenología del tiempo.</b>	
<b>I. 1. Tiempo e idealidad</b> .....	14
I.1.1. Hechos y significados .....	14
I.1.2. El significado como “carácter de acto” .....	24
I.1.3. La aprehensión de lo ideal .....	29
<b>I.2. La consideración de la sensación en las Investigaciones Lógicas. El esquema contenido aprehensivo-aprehensión</b> .....	31
I.2.1. La caracterización de la sensación como un elemento de la percepción .....	36
I.2.2. Mas la sensación ha de temporalizarse... ..	40
<b>I.3. La conciencia como corriente unitaria de vivencias. El tiempo como la forma misma de la corriente</b> .....	43
<b>I.4. Hacia el descubrimiento de la conciencia como horizonte. El proceso perceptivo</b> .....	51
I.4.1. La inter-relación significado-intuición .....	52
I.4.2. Las series y grados de cumplimiento en los “actos objetivantes” .....	57
I.4.3. El proceso perceptivo y el tiempo .....	64
<b>Capítulo II. Los aportes esenciales de las “Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo</b> .....	66
<b>II.1. Aplicación de la “reducción fenomenológica”: la “exclusión” del tiempo objetivo</b> .....	71
II.1.1. ¿Acaso el desarrollo de una fenomenología del tiempo requiere de una “doble reducción”? .....	77
<b>II.2. Caracterización preliminar del problema. Los primeros planteamientos (19001-1905).</b> ..	84
<b>II.3. Puntos centrales en la discusión con las posturas de Brentano y de Meinong</b> .....	91
<b>II.4. El campo temporal originario</b> .....	97

## II

II.4.1. El objeto temporal en los modos de su aparecer .....	99
II.4.2. Lo trascendente en lo immanente. “Constitución de fenómenos de cosas y constitución de cosas” .....	104
II.4.3. La revisión del esquema “contenido aprehensivo-aprehensión” aplicado a la conciencia del tiempo .....	106
<b>II.5.</b> La relación entre la retención y la memoria. El papel de la memoria en la constitución del tiempo objetivo .....	111
II.5.1. La identidad del “lugar temporal” absoluto y la constitución del “tiempo objetivo” ..	117
<b>II.6.</b> El atisbo de la conciencia absoluta .....	123
II.6.1. Caracterización de la conciencia última como un “sentir” .....	123
II.6.2. Peculiaridad de la conciencia absoluta .....	127
II.6.3. La doble intencionalidad de la retención y la autoaparición de la conciencia última..	131
II.6.4. La enigmaticidad de la impresión originaria .....	136

### **Segunda Sección. La segunda etapa en el desarrollo de una fenomenología del tiempo (1911-1925). El paso del método estático al genético.**

<b>Capítulo III. <i>El yo puro y su corriente de vida</i></b> .....	140
<b>III. 1.</b> El yo puro como centro de todas sus vivencias .....	140
III.1.1. De la corriente concienical que forja en y por su propio transcurso su unidad, a la tesis del yo puro .....	142
<b>III.2.</b> La perspectiva “estática” en la indagación sobre el <i>ego</i> como centro de irradiación de sus actos .....	148
III.2.1. Actualidad e inactualidad de las vivencias .....	153
<b>III.3.</b> Modos fundamentales de participación del yo en sus experiencias: “vida en vigilia” y “vida sorda”. Primeros pasos hacia una fenomenología genética .....	155
<b>III.4.</b> Flujo y centralización de las vivencias .....	160
<b>III.5.</b> El yo como substrato de habitualidades .....	170
<b>III.6.</b> Método estático y método genético .....	181

**Capítulo IV. *El análisis sobre la conciencia del tiempo en el marco de la fenomenología genética*** ..... 185

IV.1. La estructura fundamental de la conciencia originaria del tiempo. La implicación mutua de proto-presentación, retención y protención en el fluir de la corriente .....	192
IV.1.1.El proceso del “extinguirse” una duración presente y la naturaleza de la retención ..	201
IV.1.2. Intuiciones y “representaciones vacías”. Más sobre el papel de la retención y la protención en la estructura del cumplimiento .....	205
I.2. La última conciencia constituyente y su relación con los sucesos inmanentes. La autoaparición del flujo en el presente fluyente .....	212
IV.2.1. La problemática aplicación del esquema “contenido aprehensivo-aprehensión” a la conciencia originaria del tiempo .....	221
IV.2.1.1. Ensayo de aplicación del modelo “contenido aprehensivo-aprehensión” a la comprensión de la proto-conciencia .....	224
IV.2.2. Primera vía alternativa para la comprensión del proto-proceso y su relación con los sucesos temporales inmanentes: el proto-proceso en su estructura original no entraña ninguna aprehensión .....	231
IV.2.3. Segunda alternativa para la comprensión del proto-proceso. La vía “brentaniana”..	235

**Capítulo V. *El engranaje de la pasividad: la formación básica de horizontes. La constitución originaria del tiempo y los principios de una fenomenología de la asociación*** ..... 240

V.1. Principios fundamentales de la fenomenología de la asociación .....	242
V.1.1. Las síntesis de la conciencia originaria del tiempo como presupuesto necesario para toda síntesis asociativa .....	246
V.1.2. La homogeneidad y la afinidad y el contraste como principios básicos de la asociación. La formación de los diversos campos sensibles en el presente vivo .....	249
V.1.3. El tiempo como forma de la individualidad en la coexistencia y en la sucesión .....	254
V.2. El papel de la afección en las síntesis pasivas .....	257
V.2.1. La reactivación en el ámbito del pasado inmediato y en el pasado lejano .....	262
V.3. La anticipación como una modalidad de la asociación .....	268
V.3.1. La verdad del futuro .....	270

IV

V.4. Tiempo de dación y forma temporal objetiva ..... 274

V.4.1. La forma temporal de los objetos de la experiencia. El tiempo como forma de la sensibilidad ..... 275

V.4.2. La temporalidad de los objetos ideales ..... 282

**Conclusiones** ..... 289

1. La co-origenariedad del yo y de su corriente de vida ..... 289

2. Se inicia la indagación sobre el presente viviente como profundización del estudio sobre la subjetividad ..... 293

3. Hacia el descubrimiento de la facticidad originaria ..... 295

**Bibliografía** ..... 297

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: María Dolores Illeras Nájera

FECHA: 6 Diciembre 2005

FIRMA: Ma. Dolores Illeras N.

## Introducción.

En su obra *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger pretende mostrar que para Kant la unidad de la conciencia es de carácter esencialmente temporal, o, con otras palabras, que el tiempo forma la estructura esencial de la subjetividad<sup>1</sup>. Ésta, sin embargo, no es tanto una tesis kantiana sino una decididamente husserliana, y no cabe duda de que el análisis husserliano sobre el tiempo ocupa un lugar significativo entre las enseñanzas propiamente kantianas sobre este tema y la postura del mismo Heidegger. Camino en el cual tiene también su papel Paul Natorp, el único de los neokantianos con quien Husserl mantuvo un largo diálogo y cuya influencia puede detectarse con cierta facilidad en determinados momentos-clave de su fenomenología.

Como un ejemplo relevante de esta última influencia tenemos la lectura que Natorp hizo sobre Kant de cara a la empresa que se propone descender a las honduras propias del *a priori* de la subjetividad, *a priori* que es lo último comprensible (porque hace comprensible todo lo demás). Este descenso va, pues, del *a priori* objetivo (u “ontológico”), al *a priori* subjetivo (o “fenomenológico”), y, según la propuesta de Natorp, habría de concretarlo la realización de una “psicología filosófica” que, precisamente al evitar la orientación del conocimiento que se dirige hacia lo objetivo, pudiera abrir *una nueva dimensión al estudio de la “filosofía trascendental”, a saber, aquella que se ocupa de la subjetividad pura en cuanto tal*. Desde este fundamental cambio de orientación interpretó Natorp sobre todo la “Deducción trascendental” en la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*, en lo cual fue también seguido por Husserl, quien por su parte vio aquí nada menos que el germen de su propia fenomenología genética<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Según lo planteado en este texto, el tiempo sólo es intuición pura en tanto pre-forma espontáneamente el aspecto de la sucesión y se propone a sí mismo, como receptividad formadora, este aspecto como tal. Esta intuición pura se concierne a sí misma, entonces, por lo intuido que se ha formado en ella sin ayuda de la experiencia. Ahora bien, “...es el tiempo, como *afección pura de sí mismo, el que forma la estructura esencial de la subjetividad*”, precisamente porque en cuanto *afección* (o *receptividad*) pura forma la esencia de un concernirse-a-sí-mismo. Así, “*como afección pura de sí mismo forma originariamente el ‘ser sí mismo’ finito de modo que el sí-mismo pueda ser conciencia de sí mismo*”, por donde el tiempo se patentiza como fundamento de la posibilidad de ser sí mismo. De ahí que deba reconocerse, a fin de cuentas, que “*el tiempo y el ‘yo pienso’ no se enfrentan ya, incompatibles y heterogéneos, sino que son lo mismo...*” (Véase al respecto, de Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth, Fondo de Cultura Económica, México, 1973, en particular el parágrafo 34, p. 160 a 162).

<sup>2</sup> Véase al respecto de Iso Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus*, Martinus Nijhoff, Deen Haag, 1964, p. 192 y ss.

Ciertamente, la perspectiva genética aparece en la fenomenología cuando ésta deja de tomar como hilo conductor al objeto, y se vuelve hacia el sujeto que lo constituye a fin de indagar sobre el modo de dación de este mismo sujeto. Aquí es donde aparece, como una base indispensable, una concepción claramente temporal del sujeto —concepción que por cierto aparece en el pensamiento de Husserl desde muy temprano—, o, mejor dicho, la concepción del sujeto mismo como un proceso de temporalización, *puesto que la subjetividad pura es siempre y por todas partes únicamente en la forma de una vida fluyente*<sup>3</sup>. Y esta forma, la forma de la vida (o la realidad originaria) de cada vivencia, pero también de la corriente entera de todas ellas, no es a fin de cuentas sino la forma misma del tiempo. De modo que la conciencia como corriente de vida trascendental (constituyente de sentido) *es necesariamente tiempo*, o, con otras palabras, el tiempo inmanente es la forma misma de la conciencia<sup>4</sup>.

En la fenomenología husserliana nos encontramos, como es bien sabido, con una filosofía que busca poner en claro las estructuras esenciales de la conciencia, consideradas siempre en su universalidad y aprioridad; pero a la vez, e inseparablemente, con una filosofía de la experiencia, del devenir, de la historicidad y la génesis del sentido, en una palabra, del flujo temporal de las vivencias, aquellas “pulsiones de vida” desde las cuales se constituye todo sentido posible. Esta filosofía es, pues, y de manera eminente, una filosofía de la vida, *de una vida que da sentido*, de donde la necesidad de sostener juntos lo eidético y lo fáctico, la esencia y la existencia, la trascendentalidad de la conciencia y su carácter necesariamente fluyente. Lo anterior se manifiesta de una manera particularmente clara en la complementareidad de los dos métodos o perspectivas de la fenomenología: la estática y la genética, pero sobre todo en la necesidad interna que la llevó a dar el paso que va de la consideración del *acto* (es decir, de la vivencia intencional tomada como una unidad cerrada, acabada), al estudio de la misma vida intencional de la que todo acto y toda conexión de ellos brota.

---

<sup>3</sup> “... la clarificación de la manera en la que un trayecto de tiempo es presente a la conciencia en un proceso fluyente, es uno de los temas más importantes en la doctrina de la subjetividad pura, Puesto que la subjetividad pura es siempre y por todas partes únicamente en la forma de una vida fluyente” (Edmund Husserl, *Phenomenological Psychology. Lectures, Summer Semester, 1925*. Trad. John Scanlon, Martinus Nijhoff, The Hague, 1977, parágrafo 40, p. 154).

<sup>4</sup> Este tiempo “inmanente”, que inhiere necesariamente en toda vivencia de conciencia, se denomina de tal modo para distinguirlo del tiempo mundano, “trascendente” u objetivo, del cual no puede considerarse un mero momento más.

Se trata, entonces, de seguir el rastro de una vida trascendental que se trasluce a través de la serie infatigable de sus vivencias. Vida trascendental cuyo núcleo es un “presente viviente” (o “campo de presencia originaria”) que aparece, en el fondo, como la fuente de la trascendentalidad misma. Ahora bien, dicho campo de presencia ha de entenderse como un presente dilatado en el que son co-originarias la conciencia del ahora tomado en el sentido más estricto, junto con sus modificaciones inmediatas: la “memoria fresca” que *retiene* lo que justamente “acaba de pasar” y una anticipación asimismo inmediata (la llamada *protención*).

Pero es importante hacer notar que, de acuerdo con el pensamiento de Husserl, lo que desata el proceso de temporalización de la corriente originaria en el seno de tal presente, es la emergencia (o, si se prefiere, la “irrupción”) de la llamada “protoimpresión” (*Urimpression*), es decir, la conciencia de la actualidad y, con ella, de lo que es *nuevo*. Se trata de una extraña fusión de conciencia con no-conciencia donde no puede decirse sino que “materia” y “forma” se confunden (o, mejor dicho, donde ya no cabe esta distinción). Y así como no puede haber ningún “ahora” sin impresión hilética originaria, tampoco puede haber un trayecto de tiempo inmanente hiléticamente vacío, ya que de un modo u otro las tendencias y datos sensibles que se sitúan en el orden de la pasividad pura (es decir, de lo ocurre sin ninguna participación activa del yo), y en primer término en cuanto extendidos temporalmente, lo llenan. La vida de conciencia puede considerarse, entonces, como un flujo temporal “lleno” o ininterrumpido que se halla formado de una “materia” puramente sensible que forma parte integrante o real (*reell*) de su transcurso, y en cuyo proceso de temporalización habrá que buscar, en última instancia, las raíces que dan cuenta de la *intencionalidad* que caracteriza a la propia conciencia. Puede decirse, por lo tanto, que el elemento hilético presente en la conciencia como lo “otro”, como lo extraño a ella, pero sin lo cual no habría conciencia, es justamente lo que abre la posibilidad de la génesis (es decir, de la derivación de unas formas concientes de otras que las precedieron y —en este sentido— las fundan). Y en ello, a la base, la conciencia originaria constituyente (formadora) de tiempo. Pues éste no se temporaliza sino desde la serie de modificaciones continuas (en la doble dirección, tanto retencional como protencional) de una conciencia primigenia que se dice “originaria” precisamente por cuanto inmodificada.

A lo anterior ha de añadirse que la conciencia constituyente de tiempo (que no es sino la conciencia última que constituye la forma misma de toda vivencia), precisamente por ser última, no admite ya objetivación alguna sino tan sólo un vivenciarse pre-reflexivo que

Husserl planteó en términos de un “sentir” —que es a la vez un sentir-*se* (ello a diferencia de todo acto y contenido de conciencia, los cuales siempre pueden ser examinados como unidades duraderas u “objetividades” “en” el tiempo inmanente). De ahí que el estudio de la constitución primordial (que ha de referirse entonces a una sensibilidad originaria) se traduzca, ante todo, en una teoría sobre el advenimiento de la misma *subjetividad del sujeto*, precisamente por cuanto plantea la cuestión acerca de las condiciones esenciales y fundamentales de la subjetividad en cuanto tal, pero sin perder de vista que nos hallamos frente a un sujeto que siempre se halla en proceso de “llegar a ser lo que él mismo es”.

En todo esto, por cierto, puede detectarse una estrecha relación entre la lectura que hizo Husserl del concepto kantiano de la síntesis (que conforma y da unidad a la experiencia), y lo que el propio fundador de la fenomenología entendió como constitución —o síntesis— pasiva (por cuya consideración empieza la fenomenología genética misma); lectura en la que, sin duda, asoma la influencia de la “psicología filosófica” de Natorp. Así, nada de extraño tiene que la constitución del tiempo inmanente haya sido caracterizada en el primer volumen de las *Ideas...* como una suerte de “síntesis primordial”, la primera forma que asume la liga de conciencia con conciencia, es decir, la serie de conexiones vivenciales que da lugar a la corriente misma<sup>5</sup>.

Conviene precisar en este punto que con el término “inmanencia” podemos referirnos a todo contenido inmanente (ya se trate de un mero dato sensible o de una objetividad o unidad duradera inmanente dada a la conciencia), pero como se mencionó arriba, también puede señalarse a la propia conciencia constituyente. En todo caso, el reto que se presenta aquí es el de estudiar el modo como se estructura o constituye la esfera inmanente misma, y en primer término el flujo de cada vivencia o serie de ellas, *sin las cuales el sujeto nada sería*.

Pero también, por otra parte, y por cuanto la conciencia tiene por modo de existencia la intencionalidad, hemos de reconocer que el llamado “tiempo del mundo” (u objetivo) se da a conocer como tal, cobra sentido, sólo en el tiempo inmanente *pero no se confunde con él*, puesto que toda noción o concepto que sobre el “tiempo objetivo” de la naturaleza lleguemos a alcanzar, lo presupone. La temporalidad se manifiesta, de tal modo, en dos planos fundamentales, cuya coincidencia ha de ser precisada: por una parte, el de las actividades

---

<sup>5</sup> O protosíntesis (pasiva) de la conciencia primigenia del tiempo (véase al respecto el párrafo 118 de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos, FCE, México, 2ª. ed., 4ª. reimpresión, México, 1997, p. 284).

mismas de la conciencia que transcurre temporalmente y, a la vez, constituye de alguna manera el tiempo objetivo al “pre-ver” (anticipar) los sucesos venideros y retener los pretéritos<sup>6</sup>. Por otra parte, el plano del tiempo objetivo que se impone a la conciencia como un carácter esencial de todo aquello que percibimos como “real” y cuya individualidad y concreción son determinados por su respectiva ubicación espacio-temporal en el mundo, aquel trasfondo u horizonte al que de un modo u otro todas nuestras experiencias remiten.

El tiempo aparece, entonces, como una forma esencial, determinante de la objetividad de las cosas que integran al mundo y, a la vez, como la estructura fundamental de la subjetividad, su dimensión más profunda.

Las tres grandes vías que pueden seguirse para el desarrollo de una fenomenología del tiempo, toman entonces, como sus respectivos hilos conductores, las siguientes cuestiones:

1) Poner en claro cómo puede constituirse un objeto temporal, es decir, una objetividad individual que se extiende temporalmente o bien una sucesión o un proceso en general, en la conciencia temporal subjetiva; cómo puede, en suma, percibirse un objeto precisamente en cuanto duradero desde una conciencia que necesariamente fluye. Para luego proceder al esclarecimiento del proceso gracias al cual se llegan a aprehender las determinaciones temporales de los objetos en relación con su ubicación en el tiempo objetivo (o cósmico). También se conecta con lo anterior la cuestión sobre cómo, en general, esta conexión del tiempo objetivo unitario se manifiesta en los tiempos subjetivos de la experiencia.

2) La segunda vía aparece cuando el interés del fenomenólogo se dirige no ya a la percepción de un objeto extendido temporalmente, sino hacia la “percepción misma de esta percepción”, es decir, a la esfera propiamente inmanente y su carácter también temporal, con lo cual su indagación se orienta al “cómo” nos son dadas temporalmente las propias vivencias (a través de las cuales se nos dan, cuando es el caso, los objetos trascendentes). Lo que aquí ha de tomarse en cuenta es, ante todo, que todas las vivencias que pertenecen a una misma corriente de conciencia se vinculan entre sí. De donde se sigue la necesidad de aclarar cómo a toda experiencia (por ejemplo a toda rememoración) le atañe y sobreviene la conexión con cualquier otra experiencia del mismo sujeto, conexión la cual produce la vinculación de todo lo experimentado en un mismo y único tiempo. Y, en relación con lo anterior, la cuestión

---

<sup>6</sup> En este punto es preciso no perder de vista que la propia noción de una “corriente concienical” exige, por un lado, la unificación de la misma (que le da precisamente la forma del flujo), pero por otro lado apunta a una efectiva multiplicidad de entidades temporales como aquellos elementos que precisamente se sintetizan.

sobre cómo un pasado que puede ser perseguido en varias direcciones es constituido por síntesis de recuerdos; un pasado que, gracias a estas síntesis, las cuales pueden siempre ser establecidas con la percepción y con las protenciones dirigidas hacia el futuro, constituye la unidad de un tiempo “lleno”.

3) Dilucidar cómo es que, finalmente, “se da algo así como una corriente de conciencia” y lo que esto implica (es decir, las necesidades que esto conlleva). Este punto atañe sobre todo a la fenomenología de la “conciencia interna” que no es sino la conciencia última constituyente de tiempo.

Ahora bien, el presente trabajo toma como marco cronológico aquel que en líneas generales va de las *Investigaciones Lógicas* (1900-1901; 2ª. ed., 1913), obra excepcional que representa la partida oficial de nacimiento de la fenomenología, hasta los años de 1925-26. El por qué de esta última data se debe a que justamente por los años de 1918-1926, y con ocasión de un curso que Husserl impartió varias veces por aquel entonces (las llamadas “*Lecciones sobre lógica trascendental*”), el filósofo trabajó sobre una fenomenología de las síntesis pasivas (con lo cual echó a andar el concepto de una “experiencia trascendental”); estudios los cuales representan un complemento indispensable de los análisis desarrollados en 1917-18 sobre la conciencia del tiempo. Aunado a lo anterior cabe hacer notar que precisamente por los años-clave de 1917-18, nuestro autor aventuró los primeros estudios de fenomenología genética propiamente dicha, y que los primeros de entre ellos corresponden precisamente a los que dedicó a la fenomenología de la conciencia del tiempo (lo cual, por supuesto, dista mucho de ser una simple casualidad). Estos textos, conocidos como los “Manuscritos de Bernau” ocupan, pues, una posición estratégica en el desarrollo del pensamiento husserliano considerado como un todo, pues representan también una etapa en que, sobre la base lograda por los brillantes análisis de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia del tiempo interno* (1905-1911), se preparan en cierto modo los planteamientos de los últimos años.

El marco cronológico elegido comprende, así, dos de las tres grandes etapas que pueden discernirse en el desarrollo de la fenomenología del tiempo. La tercera de ellas correspondería a los análisis emprendidos por Husserl en la década de los años '30, los cuales se agrupan particularmente en los llamados “Manuscritos C”, pero estos importantes textos no han sido publicados todavía. Debo advertir, por otra parte, que tampoco entro de lleno en la consideración acerca de la relación que guarda la fenomenología del tiempo con la

intersubjetividad, sino que únicamente dejó apuntados algunos elementos de dicha relación. Esto se debe a que el debido tratamiento de este tema, sin duda fundamental, amerita un estudio aparte que excedería por mucho los límites y objetivos del presente trabajo.

Ahora bien, la fenomenología del tiempo se presenta aquí tratando de poner en claro, paso a paso, las líneas maestras que siguió su progresivo planteamiento y desarrollo, así como el engarce que fueron cobrando paulatinamente sus temas y problemas a lo largo de las dos décadas y media señaladas. Se procede de tal modo por considerar que así conviene al pensamiento de un filósofo como Husserl, siempre atento a la revisión de sus propios descubrimientos y análisis, los cuales —hay que decirlo—, en muchos casos quedaron abiertos, como esperando nuevas elaboraciones que fueran capaces de ajustarse, cada vez más, a la delicada complejidad (o hasta opacidad) propia de los temas que abordan y que se mantienen desafiantes en los límites mismos de la fenomenología.

El primer capítulo de la tesis considera, entonces, los aportes que para la fenomenología del tiempo ofrecen las *Investigaciones Lógicas*. Es cierto, como se ha afirmado repetidamente, que en esta obra pionera Husserl dejó deliberadamente de lado el ámbito de problemas que atañen a la conciencia originaria del tiempo, con la sola excepción de un párrafo difícil pero fundamental de la *Quinta Investigación*. Y, sin embargo, puede detectarse con relativa facilidad que el tema del tiempo permea ya dicha obra, y lo hace prácticamente por entero.

En efecto, dicha problemática, uno de los nervios que atraviesa de parte a parte el proyecto fenomenológico de Edmund Husserl, se transparenta ya desde la consideración que enfrenta la firmeza abstracta del mundo objetivo frente a la vida de conciencia de carácter siempre fluyente. La primera cuestión que se presentó en torno a la fenomenología del tiempo fue, así, la que inquiere sobre cómo se constituyen las objetividades ideales idénticas en una serie de multiplicidades concienciales, o bien en el flujo de las propias vivencias. De estos análisis habría de derivarse el reconocimiento de que todo objeto, aunque sea sensible e individual, se presenta justamente como aquello que se identifica a través de una multiplicidad de actos que se dirigen intencionalmente a él.

De tal modo, una identidad que trasciende la vida fluyente de la conciencia (dado que el objeto no forma parte real o integrante de su curso), se mantiene y se afirma gracias a la obra de identificación de aquello que, ya desde el primer volumen de las *Ideas...*, se reconoce

como un polo ideal. Más aún, la identidad como tal de un objeto unitario sería inconcebible sin dicha obra (o, mejor dicho, síntesis) de identificación. Y esto se dice tanto para un objeto ideal y abstracto como para uno real, espacio-temporal. En efecto, en la sexta de las *Investigaciones Lógicas* se plantea ya un tema que años más tarde se revelará fundamental para el descubrimiento de la conciencia como horizonte. Se trata del análisis sobre la percepción “externa” o inadecuada (la percepción de las cosas del mundo), donde también se identifica, y se mantiene en su identidad, un aspecto, perfil o esborzo del objeto a través de la multiplicidad de momentos en que la conciencia que a él se dirige se despliega como un trayecto de tiempo. Y es a través de la multiplicidad de una serie siempre abierta de estos aspectos, como se pone de manifiesto a la conciencia la cosa tal cual es en sí misma (o, en *Ideas I*, como polo objetivo idéntico).

Además del tema de la idealidad y su relación con las multiplicidades vivenciales, así como también de aquel otro que trata sobre la mutua relación de intención e intuición y las series y grados de cumplimiento que se dan en los llamados “actos objetivantes” (y muy en particular en la percepción externa), este capítulo explora la teoría husserliana de la sensación, que se revelará esencial para la consideración acerca del tiempo desde que la conciencia que lo constituye puede considerarse en general como un “sentir”. Son elementos básicos de dicha teoría el carácter no intencional de la sensación y el esquema “contenido aprehensivo-aprehensión” —empleado por Husserl en las *Investigaciones Lógicas* para dar cuenta de la conciencia perceptiva y del papel que en ella juega la sensación—; esquema que habrá de revisarse ulteriormente (por los años de 1909-11 y nuevamente en 1917-18), con ocasión del análisis de la constitución de las propias vivencias y su relación con la llamada “conciencia absoluta” (esto es, la conciencia considerada en tanto puramente constituyente y ya no como constituida).

El segundo capítulo de la tesis ofrece un detallado análisis sobre los textos comprendidos en términos generales en el volumen X de la colección *Husserliana*, y en particular sobre las *Lecciones de fenomenología de la conciencia del tiempo interno* (1905-1911). Ha de señalarse aquí que con todo y lo temprana que es, dicha obra ofrece una serie de aportes que pueden considerarse como decisivos para el tema que nos ocupa y cuya prolongación y revisión ofrecerá a Husserl la pauta para sus trabajos de 1917-18 e incluso para

aquellos otros que pertenecen a la década de los '30 y que tienen por meollo el tema del "presente viviente".

El peso e interés central que revisten estas *Lecciones...* es, pues, que con ellas da inicio el "retroceso" que desciende del estudio de la percepción de un objeto duradero hasta el examen de la propia esfera de la inmanencia en la que se constituye esta misma percepción. Emprende así el estudio de la estructura inmanente de la percepción entendida como una experiencia *vivida* que es y se da como continuamente fluyente, es decir, que se extiende en el tiempo, y que puede ser captada (y luego analizada, al menos ideal o formalmente) en términos de una estructura sintética a través de la cual se pone de manifiesto, ya sea la misma vivencia (o contenido de conciencia) entendida como una unidad identificable en la multiplicidad de sus modos de darse (temporalmente diversos); o bien la propia unidad de la corriente que constituye tal vivencia.

Un punto fundamental que aparece aquí es que la conciencia a la vez que nos hace presentes los objetos, se presenta constantemente a sí misma (esto es, se experimenta o se vive en una especie de auto-manifestación inmediata). Por ello es que la sensación, por mucho que forme parte del acto perceptivo como un indispensable punto de apoyo, no se encuentra propiamente del lado objetivo (como en Brentano), sino más bien, y dada su índole no-intencional, apunta a la vida del sujeto en su continuo fluir. Esta es una de las razones, me parece, por las cuales el hilo conductor de los análisis que emprenden las *Lecciones...* de 1905 no es más que un mero dato (sensible) inmanente. Lo cual tal vez sucede para evitar en lo posible la orientación del conocimiento que se dirige privilegiadamente hacia lo objetivo y poder conducirla, en cambio, hacia las fuentes impresionales de toda conciencia.

Más aún, en el meollo de tal impresionalidad, en la protoimpresión, así como también en el lugar temporal único e irrepetible que brinda su aparición y es de inmediato conservado por la retención, tenemos una clave importante para entender una conciencia primigenia que se manifiesta como temporalizada (y por ello individualizada por su propio transcurso), a la vez que temporalizante (en tanto forma o ley que regula toda mutación temporal), y en este sentido en cuanto *fuera* del tiempo. Se trata, así, de una conciencia que puede considerarse como auto-afectiva puesto que se encuentra siempre como precedida o afectada por sí misma. Lo cual se debe a que, según el pensamiento de Husserl, no existe conciencia originariamente presente sin contenido hilético (o sensible) ni tampoco podrá haber auto-temporalización que se

despliegue independientemente de la afección debida a dicho contenido (que ni es mera producción concienical ni tampoco puede decirse todavía objeto).

Ahora bien, una de las tensiones más llamativas que se manifiestan al interior del pensamiento husserliano y que hasta donde tengo entendido permanece irresuelta, consiste en aquella que se revela entre la tesis que afirma el surgimiento absolutamente originario de la protoimpresión, la conciencia inmodificada por excelencia, y la comprensión del tiempo que, al subrayar precisamente su continuidad, lo presenta como una totalidad en la que sus partes o dimensiones se motivan entre sí (de manera que el entrecruce retención-protención bien podría explicar desde sí mismo al ahora, reducido entonces a un mero límite ideal al interior del campo originario de presencia). Dicha tensión, aunque reaparece en una forma suavizada en los manuscritos de 1917-18 que se ocupan de la conciencia del tiempo desde una perspectiva francamente genética, se presenta ya con toda claridad desde los textos tempranos, aunque no como un problema expreso.

Por otra parte ha de advertirse que, si bien Husserl considera cada vivencia constituida como un “objeto temporal inmanente”, para dar el paso que va de la constitución primordial y en ella de la mera retención (o, mejor, del horizonte retencional) a la objetivación propiamente dicha, es indispensable la participación de la memoria *re-productiva*, gracias a la cual pueden ocurrir una serie de síntesis de identificación y sobre todo de reconocimiento de *lo mismo* que antes se presenció, desde su “repetición” o reiteración en un nuevo presente. Gracias a la acción conjunta de la retención y la memoria, se constituye además lo que Husserl llama el “tiempo objetivo inmanente” (el orden del tiempo concienical constituido, el propio pasado que como tal es trascendente al presente), con sus lugares inamovibles.

El tercer capítulo de la tesis, por su parte, presenta la problemática del polo-yo y la relación que éste guarda con su propia corriente concienical. Se abordan aquí los temas de la actualidad e inactualidad de las vivencias y cómo esta distinción da lugar a la consideración sobre los diversos modos que tiene el yo de participar en sus vivencias. También se presenta la cuestión acerca del cambio de postura de Husserl en torno a este tema desde las *Investigaciones Lógicas* a las tesis suscritas en *Ideas*, para de aquí pasar al yo puro que se torna concreto gracias a sus habitualidades, con lo cual se abre el estudio de la fenomenología del tiempo en el marco de la perspectiva genética. El problema central que en todo ello se plantea es, por supuesto, el que atañe a la unidad de la conciencia y a la relación que tiene el

yo (entendido como centro de todas sus vivencias) con la unificación que a la corriente brinda la forma temporal misma (o, en otras palabras, con el “Ahora” que “mide” todos los tiempos —es decir, la serie infatigable de los “ahoras”— y se renueva siempre).

En los primeros desarrollos de la fenomenología del tiempo, en efecto, Husserl no tomó en cuenta lo que un poco más tarde habría de considerar como el “polo yo” de toda vivencia, ni caracterizó en modo alguno a la intencionalidad constituyente de tiempo como de carácter egoico. Esto estaba en consonancia con la postura que plantea la quinta de las *Investigaciones Lógicas* respecto del rechazo de un “yo” entendido como instancia unificadora de la corriente de vivencias que fluyen. El filósofo, sin embargo, introdujo la idea del yo puro hacia 1910-11 en su curso *Problemas fundamentales de la fenomenología*, debido sobre todo a su consideración acerca de la experiencia de la empatía, en virtud de la cual se vio precisado a distinguir una corriente vivencial de otras pertenecientes a otros sujetos. Sin duda tuvo en ello también algún papel la consideración del desfase que al propio seno de la conciencia impone su mismo carácter esencialmente temporal (dado que en cierto modo uno se enajena en su propio pasado). De ahí que como principio de unificación de la corriente Husserl acudiera, influido nuevamente por la postura de Paul Natorp, a un yo trans-temporal que, sin embargo, no dejará de ser replanteado en su cada vez más compleja relación con el tiempo. Pues no ha de perderse de vista que el marco en el que se mueve toda esta indagación supone el descubrimiento de que la conciencia, más que simplemente ser, deviene o llega a ser ella misma en un desarrollo incesante.

El cuarto capítulo del presente trabajo aborda algunos de los puntos principales tratados en los llamados “Manuscritos de Bernau” de 1917-18. Entre ellos reviste una particular significación la profundización en el estudio de la protención (que, en contraste con el de la retención, no fue propiamente desarrollado en las *Lecciones...* de 1905), profundización que va de la mano con el claro énfasis que pone ahora el filósofo en la interrelación e implicación mutua de la proto-presentación, retención y protención en el fluir y tramarse propios de la corriente concienical.

Una de las consecuencias más importantes que esto implica es el franco aminoramiento del papel central del “ahora” en el proceso de la constitución temporal. Lo anterior se patentiza gracias a que la nueva consideración sobre la constitución del tiempo inmanente se ilumina en los mencionados manuscritos precisamente desde la dinámica propia de los procesos de

intención y cumplimiento que conocemos desde la sexta de las *Investigaciones Lógicas*. Aparece, entonces, que el constante presentarse de la proto-presentación (esto es, la “protoimpresión” de la que hablaban las *Lecciones...* de 1905) se experimenta justamente como el cumplimiento de una protención (o de una tendencia que se dirige-hacia el futuro).

Pero en tanto este continuo proceso de cumplimiento debe concluirse (cuando el suceso unitario que percibimos se da intuitivamente en su integridad), así también deberá ocurrir, inexorable, el gradual “vaciar” (de intuitividad) y su transformación en sentido retencional. A este proceso de modificaciones concienenciales que conlleva la pérdida de la “vivacidad” se deberá, por cierto, la conservación de algo que ha salido ya del campo de presencia originaria para hundirse en la oscuridad del “inconsciente” (o del olvido). Por ello es que con este mismo hundimiento se abre la posibilidad de una ulterior “reactivación” que permita, si se dan las circunstancias adecuadas, que lo implícito se torne nuevamente en explícito por vía de la reproducción intuitiva correspondiente.

Otro punto a considerar a propósito de esta dinámica e inter-relación mutua de las distintas dimensiones (no pueden decirse “partes”) del tiempo, es que la constitución, y con ella la autoaparición propia del flujo, no se da ya, como proponía Husserl en 1909-11, sólo desde la intencionalidad “longitudinal” propia de la retención (que liga una fase del flujo concienencial con las que le suceden inmediatamente), sino que más bien se sitúa en el “presente viviente y fluyente”, en la estructura propia del flujo, que se descubre precisamente a través de *la propia experiencia que tenemos de un proceso de cumplimiento intuitivo continuamente presente*.

Sin embargo, lo anterior no deja suficientemente clara la cuestión sobre cómo ha de determinarse la relación que guarda la corriente originaria constituyente de tiempo con los “objetos (o sucesos) temporales inmanentes”, es decir, cómo se efectúa la “percepción interna” (de las propias vivencias y contenidos de conciencia, de la índole que sean). Husserl llega a preguntarse, entonces, si la relación entre la conciencia constituyente de tiempo y los sucesos temporales inmanentes es una verdadera relación de constitución, y si en verdad podemos considerar los meros datos hiléticos como “objetos temporales inmanentes” al igual que a las vivencias intencionales, cuando ni son lo mismo ni pertenecen al mismo nivel concienencial.

La problemática arriba mencionada va de la mano con una nueva revisión de la aplicación del esquema “contenido aprehensivo-aprehensión” a la conciencia formadora de

tiempo. Esto concierne, es claro, al problema que representa saber si para el caso de la autoconciencia del proto-proceso todavía puede hablarse de la aprehensión (o “apercepción”) de un contenido no intencional o pre-intencional, como convendría a un acto “perceptivo” (en este caso a la “percepción interna”). O, en otras palabras, si la “conciencia interna”, es decir, la aprehensión de un objeto temporal todavía supone esta dupla, o no.

En vista de las dificultades que la problemática anterior efectivamente presenta, aventuró Husserl varias vías de interpretación para dar cuenta de la mejor manera de la autoconciencia del proto-proceso, sin que por estos años de 1917-18 llegara en este punto a un resultado definitivo. Sin embargo, a lo largo de los intrincados —y hasta pudiera decirse atormentados— análisis que dedica a este tema y que ocupan la mayor parte de los manuscritos redactados en Bernau, se hace sentir con una fuerza cada vez mayor la necesidad de distinguir con toda nitidez entre los dos grandes ámbitos en los que se desarrolla la vida de conciencia: el egoico o activo y la esfera de la pasividad pura. Y con ellos la tensión entre la reflexión y la originaria dimensión temporal (Roberto Walton la llama *horizonticidad*) que esencialmente le pertenece a esta vida, se de o no el acto de reflexión que, al tematizarla, o la ilumina simplemente o bien la despliega y determina.

Por lo que toca al quinto capítulo de la tesis, éste se dedica sobre todo a la problemática propia de la “constitución pasiva”, es decir, aquella que estudia cómo se dan las síntesis que atañen al ámbito de lo sensible y se dan sobre la base de la constitución del tiempo, obedeciendo sobre todo a las “leyes de asociación”. Se consideran aquí las síntesis pasivas en sus dos grandes rubros: aquel que toma en cuenta la asociación de datos sensibles en el presente impresional (gracias a la cual se forman los distintos campos sensibles), y la asociación que puede entablarse entre las vivencias pasadas y las presentes (o también entre las anticipaciones y las vivencias actuales y pasadas), sin olvidar en todo ello el papel que juega la afección. Ya que, después de todo, el yo no se daría sin ser afectado por sus propios actos, ni éstos sin aquellas capas más profundas que suponen, en última instancia, la dinámica temporal que con-forma y unifica la vida de este yo.

Finalmente añadido una palabra sobre la reflexión husserliana acerca de la temporalidad propia de los distintos tipos de objetos: los de la experiencia, como también los objetos ideales y aquellos que son propios de la fantasía. Pues no hay objeto que pueda ser completamente extraño a la temporalidad (y a la vida), dado que sólo desde ella puede cobrar algún sentido.



## **Primera sección. La primera etapa en la fenomenología de la conciencia del tiempo (1900-11).**

### **Capítulo I. Elementos que ofrecen las *Investigaciones Lógicas* para una fenomenología del tiempo.**

#### **I.1. Tiempo e idealidad.**

En el marco de su combate al psicologismo, Edmund Husserl señaló como una insoslayable exigencia teórica el reconocimiento de que los significados de un discurso (y en especial del discurso lógico), han de mantener su identidad en medio de los cambiantes contextos en los cuales pueden ser expresados o pensados, pues de otro modo cualesquiera tesis, por ejemplo las que aventura el propio psicologista, no podrían ser ni aceptadas ni rechazadas, al cambiar de sentido cada vez que fueran formuladas. Pero el mismo —o diferentes— sujetos siempre pueden retornar al mismo significado en distintos actos expresivos. Por lo tanto, debía practicarse un cuidadoso deslinde entre lo *real* (es decir, lo concreto empírico, lo individual) y lo *ideal* (lo universal) que tomara en cuenta, por un lado, dicha identidad, repetibilidad y —en este sentido— objetividad de los significados, pero evitara, por otra parte, hipostasiarlos en entidades separadas, con lo cual se perdería su vinculación con los actos concretos de significar. Pues “*la facultad de aprehender ideativamente lo general en lo individual, de aprehender intuitivamente el concepto con la representación empírica y de asegurarnos la identidad de la intención conceptual en las repetidas representaciones, (es) el supuesto de la posibilidad del conocimiento*”<sup>1</sup>.

##### **I.1.1. Hechos y significados.**

El criterio básico que tomó Husserl para trazar la demarcación entre el ser real y el ser ideal, entre lo individual-contingente y lo universal-necesario (distinción entendida en las *Investigaciones Lógicas* como meramente epistemológica), fue la “ubicación” o, mejor dicho, la condición temporal, sin que entre estos dos grandes ámbitos “*dentro de la unidad conceptual del ser (o, lo que es lo mismo, del objeto en general)*”<sup>2</sup> cupiera gradación alguna

<sup>1</sup> Husserl, Edmund, *Investigaciones Lógicas*. Traducción de Manuel G. Morente y José Gaos, *Revista de Occidente*, Madrid, 1929. Tomo Primero: *Prolegómenos a la lógica pura*, parágrafo 29, p. 113.

<sup>2</sup> *Id.*, *Investigaciones Lógicas*, tomo II: *Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento. Introducción e investigaciones I y II*. Investigación Segunda, parágrafo 8, p. 131.

que pudiera establecer términos medios: “*real es el individuo con todas sus partes constituyentes; es un aquí y ahora. Como nota característica de la realidad bástanos la temporalidad. Ser real y ser temporal no son, ciertamente, conceptos idénticos; pero sí conceptos de igual extensión. [...] Mas si hemos de excluir toda metafísica, definiremos sin vacilar la realidad por la temporalidad. Pues lo único que aquí importa es la oposición al ‘ser’ intemporal de lo ideal*”<sup>3</sup>.

Todo hecho, por ser tal, es individual, o sea, determinado en el tiempo, por lo cual puede decirse que la “ubicación temporal” que lo define en su particularidad misma, en su facticidad o diferencia en la existencia respecto de otros individuos posibles que participaran de la misma esencia, aparece aquí nada menos que como criterio de individuación<sup>4</sup>. Cada hecho u objeto individual, incluso cada vivencia inserta en un determinado flujo de conciencia, consiste, pues, en algo que existe en *este* punto del tiempo, con una duración determinada (lo cual implica que para permanecer siendo ello mismo —mientras dura— ha de sujetarse al cambio, es decir, ha de ser “otro” a cada momento), y con “*un contenido de realidad que por esencia hubiera podido existir igualmente bien en otro punto del tiempo*”<sup>5</sup>. Lo fáctico, lo empírico, en efecto, es contingente: ciertamente “es así”, de tal modo determinado, aquí y ahora, pero pudiera haber sido de otra manera, o incluso hubiera podido no ser. Los objetos ideales o “irreales” por el contrario, justamente por no existir realmente, detentan una índole del todo diferente: son necesarios, universales, es decir, *valen* incondicionadamente. Esto quiere decir que, en tanto objetos precisamente, pueden ser sujetos

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>4</sup> En el “Apéndice I” (a los parágrafos 40 y 42) de *Experiencia y juicio* (1939) se plantea, en efecto, que: “...por lo menos el carácter primero y más radical de la existencia individual se presenta en la forma del ser-ahora. Un posible segundo carácter, el ser-aquí, ya lo presupone” (*Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. Redacción y edición de Ludwig Landgrebe. Trad. Jas Reuter, UNAM, Instituto de investigaciones filosóficas, México, 1980, p. 425). Mas es preciso en este punto añadir de inmediato que tanto el “ser aquí” como el “ser ahora” se dicen ante todo de la subjetividad, puesto que “*lo que distingue a dos cosas iguales es el nexa real-causal, que presupone el aquí y el ahora. Y con ello nos vemos necesariamente remitidos a una subjetividad individual, sea una subjetividad singular o una subjetividad intersubjetiva, únicamente con referencia a la cual se constituye la determinación de la posición de lugar y la posición de tiempo. Ninguna cosa tiene en sí misma su individualidad*”. Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Ziriñón Q., Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1997, p. 348 (en adelante citado como *Ideas II*).

<sup>5</sup> Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., México, 1997 (cuarta reimpresión), párrafo 2, pp. 19-20. En adelante se citará esta obra como *Ideas I*.

de predicaciones verdaderas, lo mismo que los objetos individuales<sup>6</sup>, pero también que nos son dados únicamente bajo determinadas modalidades de conciencia que difieren de aquellas otras “en” o gracias a las cuales intuimos los objetos individuales. Se nos presentan o los aprehendemos, entonces, como inmutables o plenamente idénticos consigo mismos a través de las múltiples y diversas aprehensiones que podemos hacer de ellos, y por cuanto de este modo retienen su plena identidad, pueden decirse, en este sentido, intemporales<sup>7</sup>.

Los psicólogos, por consiguiente, yerran al confundir los hechos (en este caso sucesos de orden psíquico) con los significados o con las leyes ideales, las cuales se fundan puramente en el sentido de los conceptos de verdad, proposición, objeto, relación, cualidad, etc. Pero ningún significado, como tampoco la validez de los juicios o de las leyes lógicas, puede ser justificado por la mera referencia a algún hecho. Las leyes lógicas, a diferencia de los meros hechos, son de suyo evidentes (con evidencia apodíctica), generales, trascendentes de la persona y del tiempo. Son, en una palabra, necesarias, puesto que su validez irrestricta no depende de que un sujeto psíquico pueda, efectivamente, en algún momento, representarlas. Los significados y, como un tipo de ellos, las proposiciones (el juicio en el sentido de la lógica, esto es, tomado como unidad de significación), son entonces comprendidos por Husserl como unidades ideales, *intemporales* o supratemporales, y como los principios que se fundan puramente en conceptos (como es el caso de las leyes lógicas) participan también de este carácter, no pueden tener por contenido esencial nada que concierna a lo temporal, o sea, a hechos<sup>8</sup>. Es más, las auténticas leyes son sólo un ideal en la esfera del conocimiento de hechos, pues aquí lo único que puede fundarse es su probabilidad, pero no así la verdad de los hechos mismos<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> De acuerdo con Husserl, lo que define a un objeto, ya sea real o ideal, es precisamente el ser sujeto de posibles predicados verdaderos, es decir, el ser “algo” respecto de lo cual se pueden formular juicios verdaderos (véase, por ejemplo, *Introduction to the Logical Investigations. A draft of a preface to the Logical Investigations (1913)*, edited by Eugen Fink, translated with Introductions by Philip J. Bossert and Curtis H. Peters, Martinus Nijhoff, The Hague, 1975, p. 26).

<sup>7</sup> Así: “*todo posible objeto... tiene, justo sus modos de presentarse a una mirada que lo representa, lo intuye, en casos lo alcanza en su “identidad personal”, lo “aprehende”, antes de todo pensar predicativo [es el caso del individuo real-empírico]. La intuición esencial es también intuición, y es intuición en sentido plenario y no una mera y quizá vaga representación; siendo, así, una intuición en que se da originariamente la esencia o que aprehende a ésta en su identidad personal*”, *Ideas I*, parágrafo 3, p. 22.

<sup>8</sup> Sobre el punto tratado en este párrafo y el siguiente, *Prolegómenos...*, capítulo IV, parágrafos 22 al 24.

<sup>9</sup> Cabe hacer notar aquí, sin embargo, que señalar lo anterior no basta para despejar la cuestión de las “verdades de hecho”, pues como el mismo Husserl lo reconoció en el “Prólogo” a la segunda edición de las *Investigaciones Lógicas* el concepto de “verdad en sí” que se maneja en los *Prolegómenos...* se orienta excesivamente en la dirección de las *vérités de raison*.

Así, el partidario del psicologismo pierde de vista la diferencia entre lo que Husserl llama, un tanto ambiguamente, el “contenido ideal” del juicio —es decir, su significado, o, más exactamente, la proposición— y los actos concretos de juzgar en que acaso representamos o conocemos estas unidades de significación o las leyes que las rigen. Pero los juicios de que hablan las leyes de la lógica (las proposiciones) no son las vivencias de judicación, como las demostraciones y las leyes ideales que las rigen no son los actos psíquicos que tienen lugar al demostrar, los números no se reducen a los actos del contar, etc. Los “contenidos ideales” de los actos de conocimiento, es decir, su sentido respectivo, se hallan por encima de todo cambio posible, porque todo cambio afecta a lo individual, pero carece de sentido con respecto a lo universal, a lo conceptual. La explicación causal no equivale, pues, en modo alguno a la validez lógica (cuya universalidad podemos reconocer con evidencia), como tampoco la “génesis” (o dependencia) psicológica es lo mismo que la justificación de tipo lógico. Esta última es el resultado intelectual de la relación objetiva de principio y consecuencia, mientras que la primera se refiere a las relaciones psíquicas consideradas en la coexistencia y la sucesión.

Pero además, argumenta Husserl, es inherente al concepto del conocimiento (para ser legítimamente tal) que su contenido tenga el carácter de la verdad. Carácter que conviene, no al fenómeno pasajero del conocer, sino al “contenido” idéntico del mismo, a lo ideal o universal. La verdad es, pues, en cuanto idea, es decir, como unidad de validez (“aprehendida” en la vivencia actual del juicio evidente) de índole supratemporal<sup>10</sup>. Como su validez es absoluta, “no tiene sentido señalarle un lugar en el tiempo, o una duración, aunque ésta se extienda a través de los tiempos”<sup>11</sup>. Validez absoluta o universalidad descansan así, en última instancia, en la idealidad, que no puede ser simple y llanamente considerada como una parte o aspecto de la vivencia psíquica, es decir, como algo real (mudable). De manera que aquello “en” la vivencia dada en cada caso, que permite que objetos de diversa índole (incluso objetos universales como los de la matemática o los objetos de los que trata la lógica pura) puedan ser dados a la conciencia (intuidos o presenciados) y que, en un primer momento, es caracterizado

---

<sup>10</sup> *Prolegómenos a la lógica pura*, parágrafo 40, p. 159. Sobre el tema de la verdad y la evidencia, son ilustrativos los párrafos 39-40 y particularmente el núm. 51, donde Husserl afirma que la evidencia no es otra cosa que la vivencia de la verdad: “...la vivencia de la concordancia entre la mención y lo presente en sí mismo y por la mención mentado, o entre el sentido actual del enunciado y la situación objetiva presente en sí misma, es la evidencia; y la idea de esta concordancia es la verdad” (p. 196). Cf. con el capítulo V de la *Sexta Investigación*.

<sup>11</sup> *Prolegómenos...*, parágrafo 39, p. 138.

como su “contenido ideal” (esto es, su sentido o significado), habrá de entenderse de una manera distinta a la de un mero momento real en ella o una parte integrante suya, esto es, habrá de tomarse como su “carácter de acto” o *intención*<sup>12</sup>.

Pero entonces ¿qué significa este ser “en sí mismo” de lo ideal que se mantiene inmutable, que “es lo que es” haya o no quien pueda conocerlo? Si los significados, entendidos hasta aquí como unidades objetivas ideales, mantienen su validez y por consiguiente su identidad y universalidad (su “existencia ideal”), como independiente del hecho de que alguien los exprese, piense o traiga a conciencia ¿cómo podría establecerse la relación de lo ideal con lo real, de lo que es *a priori* con lo empírico? En este punto es necesario tomar en cuenta que tanto las objetividades ideales como las reales, precisamente por subsumirse ambas bajo el concepto general de “objeto”, requieren mantener alguna identidad; es preciso entonces que participen de alguna esencia y puedan por tanto ser enmarcadas en una determinada región objetiva<sup>13</sup>. De donde se seguirá una doble relación:

En primer lugar hemos de reconocer que cada determinación de un hecho, cada percepción de algo, cada descripción de una situación concreta, contiene algo que rebasa los límites de esa situación tomada en cuanto “aquí y ahora” hacia más allá de todo tiempo y todo espacio; es decir, toda aprehensión de un hecho apunta a una idealidad. El sentido de cualquier objeto de experiencia, en efecto, incluso de un objeto psíquico, conlleva necesariamente cierto carácter ideal, sin el cual no podríamos identificarlo precisamente como tal objeto, el mismo que se presenta, por ejemplo, en una pluralidad de vivencias dirigidas intencionalmente a él. Se trata aquí, ante todo, del *carácter ideal general de toda unidad intencional frente a las multiplicidades concienciales que la constituyen*<sup>14</sup>, puesto que en la sucesión y síntesis de tales experiencias o “repeticiones”, el objeto se pone de manifiesto justamente como *lo idéntico* de esas repeticiones o variantes fenoménicas. Lo cual vale tanto para los objetos ideales como

<sup>12</sup> A esta cuestión me referiré en el siguiente apartado (I.1.2).

<sup>13</sup> En las *Investigaciones Lógicas* Husserl avanzó algunos pasos hacia lo que más tarde reconocería como una “ontología” o teoría de los objetos. Para ello era necesario adscribir una esencia a todas las objetividades y, a partir de aquí, delimitar un campo o “región” que enmarcara su respectivo conocimiento. Véase al respecto el texto *A draft of a “Preface” to the Logical Investigations*, p. 43, y también los párrafos 9, 149 y ss. de *Ideas I*.

<sup>14</sup> Husserl, Edmund, *Lógica formal y trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, trad. Luis Villoro, Centro de estudios filosóficos, UNAM, México, 1962, párrafo 62, p. 173. Asimismo, en el primer volumen de las *Ideas*, Husserl escribe: “Con el objeto [que es] uno coordinamos múltiples modos de conciencia, actos o nóemas de actos. Patentemente, no es esto casual; nada es concebible sin que sean concebibles múltiples vivencias intencionales enlazadas en una unidad continua o propiamente sintética (politética), en las cuales “él”, el objeto sea consciente como idéntico y sin embargo en modos noemáticamente diversos”, es decir, en modos diversos de darse y, por ello, mismo, de caracterizarse (párrafo 131, p. 313).

para los espacio-temporales, dado que unos y otros se ponen de manifiesto “en” o “desde” el flujo temporal de la vida de conciencia, y por lo tanto, en una serie de vivencias (e inclusive de fases vivenciales) que acontecen en momentos distintos, si no es que en circunstancias también distintas.

Además de lo anterior el objeto individual tiene, en cuanto constituido (o puesto de manifiesto) ello mismo de tal o cual manera, su índole peculiar, esto es, una serie de predicables esenciales que necesitan convenirle pues, de no ser así, simplemente dejaría de ser lo que es, más aún, no podría ser siquiera un “algo” determinado. Por ello, afirma Husserl, “*al sentido de todo lo contingente es inherente tener precisamente una esencia y por tanto un eidos que hay que aprehender en su pureza, y este eidos se halla sujeto a verdades esenciales de diverso grado de universalidad*”<sup>15</sup>. Es más, “*todo lo inherente a la esencia del individuo puede tenerlo otro individuo, y los sumos universales esenciales... acotan ‘regiones’ o ‘categorías’ de individuos*”<sup>16</sup>.

De ahí que, por otra parte, toda idealidad pueda referirse (o “aplicarse”) a una determinada esfera de hechos posibles, o más exactamente, idealmente posibles, cuya facticidad, sin embargo, en modo alguno suponen<sup>17</sup>. De manera que, “*‘antes’ de la donación de un hecho y de un mundo de hechos, podemos estar (a priori) absolutamente seguros, de que aquello que enunciamos como lógicos, matemáticos, etc., debe encontrar aplicación a todo lo que se nos pueda enfrentar como la correspondiente realidad fáctica*”<sup>18</sup>. Asimismo, en *Lógica formal y trascendental* (1929), Husserl afirma que “*cualquier especie de irrealidad... tiene sus modos de participar en la realidad. Mas esto en nada cambia la distinción fundamental entre lo real y lo irreal*”<sup>19</sup>, ni en nada opaca el reconocimiento de que “*la realidad tiene una primacía ontológica frente a cualquier irrealidad, por cuanto todas las irrealidades están referidas, por esencia, a una realidad efectiva o posible*”<sup>20</sup>.

Ahora bien, en la época de las *Investigaciones Lógicas* (1900-1901), la liga de las idealidades con el ámbito de lo real fue entendida precisamente bajo el modelo que ofrece la

<sup>15</sup> Husserl, Edmund, *Ideas I*, parágrafo 2, p. 19.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>17</sup> Husserl, Edmund, “Tarea y significación de las “Investigaciones Lógicas”, trad. de Raúl Velozo del texto 3, pp. 20-46 del volumen IX de la *Husserliana* titulado *Psicología fenomenológica* que contiene las Lecciones del Semestre de Verano de 1925. Revista Venezolana de Filosofía #4, 1976, Caracas, pp. 175-203, p. 178.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>19</sup> *Lógica formal y trascendental*, parágrafo 57, subsección b), p. 163.

<sup>20</sup> *Ibid.*, parágrafo 63, p. 77.

relación de una especie con los individuos que caen bajo su correspondiente extensión y que serían sus “casos”, ejemplos o instancias particulares y fácticas. De tal modo, el significado se considera como la *idea* o *esencia* de los actos particulares en los cuales se manifiesta. Sin embargo, aunque esta analogía sea muy clara en el caso de las esencias, no carece de problemas cuando se la aplica sin más al ámbito de los significados, como se verá un poco más adelante<sup>21</sup>.

Cabe mencionar ahora, así sea brevemente, el contraste que ofrece la posición adoptada por Husserl en el párrafo 64 de *Experiencia y Juicio* (obra editada por el asistente de Husserl, Ludwig Landgrebe y publicada póstumamente, en 1939), en relación con la tesis defendida en las *Investigaciones Lógicas* sobre la supratemporalidad propia de lo ideal. En *Experiencia y juicio* (en particular la subsección “c” del mencionado párrafo), en efecto, los objetos ideales son caracterizados más bien como “omnitemporales”, y esta última expresión es entendida a su vez como “una forma señalada de la temporalidad”, puesto que los objetos ideales permanecen como idénticamente los mismos en todas sus “producciones” (presentaciones) posibles (estas últimas siempre de índole temporal).

¿Se trata aquí de un cambio radical y abrupto de postura o más bien de una prolongación y matización del análisis iniciado en las *Investigaciones* pero ahora llevada a cabo desde la nueva perspectiva que abrió la llamada fenomenología genética (que como tal fue desarrollada por Husserl a partir de 1917)? Pero, si esto es así, ¿qué relación guarda la “omnitemporalidad” de las idealidades arriba mencionada con aquella intemporalidad (o acaso podamos decir trans-temporalidad) propia de las idealidades que plantean las *Investigaciones Lógicas*?<sup>22</sup> Por lo pronto hay que decir que en *Experiencia y juicio* se parte de que el tiempo immanente es la forma en que se dan (se constituyen) todas las objetividades en general y por lo tanto se reconoce sin titubeos que la irrealidad propia de la idealidad no puede permanecer ajena al tiempo<sup>23</sup>. Ciertamente, se nos dice aquí, las objetividades irreales “no están atadas del

---

<sup>21</sup> En el párrafo 57 de *Ideas I* Husserl subraya la necesidad de distinguir como casos particulares de irrealidad aquella que es propia de las significaciones y el tipo de idealidad que compete a la esencia genérica o especie. Y reconoce en una nota a pie de página (la nota 5) que en los “Prolegómenos...” aún no había hecho tal distinción.

<sup>22</sup> Llama la atención que precisamente en los años de 1917-18, Husserl se haya ocupado de este problema en uno de los textos de los llamados “Manuscritos de Bernau” dedicados al estudio de la conciencia del tiempo (el texto n° 16). Pero de estos análisis, ya muy complejos, me ocuparé en el capítulo V, apartado 6.2., p. 279 y ss. del presente trabajo.

<sup>23</sup> Pues “el tiempo immanente, en que se constituyen las vivencias, es con ello simultáneamente la forma del estar-dado de todos los objetos significados en él y, en la medida en que pertenece originariamente a todos los objetos, no es algo que sólo les añadimos, como si existiese para ellos un en-sí, que careciera totalmente de relación con

*mismo modo que las otras al tiempo objetivo y a puntos temporales objetivos. Mas no por ello carecen de toda relación con el tiempo y de toda temporalidad*” —pues, de otro modo, ¿cómo podrían ser siquiera conocidas?—. La pregunta que es aquí verdaderamente clave la formula Husserl, entonces, en los siguientes términos: *¿qué influjo tiene la necesaria constitución del tiempo, que pertenece a las vivencias y que a ellas mismas les concede un sitio temporal... sobre los objetos intencionales de [estas mismas] vivencias?* Pues la fenomenicidad con que nos son efectivamente dados los distintos tipos de objetos (que corresponden a las distintas regiones ontológicas) no puede desligarse del horizonte del tiempo, aunque es verdad que esto debe plantearse de un modo tal que no comprometa la validez absolutamente universal de las leyes y principios lógicos.

Esta última cuestión, para ser debidamente clarificada, remite a lo que en *Lógica formal y trascendental* caracterizará Husserl como la necesaria “bilateralidad” de la ciencia lógica. Y, con ello en mente, también da lugar a la consideración sobre el tipo de “repetición” que admite la aprehensión de los objetos ideales frente a los reales y que apunta, de nueva cuenta, a la temporalidad como el criterio decisivo en la distinción de estos dos grandes ámbitos objetivos.

En cuanto al primer punto, la “bilateralidad” de la lógica (como, por otra parte, de cualquier ciencia), consiste en la doble dirección que apunta, por un lado, a las operaciones intencionales del sujeto, sus actualidades y habitualidades, y por otro, a las formaciones permanentes logradas, puestas de manifiesto, o bien originadas por ellas. Dichas formaciones, por su parte, pueden detentar una validez objetiva en un sentido peculiar que trasciende a la subjetividad actualmente cognoscente y a sus actos. *“Al repetir las, permanecen idénticas, vuelven a reconocerse a modo de un ente permanente... así, cualquiera puede encontrarlas en una duración objetiva, comprenderlas en el mismo sentido, identificarlas intersubjetivamente; existen aun cuando nadie piense en ellas”*<sup>24</sup>. Esta tesis también se expresa en las “Lecciones de psicología fenomenológica” de 1925 donde Husserl afirma que, además de la relación de extensión que es propia de los objetos ideales, y mediante la cual éstos se relacionan con grupos posibles de objetos singulares y especialmente con posibles realidades singulares, los

---

*el tiempo. Siempre está presente la necesaria relación con el tiempo. Pero es una para los objetos individuales, sensibles, de la percepción, y otra para las objetividades del entendimiento*” (*Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. Redacción y edición de Ludwig Landgrebe. Trad. Jas Reuter, UNAM, Instituto de investigaciones filosóficas, México, 1980, parágrafo 64, subsección a), p. 280).

<sup>24</sup> *Lógica formal y trascendental*, parágrafo 8, p. 36.

objetos ideales tienen también necesariamente otra relación, pero esta vez con la realidad posible de los sujetos y actividades psíquicos:

*“Por una parte tienen [las objetividades ideales] como objetividades un modo propio y peculiar de ser por sí, de ser en sí. Y con respecto a esto tenemos las puras verdades aprióricas relacionadas con su por sí y su en sí, las (verdades aprióricas) de la aritmética y la lógica pura. Este ser en sí quiere decir: (ellas) son lo que son, sean o no contadas, pensadas, enjuiciadas, conocidas.... Por otra parte es impensable que semejantes objetos ideales no deban poder ser conscientes y cognoscibles en las correspondientes vivencias y actividades psíquicas subjetivas”*<sup>25</sup>, de donde el atractivo que pudo haber tenido en su día el psicologismo, que la fenomenología está llamada a superar desde una nueva y más radical consideración de las vivencias (intencionales)<sup>26</sup>.

En cuanto a la cuestión de la repetibilidad propia de la aprehensión de los objetos ideales debemos tomar en cuenta lo siguiente: al reiterar los actos en los que se presentan las objetividades ideales, éstas se presentan como permaneciendo idénticamente las mismas, es decir, como objetividades que pueden aprehenderse en cuanto tales, que pueden ser identificadas, analizadas y descritas una y otra vez, sea por el mismo, sea por distintos sujetos. Hasta aquí no hay una gran diferencia con las objetividades de la “experiencia externa”, ya que la posibilidad original de una identificación corresponde al sentido de cualquier objeto de experiencia, sólo que la repetición que admite la aprehensión de estas últimas no puede ser sino re-producción (ya sea de índole imaginativa o rememorativa) y, en cambio, para las objetividades ideales cada nueva aprehensión es una “presentación” original, aunque de un cierto tipo —“irreal”—. Así,

*“es inherente al sentido de un objeto irreal su correspondiente posibilidad de ser identificado gracias a sus propios modos de aprehensión y posesión del objeto ‘mismo’. Sólo*

<sup>25</sup> Husserl, Edmund, “Tarea y significación de las Investigaciones Lógicas”, p. 181.

<sup>26</sup> En el párrafo 56 de *Experiencia y juicio*, Husserl comenta al respecto lo siguiente: “Es sorprendente que los “Prolegómenos a una lógica pura” hayan sido considerados como una simple eliminación del psicologismo, sin observar que en ninguna parte se hablaba de psicologismo a secas (como error epistemológico universal), sino de un psicologismo con un sentido enteramente peculiar: precisamente de la psicologización de las formaciones significativas irreales que constituyen el tema de la lógica. Yo mismo no pude superar completamente en aquella época la oscuridad, aún hoy general, acerca de ese problema del psicologismo epistemológico que atañe al sentido fundamental de toda la filosofía trascendental (incluida en ella la llamada teoría del conocimiento); con todo, precisamente las investigaciones “fenomenológicas” del tomo II [la quinta y la sexta], por cuanto allanaban el camino de una fenomenología trascendental, franqueaban a la vez el necesario acceso al planteamiento y a la superación radical del problema del psicologismo trascendental” (p. 160-1).

*que un objeto de esta especie no está individualizado por una temporalidad que sea original*"<sup>27</sup>. Las objetividades ideales, en efecto, "no tienen un sitio temporal ligado a ellas, que las individualice". Por ello, "gracias a un mero cambio de actitud, por esencia siempre posible, cualquier rememoración clara, explícita, de una especie ideal, se transforma en una percepción; lo cual está excluido, naturalmente, de los objetos individualizados en el tiempo"<sup>28</sup>.

Ahora bien, al tomar en cuenta los desarrollos posteriores de la fenomenología husserliana arriba mencionados, se echa de ver con toda claridad que ya en las mismas *Investigaciones Lógicas* lo verdaderamente fundamental no radicaba tanto en las vigorosas demostraciones de corte antipsicologista planteadas en los "Prolegómenos...", sino más bien en la consideración de la índole peculiar de las vivencias "en" o "desde" las cuales nos son dados, se nos presentan o ponen de manifiesto los diversos tipos de objetos (universales o no). Lo importante, pues, estaba en el esfuerzo por reorientar la mirada, volcada en la actitud natural de una manera ingenua e inmediata a lo objetivo, hacia la consideración de las vivencias en las que esto objetivo nos es dado, y ello a fin de indagar con una mayor hondura las fuentes de las que brota la objetividad misma. Esta orientación fue desarrollada particularmente en las dos últimas investigaciones, donde Husserl emprendió incipientes investigaciones descriptivas sobre aquellas vivencias a las cuales remiten sobre todo los objetos ideales de la lógica y de la matemática. Ciertamente, tales vivencias no fueron tomadas como objeto de estudio en tanto eventos psíquicos particulares, pero sí por cuanto estas mismas vivencias (intencionales) hacen que se torne visible algo universal, a saber, el *eidós* de una relación determinada: la que guarda un determinado modo de conciencia con el correlativo modo de darse un determinado tipo de objeto. De ello da testimonio el propio Husserl de una manera que no deja lugar a ambigüedades, en un texto que data del año 1925 y donde ofrece una especie de ponderación del propósito central de las *Investigaciones Lógicas*:

*"se trataba, en las investigaciones singulares del segundo volumen, de una vuelta hacia atrás [de retroceder] de la intuición a las vivencias lógicas, que tienen lugar en nosotros cuando pensamos, pero que justamente entonces no vemos, no fijamos en ellas la mirada atenta, cuando ejecutamos la actividad de pensamiento en la actitud naturalmente originaria.*

<sup>27</sup> Husserl, Edmund, *Lógica formal y trascendental*, párrafo, 58, p. 164.

<sup>28</sup> *Ibid.*, párrafo 59, p. 166.

*El que piensa no sabe nada de sus vivencias de pensamiento, sino sólo de los pensamientos que su pensar produce continuamente. Se trataba de aprehender esta vida de pensamiento que se realiza ocultamente, mediante (una) reflexión posterior y fijarla en conceptos descriptivos fieles; más aún se trataba de resolver los nuevos problemas que se producían, a saber, hacer comprensible cómo, en la efectuación de este vivenciar lógico interno, se realiza la conformación de todas aquellas formaciones espirituales que aparecen en el pensamiento judicativo que se enuncia, que se moldean como múltiples conceptos, juicios, conclusiones, etc. y que encuentran su expresión general, su acuñación objetivamente espiritual en los conceptos y principios fundamentales de la lógica”<sup>29</sup>.*

### **1.1.2. El significado como “carácter de acto”.**

La idealidad del significado a la que se refiere Husserl en las *Investigaciones Lógicas* debe ser entendida básicamente como *unidad en la multiplicidad* de sus representaciones posibles, de modo que la predicabilidad universal es, por decirlo así, lo que define la idealidad de la “especie” o unidad ideal universal. Pero no se trata sólo de esto, sino que la significación es propuesta en esta obra como *lo idéntico de la intención propia de las vivencias*, que siempre puede ser reconocido en actos evidentes de reflexión<sup>30</sup>. ¿A qué se refiere esto? En una primera aproximación (que después deberá matizarse) pudiera decirse que a la identidad de las unidades ideales *pensadas en los distintos actos*. Dichos actos o representaciones, que son indudablemente vivencias reales (o que pertenecen realmente al transcurso de la conciencia como partes integrantes suyas), se distinguen del sentido o de las significaciones enunciativas *in specie* que justamente representan y que se caracterizan por ser idénticamente lo que son, incluso prescindiendo de que sirvan de base o no a actos reales de enunciación y de que sean efectivamente enunciados por alguien, en uno u otro momento y circunstancias<sup>31</sup>.

Se precisa aquí, sin embargo, de una nueva distinción, a saber, aquella que traza nítidamente las lindes entre el significado propiamente dicho, es decir, comprendido como la referencia a un objeto (siempre bajo un cierto modo que lo determina y así nos dice qué es), y

<sup>29</sup> “Tarea y significación de las “Investigaciones Lógicas”, trad. Raúl Velozo, p. 175-6.

<sup>30</sup> *Investigaciones Lógicas*, tomo II, *Primera Investigación*, párrafo 11, p. 51.

<sup>31</sup> “Lo que el enunciado enuncia es siempre lo mismo, sea quien sea el que lo formule afirmativamente y sean cuales sean las circunstancias y tiempos en que lo haga (...) En esencia se repite, pues, ‘el mismo’ enunciado; y se repite porque es justamente la forma de expresión una y propia de ese quid idéntico que se llama su significación” (*Primera Investigación*, párrafo 11, p. 50).

el objeto tomado como *lo que* en cada caso se significa, puesto que un mismo objeto puede significarse de muy diversas maneras. Ello implica que las significaciones no se reducen a ser meras construcciones del sujeto como “objetos de pensamiento” ni son tampoco ellas mismas, precisamente por cuanto significan “algo” a lo cual remiten, objetos *para* el pensamiento, sino que más bien las vivencias se dirigen a los objetos *mediante* los significados. Y es solamente gracias a, o a través de, estos últimos que nos son dados los objetos. De manera que la función del significado en cuanto tal, es ante todo la de “presentar” bajo un determinado modo un objeto (y no la de suplantarlo)<sup>32</sup>. De tal modo, Husserl admite, sin duda, que puedan sernos dados objetos universales gracias a una determinada intención que a ellos se dirige, pero esto no significa que se confundan dichos objetos ideales (como por ejemplo las entidades matemáticas o las esencias) con las significaciones *en las que* los pensamos, que los mientan o que a ellos se refieren<sup>33</sup>. Más aún, la universalidad que pensamos (propia de objetos ideales tales como la esencia de rojo o el triángulo rectángulo) no se disuelve en la universalidad de las significaciones *en las cuales* la pensamos, esto es, la universalidad del modo en el cual a dicho objeto nos referimos o de la manera bajo la cual lo significamos. Con todo, la consideración sobre la esencia de los objetos universales tampoco puede separarse sin más ni más de aquel análisis que se refiere a la esencia de los significados que los expresan, porque, como advierte Husserl, es preciso aclarar cómo pueden ser “representados” (o, mejor dicho, sernos presentes) los objetos de índole universal para poder exponer convincentemente la validez de las proposiciones que hablan acerca de ellos<sup>34</sup>.

Como sabemos, las especies ideales no existen realmente ni se localizan en parte alguna, tampoco “*en nuestro pensamiento*” por cuanto éste pertenece igualmente a la esfera del ser real, de lo temporal. Por otra parte, y dado que Husserl considera la relación de lo ideal

---

<sup>32</sup> Con relación a este punto encuentro esclarecedor el análisis de Dallas Willard en el artículo “The paradox of logical psychologism: Husserl’s way out” en *Husserl. Expositions and appraisals*. Edited by Frederick A. Elliston and Peter McCormick, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1977, pp. 10-17. Para este autor es un acierto de Husserl el considerar al significado, no como un objeto para el pensamiento sino más bien como una especie de “cualidad referencial” de la vivencia o un “carácter de acto”, con lo cual el acento queda puesto del lado de la experiencia. El desarrollo posterior del pensamiento husserliano (ya en *Ideas I*), considerará la cuestión del sentido o del significado subrayando más bien –y cada vez más– el lado “noemático” de las vivencias intencionales (el cual compete al “objeto intencional”), pero de esto último y a diferencia de la mayoría de estudiosos del pensamiento de Husserl, se lamenta Willard como de un retroceso en relación con lo ganado en los primeros planteamientos (sobra decir que en esta última tesis ya no lo sigo).

<sup>33</sup> Así lo señalan pasajes muy claros de la *Primera Investigación*, por ejemplo, el párrafo 12, p. 53-54 y el párrafo 33, p. 107.

<sup>34</sup> *Investigaciones Lógicas. Tomo II. Segunda Investigación*, párrafo 7, p. 130.

con lo real en las *Investigaciones...* según el modelo que ofrece la relación entre la especie y los individuos que caen bajo ella, tenemos que las múltiples singularidades que habrían de concretar a la significación ideal y unitaria serían nada menos que los correspondientes actos de significar. Pero es *en el carácter del acto que da sentido donde “reside” la significación*<sup>35</sup> y desde donde puede ésta abstraerse por una operación de idealización o abstracción ideatoria. Dichos caracteres de los actos son, entonces, modos de mentar, modos de significar el objeto al que se refieren, con tal o cual contenido significativo.

Según esto, cuando una multiplicidad de actos tienen idéntica significación, poseen un “carácter” común que, según lo planteado en las *Investigaciones...* es, por un lado, una parte real de todo acto concreto en que esa misma significación justamente se “realiza”. Pero, por otro lado, responde a la vez a las unidades ideales de significación que se ejemplifican en ellos<sup>36</sup>. En este momento que constituye el *carácter esencial del acto significativo en cuanto tal* (lo que Husserl llama en el párrafo 21 de la *Quinta Investigación...* su “esencia significativa”, formada por la unidad de la “materia” con la “cualidad” del acto<sup>37</sup>) radicaría, pues, la respectiva instanciación del significado-unidad ideal de que se trata en cada caso. Aquí se localiza, pues, por decirlo metafóricamente, el nudo que ata lo ideal con lo real, es decir, la intención inherente a la vivencia pero que nos “saca” de ella (nos vuelca) en dirección al objeto. Mas, como advierte Husserl en la “Introducción” de la *Segunda Investigación*, no debemos perder aquí de vista que el elemento concreto sobre el cual se constituye para nosotros la significación como especie es la vivencia total de la expresión comprendida, vivencia a la cual le es inherente aquel carácter como matiz “vivificante”.

Pero ¿es en verdad aceptable que las significaciones puedan ser entendidas como “especies” ideales cuyos respectivos individuos son los “casos” o ejemplificaciones que se sitúan bajo ellas? Al respecto señala Miguel García-Baró que de esta tesis se sigue el tener que

<sup>35</sup> *Primera Investigación*, párrafo. 18, p. 72. También en la “Introducción” de la *Investigación Quinta*, (*Investigaciones Lógicas. Tomo tercero: Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento. Investigaciones III, IV y V*, p. 127), Husserl afirma que las significaciones residen en intenciones significativas, las cuales pueden entrar en cierta relación con la intuición.

<sup>36</sup> Cf. *Investigaciones Lógicas. Tomo III. Cuarta Investigación*, párrafo 7, p. 95-96.

<sup>37</sup> Para el caso de los actos que funcionan o pueden funcionar como actos de prestar significación a las expresiones, se denomina “esencia significativa” al compuesto formado por la “materia del acto” (que nos dice exactamente qué objeto y con qué sentido, bajo qué determinaciones o “como qué”, es mentado en el acto), junto con la “cualidad del acto” (que por su parte determina si el objeto mentado aparece como simplemente representado, o como juzgado, etc.). Más tarde, en *Ideas I*, dicha “materia intencional” se convertirá en parte del *nóema* u “objeto intencional”.

admitir que a la significación *in specie* debían corresponder una multiplicidad de significaciones *in individuo*. Además estas instancias suyas se buscan no entre los objetos, sino en una parte de los actos lógicos, a saber, en el “carácter de acto” de la intención significativa, que es a lo que se debe que la vivencia entera “tenga por objeto a la significación”<sup>38</sup>. Pero de aquí se sigue, advierte el filósofo español, que “*el ‘caso individual’ del concepto de ‘rojo’ es una parte de la vivencia en que yo miento ese concepto*” y ello es, por decir lo menos, una tesis inmadura que no puede sostenerse<sup>39</sup>.

En mi opinión, la primera observación que tendría que hacerse en este punto es precisamente aquello en lo que he venido insistiendo, esto es, la importancia de mantener en mente la distinción y a la vez estrecha relación entre objeto y significado. Pues al considerar que todos los objetos y relaciones objetivas, ya sean reales-empíricos, ya ideales-universales *son para nosotros lo que son*, merced a los actos de mención en los cuales los representamos, por decirlo así, y en los cuales ellos nos aparecen (o nos son dados)<sup>40</sup> y, por lo tanto, que sólo accedemos a los objetos universales o ideales a través de las significaciones que los constituyen (aunque en un momento dado se trate de elucidar cuál es el significado del significado); y al considerar también que, debido a lo anterior, las significaciones pueden ser consideradas ellas mismas (cuando reflexionamos sobre ellas) como *un cierto tipo* de objetos ideales (que se caracterizan precisamente por la mención o referencia a objetos, algunos de los cuales pueden ser también universales o ideales), entonces se puede avanzar hacia la ulterior, más precisa y adecuada diferenciación de los objetos ideales en, por un lado, genéricos o especies propiamente dichas (que admiten individuos bajo ellas) y, por otro, significados o proposiciones cuya idealidad es de otra índole. Distinción que, ciertamente, no aparece en las *Investigaciones...* pero cuya necesidad Husserl planteará expresamente en *Lógica formal y*

<sup>38</sup> García-Baró, Miguel, *La verdad y el tiempo*, ediciones Sígueme, Salamanca, 1993, pp. 237-38.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 240. García-Baró ve en esto una especie de recaída en la “hipóstasis psicológica de lo universal” que el propio Husserl reprocha a los empiristas. Por su parte, Krzysztof Michalski subraya que en cierto sentido Husserl repite el error del psicologismo al confundir de nueva cuenta el acto de juzgar con su contenido, aunque esta vez se trata del acto *in specie*, mientras que en el psicologismo se trata del acto concreto de juzgar. Empero, la esencia de un acto de juzgar no es lo mismo que el “contenido” del juicio, es decir, que aquello que se significa en dicho juicio. Por su parte, los individuos que corresponden a la esencia de este juzgar son precisamente actos de juzgar concretos, pero no pueden ser nunca significados individuales (Michalski, Krzysztof, *Logic and time. An essay on Husserl’s theory of meaning*, translated from the polish by Adam Czerniawski, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherlands, 1997, p. 32).

<sup>40</sup> *Primera Investigación*, párrafo 10, p. 48.

trascendental [parágrafo 57 (b)] pero sobre todo en *Experiencia y juicio*, parágrafo 64, subsección (d)<sup>41</sup>.

Así, pues,

*“...ha de distinguirse entre la “aparición” de las objetividades generales en un tiempo del estar-dado y su singularización. Una vez corresponde a la identidad de lo general una pluralidad de operaciones de sentido referidas a ella, en las que lo general se encuentra ahí para nosotros; otra vez [el caso de la universalidad genérica] le corresponde una pluralidad de particularidades que “caen bajo ella” y que pueden ser objetos individuales o también, en el caso de generalidades superiores, a su vez objetividades del entendimiento. La pluralidad de objetividades del entendimiento, que en este último caso constituyen la extensión de lo general, se debe distinguir, por lo tanto, radicalmente —en cuanto que pertenece a su sentido objetivo— de la pluralidad del sentido que en cada caso es significado...”*<sup>42</sup>.

Observa García-Baró, por otra parte, siguiendo en esto a Adolf Reinach, que si la idealidad de los significados difiere de suyo de aquella que es característica de las *especies* (y los géneros) no se ve por qué no hayan de admitirse también objetos ideales como los números que, justo como idealidades (esto es, como individuos ideales que en este caso pertenecen a la serie numérica) puedan ser representados innumerables veces, manteniéndose idénticamente los mismos a través de sus múltiples representaciones, pero sin que por ello hayan de ser tomados como universales en el sentido de las *especies*, ya que su universalidad quedaría referida más bien a su incondicionada validez y al no estar atados a ningún punto temporal determinado y, en este sentido, a su “repetibilidad” (u omnitemporalidad) característica<sup>43</sup>. De manera similar aparece el caso peculiar de los significados tomados como unidades ideales no genéricas. Y como no puede sostenerse la participación unívoca de todos los tipos de objetos

<sup>41</sup> *“La irrealidad de las objetividades del entendimiento no se debe confundir con la universalidad genérica. En efecto, puesto que muy numerosos actos enunciativos, y sin que importe cuáles sean los sujetos que la enuncian, formulan esta proposición como una y la misma y pueden tenerla como el mismo sentido idéntico, resulta grande la tentación de creer que la proposición pertenece como universalidad genérica a los actos múltiples, cuyo sentido constituye, del modo como, por ejemplo, a muchas cosas rojas les pertenece la esencia genérica ‘color rojo’” ... “En contra de ello debe decirse: ciertamente la proposición es general en cuanto que señala hacia un número infinito de actos posicionales, en los que precisamente ella está significada; pero no es general en el sentido de la generalidad genérica, en cuanto generalidad de una “extensión” ... En cambio, “cada acto en sí significa a la misma proposición. El significar es un momento individual de toda enunciación, pero lo significado no es individual ni se puede ya particularizar” (*Experiencia y juicio*, parágrafo 64, subsección “d”, trad. Jas Reuter, pp. 288-89).*

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>43</sup> Véase al respecto, de Miguel García-Baró, *Op. Cit.*, p. 239.

ideales en la idealidad, habría que pensar en este punto una relación más bien de tipo analógico.

Ahora bien, admitir la necesidad de distinguir entre diversos tipos de “idealidad” supone haber alcanzado una claridad mayor sobre lo que hubiera de entenderse por “universal” u omnitemporal, por “ideal”, pero, sobre todo, por “objeto de experiencia” y por “objetividad del conocimiento” que aquella lograda en las *Investigaciones lógicas*. Dicho ahondamiento de la reflexión fenomenológica quedaría expuesto, efectivamente, en los análisis posteriores de Husserl que avanzaron, corrigiéndolos en algunos puntos, sobre estos primeros pasos. Y, en primer término, en la consideración que desarrollará Husserl posteriormente (ya en el primer volumen de las *Ideas*, 1913) acerca del *nóema* u objeto intencional, con la cual habría de equilibrar el acento puesto en exceso en las *Investigaciones...* sobre el que unos años después se denominará el lado *noético* de la vivencia intencional<sup>44</sup>.

### 1.1.3. La aprehensión de lo ideal.

Pero por lo pronto queda claro que así como los objetos generales son distintos de los individuales, así también habrán de ser distintos los actos en los cuales aprehendemos uno u otro tipo de objetos.

En la segunda de las *Investigaciones Lógicas* Husserl explica lo que entiende por “abstracción” o “acto ideatorio” gracias al cual podemos aprehender intuitivamente, “en” (o sobre la base de) un fenómeno concreto, una determinada objetividad de índole ideal-universal. Por ejemplo, ante el fenómeno del objeto rojo y del momento de “rojez” en dicho objeto, lo

---

<sup>44</sup> De hecho en el párrafo 128 del primer volumen de las *Ideas*, y en una mirada retrospectiva a las *Investigaciones Lógicas*, el mismo Husserl reconoce que “*el conocimiento de la esencial modalidad de la intencionalidad, la dualidad de la nóesis y el nóema tiene por consecuencia el que una fenomenología sistemática no deba dirigir unilateralmente su vista a un análisis de los ingredientes de las vivencias, en especial de las intencionales. Pero la tentación de hacerlo es muy grande al principio...*” Y añade en la nota #1: “*ésta es aún la posición de las Investigaciones Lógicas. A pesar de la considerable medida en que la naturaleza de las cosas impone allí mismo el desarrollar análisis noemáticos, éstos se consideran más bien como índices de las estructuras noéticas paralelas; el esencial paralelismo de ambas clases de estructuras no llega allí todavía a una perfecta claridad*” De ahí que en esta obra se hubieran tomado como análisis de tipo noético lo que era en realidad descripción de estructuras noemáticas (*Ideas* I, p. 307). De una manera muy general puede entenderse la *nóesis* como el lado “*subjetivo*” de las vivencias o también como los múltiples modos de aparición unificados sintéticamente y “*en*” o a través de los cuales aparece una misma unidad objetiva (de ahí que el análisis de tipo noético considere ante todo *los componentes propiamente dichos de las vivencias intencionales*) y, correlativamente, el lado *noemático* como aquel que corresponde al objeto intencional idéntico (el *nóema*) al que se dirigen (intencionalmente) tales vivencias, fases o elementos de las vivencias, que no forma parte real de la corriente de conciencia, y que justamente se muestra a través de estos múltiples modos de aparición.

que mentamos es más bien la “rojez” idéntica; y la mentamos en un modo de conciencia determinado, mediante el cual se nos hace presente justamente la especie y ya no lo individual. Tenemos así que,

*“En ambos casos aparece el mismo concreto, y en cuanto que éste aparece, resultan dados en ambos casos los mismos contenidos sensibles (...) Pero el mismo fenómeno es en los dos casos sede de actos diferentes. En un caso, el fenómeno es la base representativa para un acto de aprehensión y mención individual, es decir, para un acto en el cual mentamos eso mismo que en el fenómeno se ofrece, esa cosa o esa nota o ese trozo de la cosa. En el otro caso, el fenómeno es la base representativa para un acto de aprehensión y mención especificante; es decir, que manifestándose la cosa, o, mejor dicho, la nota en la cosa, no mentamos, sin embargo, esa nota objetiva, ese aquí y ahora, sino que mentamos su contenido, su ‘idea’; mentamos, no este momento de rojez, sino la rojez, en cuanto que sobre la ‘intuición’ de la cosa individual (y, respectivamente, de su rojo) se edifica un nuevo modo de aprehensión, que es constitutivo para el hecho de darse intuitivamente la idea de rojo”<sup>45</sup>. Y justamente por el carácter de este modo de aprehensión característico de los actos llamados sintéticos o complejos, se ofrece la especie como objeto universal.*

Indudablemente, nada podemos saber de los distintos tipos de objetos u objetualidades (es decir, “estados de cosas”, partes o aspectos concretos o abstractos de las cosas, etc.), sino en cuanto éstos nos son, precisamente, *dados*. Pero ¿qué significa ser “dado”? Ser inmediatamente presente (o intuible) y esto vale tanto para lo singular —es el caso de lo percibido empíricamente (aunque ciertamente en este caso no puede darse nunca una dación adecuada, plena)—, como para lo universal. Dación es presencia, en tanto que la “intuición” caracteriza solamente el modo en el cual algo es presente, a saber, sin mediación de un “representante”, signo o huella, es decir, directamente, “en persona”, “en carne y hueso”. Ahora bien, en las *Investigaciones Lógicas* la concepción de lo que puede ser dado con evidencia a la reflexión fenomenológica es todavía estrecha (al no contar aún con la noción de *nóema* u objeto intencional, el correlato del acto que puede ser tan evidente como éste), de ahí que en esta obra temprana sólo los actos (que componen la esfera de lo *inmanente*) cuenten como datos epistemológicos carentes de todo presupuesto y en sentido estricto nada pueda ser dicho de los objetos de conocimiento excepto que a ellos se dirigen intencionalmente

---

<sup>45</sup> *Segunda Investigación*, “Introducción”, p.115-116.

determinados actos o tipos de acto “en” o desde los cuales nos son dados o puestos de manifiesto<sup>46</sup>.

De lo que se trata, entonces, es de emprender un cuidadoso análisis sobre la estructura esencial de las vivencias, de suyo fluyentes, pero que detentan esta propiedad de referirse o dirigirse de muchos modos distintos a diversos tipos de objetos, de “traerlos a dación”, por así decirlo, y en particular de elucidar, en intuición esencial, las experiencias de índole cognoscitiva gracias a las cuales podemos acceder a objetos que reconocemos como trascendentes a las vivencias mismas en que aparecen. De estos análisis cobra para la investigación acerca del tiempo una especial significación el que corresponde a la conciencia perceptiva (por cuanto conciencia en verdad *originaria*, que se encuentra a la base de cualquier otra modalidad concienical) y, como un componente suyo, la sensación. Y tanto es así que los primeros estudios que emprendió Husserl sobre la conciencia del tiempo por el año de 1905, se enmarcan en una serie de cursos destinados al análisis de la percepción, pero no sólo eso, sino que en aquellas célebres *Lecciones...* se caracteriza a la misma “conciencia última” que constituye al propio tiempo inmanente (que es inherente a toda vivencia), en términos de un “sentir” (que es, a la vez, e indisolublemente un “sentir-se”).

## **1.2. La consideración de la sensación en las *Investigaciones Lógicas*. El esquema contenido aprehensivo-aprehensión.**

La teoría acerca de la sensación aparece en las *Investigaciones Lógicas* en el contexto de la refutación al fenomenismo y a partir de la necesidad de distinguir entre el fenómeno (entendido como *el aparecer* de un objeto) y *lo que* se fenomenaliza (o se presenta) en la experiencia. Pues es evidente que la vivencia en que consiste dicho aparecer no puede identificarse legítimamente con el objeto mismo que aparece en ella, *ni ninguna de las partes, atributos o determinaciones del objeto puede tomarse sin más ni más como parte real de la propia vivencia*, por mucho que en ella, efectivamente, se viva la referencia o dirección a tal objeto o a sus determinaciones. Sin embargo, al refutar esta postura, algo de ella hereda Husserl. No porque hiciera equivaler de nueva cuenta las llamadas “cualidades secundarias” o sensibles de las cosas, tales como el color, la textura, el sonido, etc., a las meras sensaciones

---

<sup>46</sup> Bernet, Rudolf, Iso Kern & Eduard Marbach, *An introduction to husserlian phenomenology*, (Studies in phenomenology and existential philosophy), Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1995, p. 55-56.

táctiles, visuales, auditivas, olfativas, etc., —todas ellas de índole privada—, tal y como propuso en su día la tradición empirista. Por el contrario, es muy clara la insistencia husserliana en que entre ambas cosas existe una diferencia fundamental. El objeto que aparece, *tal y como aparece*, es sin duda trascendente a su aparición como fenómeno, pero por ello mismo deja de revestir una particular significación la distinción de cuño moderno entre las “cualidades primarias” de las cosas (por ejemplo, su extensión, número o movimiento) y sus “cualidades secundarias”, en realidad tan “sensibles” como pudieran serlo las primeras<sup>47</sup>.

Sin embargo, Husserl considera las sensaciones como contenidos inmanentes de índole no-intencional, es decir como contenidos que, en sí mismos, no se refieren a nada sino que son meramente vividos. Y en este sentido suscribe que la sensación es —literalmente— lo sentido, que su ser se agota en su aparecer. Lo cual puede parecer sorprendente en el contexto de la fenomenología naciente, dada su conocida apuesta por la intencionalidad como el carácter esencial de la conciencia, pues lo que ello significa no es sino que la conciencia se halla “fuera de sí misma”, “volcada” hacia lo que justamente *no* es ella. Mas, de acuerdo con estos primeros planteamientos de su fundador, y contra la opinión de Brentano (cuya postura se discute en la *Quinta Investigación*), no toda vivencia psíquica es intencional. Por lo tanto, las sensaciones, como meros contenidos inmanentes, bien podrían funcionar como puntos de apoyo para el acto perceptivo, pero ello ocurre únicamente cuando son “apercibidas”, aprehendidas o “interpretadas” por el correspondiente *carácter de acto* o *aprehensión*, y nunca por sí mismas<sup>48</sup>.

De manera que en la vivencia perceptiva se han de distinguir, por un lado, cierto aspecto o carácter propiamente intencional, que, si bien es de carácter inmanente (y sin duda parte integrante —*reell*— de la conciencia), nos “saca” de la propia inmanencia al remitirnos

---

<sup>47</sup>Al respecto advierte Husserl que: “*no raras veces se confunden ambas cosas, la sensación de color y el colorido objetivo del objeto. Justamente en nuestros días hay un modo muy corriente de exponer esto, que habla como si una y otra fuesen la misma cosa, considerada sólo desde diversos puntos de vista e intereses: considerada psicológica o subjetivamente, se llama sensación; considerada física u objetivamente, propiedad de la cosa exterior. Pero en contra de esto basta señalar la diferencia fácilmente aprehensible entre el rojo de esta esfera, visto objetivamente como uniforme, y la gradación de sensaciones cromáticas subjetivas, indudable y hasta necesaria justamente en la percepción misma; diferencia que se repite respecto de todas las clases de propiedades objetivas y las complejiones de sensaciones correspondientes a ellas*” (el subrayado es mío), *Quinta Investigación*, parágrafo 2, p. 133.

<sup>48</sup> Así, “...los contenidos verdaderamente inmanentes, los pertenecientes a la consistencia real de las vivencias intencionales, no son intencionales; integran el acto, hacen posible la intención como necesarios puntos de apoyo, pero ellos mismos no son intencionales” (*Quinta Investigación*, parágrafo 11, p. 156).

hacia un objeto trascendente y, por otro lado, una parte real, meramente inmanente y en cuanto tal, privada, “subjetiva”, para la cual Husserl emplea el nombre tradicional de “sensación” (se trataría, más exactamente, de datos o impresiones sensibles brutas). De las sensaciones así entendidas podemos decir que, en el acto perceptivo, corresponden a las determinaciones objetivas de las cosas (sus cualidades sensibles), que justamente “exhiben”, representan o ponen de manifiesto cuando dicho complejo de sensaciones (o “contenidos primarios”) se ve “vivificado” o “animado” mediante determinadas aprehensiones (de ahí que a los “contenidos primarios” también se les llame “contenidos representantes” —*repräsentierenden Inhalten*—)<sup>49</sup>. Mas en todo ello, advierte Husserl, es el mencionado carácter fenomenológico de la aprehensión aquello en lo que consiste propiamente lo que llamamos el *aparecer del objeto*<sup>50</sup>.

¿Pero por qué esta heterogeneidad entre la sensación y el carácter aprehensivo? ¿Cuál es la razón que la justifica? ¿Por qué diferenciar entre sensación y percepción cuando ésta, precisamente por ser intencional, comunica efectivamente a la conciencia el tenor de las cosas del mundo y, en cambio, se mantiene la existencia de una serie de datos sensibles brutos que precisan de una cierta actividad sintética para poder cumplir con la función de presentar determinadas cualidades o aspectos de las cosas? ¿Se trata acaso de una especie de “residuo” empirista situado justo en el corazón del combate —y superación— de esta postura?<sup>51</sup>. ¿Tendrá otro sentido, otro alcance, semejante rehabilitación de este aspecto de las viejas enseñanzas del empirismo inglés que parecen contradecir otros aspectos —y no precisamente

---

<sup>49</sup> “Por contenidos expositivos o intuitivamente representantes entendemos aquellos contenidos de los actos intuitivos que por virtud de las aprehensiones imaginativas o perceptivas puras, cuyos depositarios son, se refieren unívocamente a determinados contenidos del objeto correspondiente, exponiéndolos en el modo de escorzos imaginativos o perceptivos. Excluimos, empero, los momentos de acto que los caracterizan en este modo” (*Investigaciones Lógicas. Tomo IV: Elementos de un esclarecimiento fenomenológico del conocimiento. Investigación Sexta, parágrafo 22, p. 90*).

<sup>50</sup> *Quinta Investigación, parágrafo 2, pp. 133-134*. A este “carácter aprehensivo” Husserl lo denominará en *Ideas I* (parágrafo 85), la capa noética del acto, mientras que a lo sensible puramente vivido lo denominará *hyle*.

<sup>51</sup> Esta última es la opinión de Harmon M. Chapman. Para este autor, no se trata sino de un prejuicio típicamente moderno que, desde su puesta en circulación por Galileo, pero sobre todo por Descartes, pasó por evidente sin serlo en modo alguno y uno de cuyos últimos exponentes es, precisamente, Husserl. Me parece, sin embargo, que Chapman, aunque la menciona de pasada, desatiende la insistencia husserliana en diferenciar entre el objeto y la vivencia en la cual éste último nos es dado. Así, Chapman se acoge a la versión del Husserl idealista que tomaría al *nóema* (u objeto intencional) como puramente inmanente, y cuya condición “ideal” (o “irreal”) la trocaría en algo no demasiado diferente de las “ideas” del empirismo clásico. Pero sin lugar a dudas el *nóema* es considerado por Husserl como algo trascendente a la conciencia y nunca como una mera parte “ingrediente” suya. Además de que el *sentido* o *modo de darse* de un objeto no debe identificarse sin más ni más con éste. Véase al respecto *Sensations and phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington and London, USA, 1966.

irrelevantes— de la fenomenología? Al parecer sí, pero esto sólo se revelará a través de los minuciosos análisis emprendidos en las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* de 1904-5 y más concretamente en el delicado punto que plantea el brote ininterrumpido del ahora (tomado de la manera más estricta) y cuya conciencia, denominada “protoimpresión”, se revela como absolutamente indisociable de la *hyle* o, mejor dicho, del “dato” hilético, entendido como lo no-producido conciencialmente, lo extraño a la conciencia pero sin lo cual ésta nada sería<sup>52</sup>. Mas sobre este último punto volveré más adelante.

Por lo pronto habremos de tener en cuenta lo siguiente:

1º La consideración husserliana sobre la sensación queda, al menos en este primer momento (e incluso en el primer volumen de las *Ideas*), claramente subordinada a la descripción de los actos (intencionales) como un mero componente suyo, aunque no por ello se descarta la hipótesis de un ser que sólo tuviera sensaciones sin por ello referirse a nada. Esta situación se expresa, por ejemplo, en la nota 2 del párrafo 9 de la *Quinta Investigación*, donde advierte Husserl lo siguiente: “el origen del concepto de vivencia reside en la esfera de los ‘actos’ psíquicos, y si la extensión del mismo nos ha conducido a un concepto de vivencia que comprende también no-actos, la referencia a una conexión que los subordine o incorpore a actos, en suma, la referencia a una unidad de conciencia, sigue siendo tan esencial que donde faltare ya no hablaríamos de “vivir”<sup>53</sup>. Más aún, “nadie llamaría ser “psíquico” (consciente) a un ser real que sólo tuviese contenidos de la índole de las sensaciones, siendo incapaz de interpretarlos objetivamente o de representarse de algún modo objetos mediante ellos, es decir, siendo incapaz de referirse en actos a objetos, esto es de juzgarlos, de alegrarse o entristecerse por ellos, de amarlos y odiarlos, de apetercerlos y repugnarlos”<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Se trata, en efecto, de una por demás extraña fusión de conciencia con no-conciencia cuya “irrupción” (o presentación) desata el proceso de temporalización de la conciencia. Sobre este tema véase *Infra.*, capítulo II, apartado II.6.I. “La enigmaticidad de la impresión originaria”, p. 123-24.

<sup>53</sup> *Quinta Investigación*, párrafo 9, p. 148.

<sup>54</sup> *Ibid.* Años más tarde, y en particular en la década de los 20 (aunque esta cuestión aparece ya en el párrafo 49 del primer volumen de las *Ideas*), Husserl habría de preguntarse acerca de la contingencia del mundo y considerar con ella la posibilidad de que este mundo se disolviera en un puro “caos” (*Gewühl*). ¿Qué quedaría entonces, partiendo de la no-mundandad de la conciencia revelada por la operación de reducción? Quedaría la propia vida de ésta y su temporalidad propia, o, dicho con más precisión, la unidad de esta vida y con ella la pluralidad de sus datos de sensación entretnejidos en un tiempo inmanente, aunque, claro, ya estos datos sensibles no proporcionarían base alguna para la constitución de una naturaleza (porque de ello no hay ninguna necesidad). Véase al respecto de *Erste philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Herausgegeben von Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1959, la segunda sección, lecciones 33 y 37.

2° Por otra parte, para establecer la diferencia entre sensación y percepción (se trata en este momento sólo de la percepción externa, porque a otro tipo de acto —la imaginación, por ejemplo—, corresponderían otro tipo de “sensaciones” distintas de las propiamente impresionantes que se dan en la percepción externa)<sup>55</sup>, Husserl apela a la evidencia que ofrece la percepción adecuada que podemos tener de nuestras propias vivencias. Ello no debe tomarse, sin embargo, como si por el simple y solo hecho de que en el representar o juzgar alguna cosa, el correspondiente total de sensaciones que es entonces *vivido* (y por lo tanto consciente), sea ya también, por ello mismo, *objeto* de una conciencia en el sentido de un percibir, de un representar, de un juzgar dirigido sobre él<sup>56</sup>. El contenido sentido no es el objeto de nuestro representar intuitivo, como tampoco lo es el acto en que el objeto percibido se constituye como tal, sino que sólo se convierten uno y otro en tal objeto por la reflexión de índole psicológica o fenomenológica. Pues para Husserl la conciencia no se concibe en primer término como un saber reflexivo de sí (lo cual daría pie al problema de un regreso al infinito), sino que más bien nos encontramos en diversos textos suyos con el planteamiento de una especie de auto-manifestación inmediata de la conciencia (de un “existir para sí”) cuya índole es originariamente pre-reflexiva, no objetivante, y tal vez hasta pudiera decirse pre-intencional<sup>57</sup>. Se trata de una auto-manifestación que posibilita precisamente la ulterior

<sup>55</sup> Véase al respecto los párrafos 15 y 44 de la *Quinta Investigación*. Aunque, en todo caso, advierte Husserl expresamente, las eventuales diferencias de los que llama “contenidos representantes” (los contenidos sensibles puramente vividos, de índole ya “impresiva”, ya “representativa”) no constituyen la diferencia entre la percepción y la imaginación (u otro tipo de actos), ya que ésta es, por el contrario, una diferencia entre los actos como tales.

<sup>56</sup> *Segunda Investigación*, párrafo 22, pp. 166-167). También trata de ello el párrafo 23 de la *Primera Investigación*, p. 80.

<sup>57</sup> Por ejemplo, cuando Husserl afirma que: “*todo acto es conciencia de algo, pero todo acto es también consciente. Toda vivencia es “sentida”, es “percibida” inmanentemente (conciencia interna), aunque no sea, naturalmente, objeto de posición, no sea mentada —percibir no significa aquí “estar vuelto en la mención” y captar—. Todo acto puede ser reproducido; a toda conciencia “interna” del acto en la forma de un percibirlo pertenece una posible conciencia reproductiva de él, una posible rememoración por ejemplo. Sin duda esto parece conducir a un regreso al infinito. Pues ¿no es a su vez un acto la conciencia interna, no es un acto el percibir el acto —el percibir, el juzgar, el percibir la percepción externa, el percibir el alegrarse, etc.— y no es por tanto la propia conciencia interna a su vez internamente percibida y así sucesivamente? Contra esto hay que decir: toda vivencia en sentido genuino es internamente percibida. Pero el percibir interno no es una “vivencia” en el mismo sentido; no es percibido internamente de nuevo” “La vivencia presente, actual, duradera, es ya, como podemos advertir mediante un giro de la mirada, una “unidad de la conciencia interna”, de la conciencia del tiempo, y esta última es justamente conciencia perceptiva. “Percibir” no es aquí otra cosa que la conciencia tempoconstituyente... Por detrás de este percibir no hay a su vez otro percibir, como si este flujo fuese de nuevo una unidad en el flujo” (Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trad. Agustín Serrano de Haro, ed. Trotta, Madrid, 2002, Apéndice XII “La conciencia interna y la captación de vivencias”, pp. 151-152). Sobre este mismo punto véase de Dan Zahavi, “Self-Awareness and affection”, en Natalie Depraz and Dan Zahavi (eds.), *Alterity and Facticity. New perspectives on Husserl*, Kluwer Academic*

percepción de sí, y se localiza ante todo en el ámbito de la sensación. Por ejemplo, en la vivencia que tenemos de nuestro propio cuerpo, o también en el sentir el transcurso de las propias vivencias antes de pensar en ello y convertirlo en objeto de reflexión (y, con ello, de un conocimiento propiamente dicho de la subjetividad).

Ahora bien, afirma el fenomenólogo que por efecto de un acto de reflexión dirigido a las propias vivencias podemos tener evidencia de que la sensación está *realmente* presente en la intuición unitaria (externa), y es algo que colabora a constituirla. “...*si miramos a las vivencias puras y a su propio contenido esencial, aprehendemos ideativamente especies puras y situaciones específicas, o sea, en este caso, las especies puras de sensación, apercepción, percepción en relación al objeto percibido, y las relaciones esenciales correspondientes. Vemos entonces intelectivamente, como situación general esencial, que el ser del contenido sentido es muy distinto del ser del contenido percibido, el cual es presentado por el contenido, pero no es consciente realmente*”<sup>58</sup>. Todo ello, naturalmente, considerado *dentro* del marco de la conciencia interna del tiempo, sin que esta última sea todavía tema de la indagación fenomenológica<sup>59</sup>.

### **I.2.1 La caracterización de la sensación como un elemento de la percepción.**

La sensación es, pues, considerada como un momento de la percepción “externa” o inadecuada que sin ella, sin la sensación, no podría darse (aunque la inversa sí es pensable). Pero si bien es cierto que al nivel de una distinción operada en el pensamiento podría aceptarse que experimentemos sensaciones que no entran en ninguna “función intencional” (especialmente si las emparentamos con datos del tipo de las cinestésias, el dolor o placer, la comezón, etc.), habría que ver si para el caso de las sensaciones de color, calor, textura, sonidos, etc., efectivamente tenemos alguna experiencia de ellas precisamente en cuanto despojadas de todo carácter aprehensivo, pues, como sugiere Miguel García-Baró, parecería que sólo podemos reconocer las impresiones sensibles al percibir las cualidades sensibles de las cosas (aunque sepamos, a la vez, que no son lo mismo):

---

Publishers, The Netherlands, 1998, p. 205-228. Y también, del mismo Zahavi, el artículo “The three concepts of consciousness in *Logische Untersuchungen*” (*Husserl Studies*, vol 18, n° 1, 2002, 51-64, p. 56-59).

<sup>58</sup> *Quinta Investigación*, parágrafo 14, p. 163.

<sup>59</sup> En este último marco, en efecto, tanto la sensación como la percepción pueden ser consideradas como unidades (constituidas) en el tiempo inmanente, y, en este sentido, ser ambas “sentidas” o “percibidas” internamente mientras transcurren.

*“otro problema... es si realmente la percepción de las ‘sensaciones’ no exige algo más que el puro vivirlas; es decir, si no exige algo que denominaría ‘aprehensión objetivante’ a no ser porque Husserl ha reservado este término a la ‘interpretación’ de las ‘sensaciones’ capaz de levantar ante la conciencia algo trascendente. Y en la percepción adecuada parece resueltamente absurdo hablar de nuevo de un ‘fenómeno’ compuesto de sensaciones y aprehensiones de ellas en tanto que presentaciones de cierto objeto”*<sup>60</sup>.

Cabe plantear, entonces, si ese puro experimentar o vivenciar (*Erleben*) las propias vivencias (sean de tipo intencional o no), *sin que medie en ello ningún carácter aprehensivo*, es ya un “percibir las” internamente o si nos encontramos, más bien, con una especie de “sensación consciente”, de “dación de sí” de tipo pre-reflexivo, que siendo una “captación originaria” del propio flujo de conciencia y de sus contenidos, no puede considerarse (todavía) una percepción. Pero, en todo caso, la propuesta de una conciencia (y auto-conciencia) pre-reflexiva y pre-objetivante no se encuentra propiamente desarrollada en las *Investigaciones...* y habrá que esperar más bien el desarrollo posterior del pensamiento husserliano (particularmente en lo tocante a la fenomenología de la conciencia del tiempo interno cuya indagación se vuelve hacia la constitución *del propio ámbito de la inmanencia*), para descubrir con toda claridad planteamientos que sin duda se inscriben en esta línea<sup>61</sup>.

Mientras tanto, en la segunda de las *Investigaciones Lógicas*, Husserl se contenta con afirmar que *“...es auténtica la evidencia que nos dice que el color, la sensación, está realmente presente en la intuición unitaria y es algo que colabora a constituirla y que se diferencia en ella de la forma. Y no se produce el menor menoscabo por el hecho de que resulte imposible pensar separados esos momentos [de sensación] y pensarlos como siendo por sí, en vez de existiendo ‘en’ algo o ‘siendo tenidos’ por algo”*<sup>62</sup>.

De tal modo, y mientras la aprehensión misma es un carácter de acto, un “modo de conciencia”, llama el filósofo al *vivir sensaciones en este modo de conciencia*, la percepción del objeto correspondiente. En esas aprehensiones objetivadoras (siempre ligadas a un

<sup>60</sup> Miguel García-Baró, *La verdad y el tiempo*, p. 262.

<sup>61</sup> Aunque no por ello deja de haber en el pensamiento husserliano sobre este tema otras vías y modelos interpretativos planteados en la búsqueda del análisis que se ajustara mejor a la complejidad del asunto. Lo anterior se manifiesta de una manera especialmente notoria en una buena parte de los llamados “Manuscritos de Bernau” (1917-18) sobre la conciencia del tiempo, particularmente en lo que atañe a la cuestión acerca de la aplicabilidad (o falta de ella) del esquema “contenido aprehensivo-aprehensión” a la conciencia constituyente de tiempo y, con ella, de la sensación. Véase al respecto *Infra.*, capítulo IV, apartados IV.2.1. al IV.2.4.

<sup>62</sup> *Segunda Investigación*, párrafo 37, p 204.

complejo de sensaciones vividas) se constituye para nosotros la representación intuitiva (percepción, imaginación, reproducción, etc.) de un objeto (de una cosa “externa” o, mejor dicho, trascendente)<sup>63</sup>.

Ahora bien, en cualquier acto perceptivo, pongamos por caso la percepción de una determinada cara de un cubo, el contenido *verdaderamente* vivido que corresponde a dicha superficie (y proporciona a su aprehensión una especie de “base”), no se reduce a una especie de materia informe, carente en sí misma de toda determinación, puesto que —afirma Husserl— “*el análisis descriptivo nos enseña que no sólo está comprendido, en general, en el conjunto total del fenómeno concreto del cubo, sino que está en cierto modo destacado, subrayado, frente a todos los demás contenidos que no funcionan representativamente en ese representar la respectiva superficie lateral. Y lo está naturalmente incluso cuando él mismo se hace objeto de una intención representativa a él propiamente dirigida; sólo que entonces (esto es, en la reflexión) esta intención se añade*”<sup>64</sup>. Las sensaciones auditivas son obviamente distintas de las sensaciones de suavidad o aspereza, o de las sensaciones de dolor o calor o las que corresponderían a los distintos colores, etc. Las sensaciones, por tanto, con todo y no ser intencionales, tienen que admitir una cierta diferenciación cualitativa que las “asemeje”, por decirlo de algún modo, a las cualidades sensibles para cuya percepción proporcionan apoyo<sup>65</sup>.

Otras expresiones utilizadas por Husserl y que apuntan en esta dirección, se refieren al contenido de la sensación como *un material constructivo análogo para el contenido del objeto representado* en la vivencia o califican como *una relación de afinidad genérica* aquella que se entabla entre las propiedades (sensibles) de los objetos y las conexiones de sensaciones que les corresponden en las vivencias<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> *Primera Investigación*, parágrafo 23.

<sup>64</sup> *Segunda Investigación*, parágrafo 41, p. 223-4.

<sup>65</sup> “*El color visto —esto es, el color que en la percepción visual aparece con y en el objeto aparente, como una cualidad de éste, y que es puesto en unidad con éste como existiendo actualmente—, si existe de algún modo no existe ciertamente como vivencia; pero le corresponde en la vivencia, esto es, en el fenómeno perceptivo, un elemento real. Le corresponde la sensación de color, el momento cromático fenomenológico, cualitativamente definido, que experimenta una “aprehensión” objetivadora en la percepción o en un componente de la misma que le pertenece privativamente (y que hace referencia al “fenómeno de coloración objetiva”),* *Quinta Investigación*, parágrafo 2, p. 133 (el subrayado es mío).

<sup>66</sup> *Primera Investigación*, parágrafo 23, p. 81. También en la Sexta Investigación se afirma esta misma idea: “*Cabe decir en rigor que las cosas aparentes, como tales, las meras cosas de los sentidos, están constituidas de una materia análoga a aquella que como sensaciones contamos entre los contenidos de la conciencia. Pero esto no impide que las propiedades aparentes de las cosas no sean en sí mismas sensaciones; estas propiedades se limitan a aparecer análogamente a las sensaciones... Y por consiguiente, tampoco las cosas externas percibidas son compleciones de sensaciones; son objetos fenoménicos, objetos que aparecen como compleciones*”

Pero ¿qué es lo que funda tal analogía? ¿Cómo es posible que, por un lado, efectivamente percibamos (intuyamos) los colores, intensidades, texturas, figuras, etc. como propiedades o determinaciones de las cosas, y también, por otro lado, podamos a la vez decir que los sentimientos —y no hay dos individuos que sientan exactamente igual? Ciertamente lo sentido y la correspondiente cualidad percibida del objeto no se identifican, pero al menos “se parecen”<sup>67</sup>. Desde luego que en esta analogía el “primer analogado” lo ofrecen las propias cualidades o determinaciones objetivas cuyo nombre aplicamos, por derivación, a estos contenidos vividos que proporcionan el punto de apoyo necesario al acto que, en cada caso, se dirige intencionalmente a ellas. Pero habrá que tener cuidado con las palabras, pues el mismo Husserl en *Ideas I* nos advierte sobre el sinsentido que sería el suponer una semejanza de “imagen” entre la exhibición y lo exhibido, semejanza que en cuanto tal, supondría una unidad de esencia bajo la cual se subsumirían tanto las notas de la sensación por una parte como, por otra, las cualidades sensibles de las cosas físicas que se matizan o escorzan por medio de aquéllas. No parece, por tanto, que la analogía de la que se ha hablado antes pueda ir más allá de este mero escorzarse o exhibirse las cualidades sensibles de las cosas en los correspondientes datos sensoriales de los campos sensoriales respectivos<sup>68</sup>, y siempre por tratarse precisamente de notas propias de la vivencia intencional (aunque ellas mismas —tomadas aisladamente, es decir, abstractamente—, no participen del carácter de la intencionalidad).

A lo anterior se añade que, de acuerdo a lo afirmado en las *Investigaciones...*, distintos actos pueden percibir lo mismo y, sin embargo, implicar sensaciones totalmente diversas (por ejemplo de variable intensidad). Pues es perfectamente posible que diversos contenidos de sensación sean aprehendidos “en el mismo sentido”. Y también a la inversa: es posible que sean percibidos distintos objetos sobre la base de los mismos contenidos vividos.

---

*de propiedades cuyos géneros son, en un sentido peculiar, análogos a los que existen entre las sensaciones” (Investigaciones Lógicas. Tomo IV, Investigación Sexta. Elementos de un esclarecimiento fenomenológico del conocimiento. Apéndice “Percepción externa e interna. Fenómenos físicos y psíquicos” núm. 555, p. 240-41).*

<sup>67</sup> En efecto, “de representante intuitivo de un objeto sólo puede servir un contenido que sea semejante o igual que él” (*Sexta Investigación*, párrafo 22, p. 103).

<sup>68</sup> Husserl, Edmund, *Ideas I*, párrafo 81, p. 192. Compárese lo anterior con lo afirmado en el párrafo 26 de la *Sexta Investigación* (y que es válido tan sólo para los contenidos “representantes” en el caso de la percepción “externa”): “No está enteramente en nuestro arbitrio el como qué podamos aprehender un contenido (en qué sentido aprehensivo), porque el contenido a aprehender nos pone límites por cierta esfera de semejanza e igualdad, o sea, por cierto contenido específico” (p. 103). Nuevamente ¿en razón de qué podemos comparar ambos términos, lo inmanente y lo trascendente, precisamente como “semejantes”?

Ahora bien, reconocer algún tipo de determinación o diferenciación cualitativa a las sensaciones ¿no es ya “intencionalizarlas”? Pues, como advierte Maurice Merleau-Ponty: “Yo sentiría en la medida exacta en que coincidiera con lo sentido, en que éste dejase de tener lugar en el mundo objetivo y no me significase nada. Esto equivale a admitir que habría que buscar la sensación más acá de todo contenido calificado, ya que el rojo y el verde, para distinguirse uno de otro como dos colores, deben ya formar un cuadro delante de mí, aun sin localización precisa, y dejan, pues, de ser yo mismo. La sensación pura será la vivencia de un “choque” indiferenciado, instantáneo, puntual...”<sup>69</sup>. Tendremos oportunidad de ver más adelante que, en perspectiva genética (o “evolutiva”), a la sensación considerada como un todo corresponde también algún proceso constitutivo (o más bien una serie de procesos, que se efectúan por “capas” o grados de creciente complejidad), aunque es importante subrayar que se trata en ello de síntesis que operan sobre datos hiléticos y cuya índole es *puramente pasiva* (es decir, que acaecen sin intervención activa del yo).

### **1.2.2. Mas la sensación ha de temporalizarse...**

Así, pues, otro problema fundamental que aunque no se aborda directamente en las *Investigaciones Lógicas*, sí se descubre ya desde una lectura atenta de las mismas, es el siguiente: las sensaciones, por cuanto son vividas, han de estar realmente presentes en una unidad vivencial o trayecto de la corriente de conciencia, puesto que han sido definidas de entrada como partes reales (o “ingredientes”) suyas. Pero esto implica necesariamente que tengan que ser de índole temporal, que duren o se “extiendan” temporalmente mientras se las vive. Las sensaciones como tales no pueden ser, en efecto, instantáneas, meramente puntuales. De manera que en la temporalidad de las mismas aparece ya una primera intencionalidad, un primer proceso de constitución (justamente aquel que rinde el tiempo inmanente), al ser las *impresiones* o “sensaciones originarias” que son dadas en la fase actual del campo de presencia, retenidas de inmediato (es decir, mantenidas en el presente, pero *como recién sidas*) y desatarse con ello toda una cadena de retenciones y retenciones de retenciones, así como

---

<sup>69</sup> Merleau-Ponty afirma enseguida que esta noción de impresión sensible bruta no corresponde a nada de cuanto tengamos experiencia (o sea, que podamos percibir). Lo cual implica que las sensaciones, en cuanto son meramente vividas, no son ningún tipo de objeto ni nos dirigimos a ellas como a un objeto. Véase al respecto *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes, ediciones Península, Barcelona, 1994, 3ª. ed., p. 25.

también, simétricamente, abrirse todo un horizonte de protenciones —o anticipaciones inmediatas— y protenciones de protenciones, con lo cual se va formando, momento a momento, el flujo concienical mismo.

Constituir es, entonces, en un nivel muy primario, muy básico, temporalizar. ¿Resta todavía algún componente absolutamente no-intencional en la sensación? La “impresión originaria” (o protosensación) parecería ser la única respuesta. Y al principio (alrededor de 1905), así parece haber sido considerada por el fundador de la fenomenología. Pero el esquema “contenido meramente vivido-carácter aprehensivo” utilizado por él hasta entonces para dar cuenta del acto perceptivo pronto revelaría su insuficiencia para resolver problemas como el que planteaba, por ejemplo, la supuesta “neutralidad” temporal de las impresiones sensibles: si éstas de suyo, en sí mismas, no pueden decirse propiamente ni presentes, ni pasadas, ni son futuras, ¿puede el solo hecho de ser aprehendidas “como actuales”, “como recientemente pasadas” o “como inminentes”, dar cuenta de su efectiva sucesión, de su efectivo transcurso temporal?

Más aún, conforme el filósofo fue profundizando en la reflexión sobre la constitución del tiempo inmanente, la protoimpresión (*Urimpression*) misma llegaría a ser caracterizada (posiblemente ya en 1909) como la “conciencia absolutamente originaria” en la cual se da una especie de identificación total de conciencia con no-conciencia, una extraña fusión de lo que no es de suyo producción de la conciencia (el dato hilético) y la emergencia misma de la propia conciencia en cuanto constituye el modo temporal del “ahora” en sentido estricto, de donde su doble aspecto de temporalizada a la vez que temporalizadora. La protoimpresión, según esto, no es ni puede ser entendida simplemente como el correlato objetivo de una aprehensión intencional que vendría a animar o “interpretar” un contenido de sensación, según el esquema “contenido aprehensivo-aprehensión” propuesto en las *Investigaciones Lógicas*<sup>70</sup>. Pero entonces dicho esquema tuvo de ser cuidadosamente revisado, si no es que superado, al menos en lo que respecta a la constitución del tiempo inmanente (revisión que, por otra parte,

---

<sup>70</sup> Véase al respecto, Anne Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Epimétée, Paris, 1999, p. 29, también la p. 176. Sin embargo, la autora también nos advierte que todavía en 1919 (en uno de los borradores que Husserl elaboró en vistas a la preparación de una conferencia pronunciada ese mismo año en Friburgo y titulada “Naturaleza y Espiritu”), Husserl se refiere a un “ininteligible último”, a saber, la materia “impresiva” que entra en el flujo de conciencia de toda alma o mónada para ser enseguida informada espiritualmente (es decir, en tanto materia de apercepción), -aun si ello no sucede más que al nivel más bajo de la receptividad (p. 196).

no tiene por qué ser llevada inmediatamente al plano de lo constituido, plano en el cual se mantienen las mismas *Investigaciones...*, como también el primer volumen de las *Ideas*).

Sensación y conciencia inmanente del tiempo, por lo tanto, son temas que en la fenomenología, incluso temprana, se anudan muy apretadamente, como pre-anunciando ya sus desarrollos futuros. Aunque prácticamente nada de esto es abordado temáticamente en las *Investigaciones* (salvo un par de párrafos difíciles —e importantes— de la *Quinta Investigación*), éstas nunca escamotearon el reconocimiento de las vivencias como fluyentes, en cuanto temporales partes integrantes de un curso de conciencia, un “río” todo él “hecho” de tiempo y que se conforma unitariamente como corriente justo al transcurrir.

Ahora bien, es sobre dicha capa fundamental de la constitución del tiempo inmanente que habrán de ordenarse otra serie de complejas síntesis de diverso orden, empezando por aquellas que, englobadas en los grandes temas de la sensación y la sensibilidad, serán abordados en los análisis sobre la síntesis pasiva recogidos, por ejemplo, en las lecciones sobre lógica trascendental de 1918-26 (publicadas en el volumen XI de la colección *Husserliana* con el título de *Analysen zur passiven Synthesis*), o también en *Experiencia y Juicio*, síntesis intencionales cuyo esclarecimiento habrá de proseguirse con todo cuidado para poder dar cuenta de aquella capa *hilética* de los actos que sirve de plataforma para la constitución de las cosas del mundo.

Mencioné arriba que sostener que *la sensación sea lo sentido* pudiera no ser tan sólo un simple y llano error, un prejuicio de cuño moderno insertado como un cuerpo extraño en el texto que se ha tomado tradicionalmente como la partida oficial de nacimiento de la fenomenología. En un cierto sentido (que habrá de ser determinado con una mayor precisión) esta tesis podría apuntar también (aunque sin tematizarlo todavía) a un apretado nudo de problemas que remiten al ámbito donde todavía no se diferencian sujeto y objeto y que habría de preceder a toda intencionalidad objetivante. Este parece ser el camino seguido por Husserl, tal como lo sugieren los análisis sobre la sensibilidad y la facticidad que habría de desarrollar más tarde (sobre todo desde la perspectiva de la fenomenología genética). Todo ello en estrecha conexión, naturalmente, con la reflexión que en cierto modo les sirvió de disparador y que, a su vez, comenzó por preguntarse cómo se da la percepción de un objeto tomado precisamente en cuanto duradero, para luego inquirir cómo se constituyen las propias

vivencias que también duran y, finalmente, abrir la difícil cuestión sobre la conciencia última y los procesos originarios que constituyen la capa más profunda de la vida del sujeto.

### **1.3. La conciencia como corriente unitaria de vivencias. El tiempo como la forma misma de la corriente.**

En las *Investigaciones Lógicas* la cuestión del tiempo se expone temáticamente, aun cuando muy apretadamente, en el quinto párrafo de la *Quinta Investigación*. En él se discute cómo el concepto de conciencia que considera ésta en cuanto unidad fenomenológico-real de las vivencias de un yo, nace de aquel otro que la define como “percepción interna”. La unidad de la conciencia aparecerá a la postre como la forma temporal inmanente que le pertenece de manera esencial al flujo fenomenológico de las vivencias y, en particular, bajo el planteamiento difícil del “ahora” o, más precisamente, de la forma misma del transcurrir temporal “desde” la cual se constituye el propio tiempo inmanente.

Mas para abordar el punto arriba mencionado es preciso recordar que Husserl, al recoger la herencia cartesiana pero a la vez corregirla, planteó que el *cogitatum*, y no solamente la *cogitatio*, forman parte de la esfera de la evidencia absoluta (la llamada evidencia interna). Esto significa que el objeto no es totalmente extraño al sujeto, que no le es completamente “exterior” (aunque no por esto se reduce a una parte real de la conciencia, ni tampoco se halla contenido en la vivencia a la manera de un reflejo o de una “copia”). Así, no sólo es evidente absolutamente el juicio “yo soy”, sino también incontables juicios de la forma “yo percibo esto”, “yo quiero tal cosa”, “imagino tal otra”, etc. Todo esto, señala Husserl, a condición de que yo esté seguro con evidencia (y no meramente suponga), que lo percibido, por ejemplo, es aprehendido tal y como es mentado, es decir, siempre que yo lo capte como lo que ello es<sup>71</sup>. Sin embargo, únicamente puede haber evidencia adecuada en la percepción de mis propias vivencias, ya que en la percepción de las cosas externas, por más inmediata que sea, éstas nunca pueden sernos dadas de una manera absoluta, exhaustiva.

Se comprende, entonces, que la fenomenología se considere como una nueva “ciencia de las vivencias”, no equiparable a la psicología empírica, dado que indaga por la estructura esencial de éstas. Se trataría, así, en un cambio notable con respecto a la actitud natural, de volvernos reflexivamente hacia los actos mismos, de investigar la relación con la objetividad

---

<sup>71</sup> *Quinta Investigación*, párrafo 6, p. 140.

que les pertenece, así como también los elementos que los conforman y el sentido inmanente que comportan, de indagar por sus diferentes formas, modificaciones, etc., más bien que de seguir el movimiento que naturalmente es su actividad cotidiana y que ante todo se dirige a sus respectivos objetos.

Ahora bien, considera Husserl que la esfera de lo percibido adecuadamente (las propias vivencias) constituye la esfera epistemológicamente primera que comprende todo aquello que da por resultado la reducción del yo empírico fenoménico a su contenido aprehensible de un modo fenomenológico puro (es decir, sin considerarlo como algo trascendente, que forma parte del mundo)<sup>72</sup>. Pero a esta esfera de lo percibido adecuadamente ha de añadirse otra “cuando reducimos a su contenido fenomenológico pasado todo lo que la retención que subsigue por esencia a la percepción, nos da a conocer como acabado de sernos presente”<sup>73</sup>. Pues necesariamente se vincula a la conciencia del ahora la de lo que ha pasado hace un momento, conciencia que es ella misma a su vez ahora, además de que *ninguna vivencia puede cesar sin conciencia del cesar y del haber cesado*<sup>74</sup>. Pero por ello mismo, porque toda “puesta en conciencia” implica ya el proceso de temporalización y, como una faceta suya la serie sucesiva de retenciones y retenciones de retenciones, podemos añadir también al ámbito de lo absolutamente evidente lo que la retención ha hecho posible, esto es, “*todo lo que el recuerdo nos da a conocer en tanto perteneciente a una anterior actualidad de vivencias; o sea, cuando retrocedemos a lo reproductivamente fenomenológico, reflexionando “en” la retención y el recuerdo*”<sup>75</sup>. Asimismo queda comprendido en el ámbito que puede gozar de una evidencia absoluta “*aquello que por motivos empíricos podemos considerar como coexistente con lo percibido adecuadamente en cada momento, o coexistente con el contenido reflexivo de la retención y del recuerdo; y tanto uno como otro ‘conectándose de un modo unitario y continuo’*”<sup>76</sup>.

<sup>72</sup> En la nota (1) en este mismo párrafo 6, Husserl aclara que la exposición del texto, que es sustancialmente la de la primera edición, “no da razón de la circunstancia de que el yo empírico sea una trascendencia de la misma dignidad que la cosa física. Si la eliminación de esta trascendencia y la reducción a lo dado de modo fenomenológico puro no deja como residuo un yo puro, no podrá haber una evidencia real (adecuada): yo soy”. Pero esta evidencia es considerada ya (en 1913) por Husserl como real, por lo cual habrá de admitirse este yo puro. Paso que el filósofo dio, efectivamente, hacia los años de 1910-11 y que aparece con toda claridad ya en *Ideas I* (párrafos 37, 57 y 80).

<sup>73</sup> *Quinta Investigación...*, párrafo 6, p. 141.

<sup>74</sup> Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, párrafo 82, p. 195.

<sup>75</sup> *Quinta Investigación...*, párrafo 6, p. 141.

<sup>76</sup> *Ibid.*

La reducción a lo fenomenológico da por resultado, así, la unidad del todo fenomenológico concreto, esta unidad de la “corriente de las vivencias”, que se despliega, se va tramando, en el tiempo. Dicha corriente se unifica, entonces, por sí misma; no requiere para ello —como proponían los neokantianos, y en particular Paul Natorp<sup>77</sup>— de ningún *ego* trascendental que fundara en última instancia su unidad. En efecto, el Husserl de las *Investigaciones Lógicas* no veía necesidad alguna de introducir en dicha corriente concienical ningún yo como “polo unificador de sus vivencias” por encima (o por debajo) de la unidad que por sí misma dicha corriente se procura (postura que luego cambió —y curiosamente bajo la influencia del mismo Natorp<sup>78</sup>). Para explicar, entonces, cómo se unifica la corriente de conciencia nos remite el fenomenólogo a lo estudiado en la *Tercera Investigación* respecto de las relaciones entre los todos y sus partes y la unificación por fundamentación que, en su coexistencia misma, pueden efectuar las partes o momentos de un todo<sup>79</sup>. Aplicando esto a la unidad de la corriente concienical, considerada entonces como un todo unitario que se dilata en el tiempo, tenemos a las vivencias y fases de vivencias como momentos de esta corriente y con ello una identificación estricta del flujo y de sus componentes: los actos o “contenidos”. De ahí que “*en lo que respecta a la corriente vivencial, sus partes son o momentos no-independientes que se fundan, o “pedazos” [partes independientes] que al coexistir fundan*

<sup>77</sup> Para Natorp la *Bewusstheit* o el “tener conciencia” es la referencia de los diversos contenidos de conciencia a un yo-centro subjetivo que es absolutamente idéntico para todos estos contenidos y los enlaza. Se trata, pues, de la referencia de lo múltiple a su unidad. Este yo puro, de acuerdo con la postura de Natorp, no puede aprehenderse intuitivamente en modo alguno ni puede convertirse, a su vez, en un contenido de conciencia, dado que él mismo es fundamento de toda posible objetividad. De este yo trascendental nos dice Husserl en el párrafo 8 la *Quinta investigación* que simplemente no logró descubrirlo. Posiblemente esto se debió a su afán por liberar el ámbito de análisis propio de la fenomenología (lo dado puramente en la inmanencia) de la magma de todo presupuesto trascendente (en este caso, del yo empírico comprendido como una especie de cosa física más en el mundo). De ahí que al menos en algún grado los progresos en el planteamiento de la operación metódica de la *reducción* hayan podido contribuir al descubrimiento del “yo puro” (entendido como una especie de “residuo” de esta operación). Pero esto no quita que dicho descubrimiento deba ligarse sobre todo a la necesidad de distinguir una corriente concienical de otra, particularmente en vivencias tales como la empatía.

<sup>78</sup> Véase al respecto, de Iso Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1964, p. 362.

<sup>79</sup> Señala Husserl que el concepto riguroso de todo puede definirse mediante el concepto de fundamentación: “*Por todo entendemos un conjunto de contenidos que están envueltos en una fundamentación unitaria y sin auxilio de otros contenidos. Los contenidos de semejante conjunto se llaman partes. Los términos de fundamentación unitaria significan que todo contenido está, por fundamentación, en conexión directa o indirecta con todo otro contenido. Y esto puede ser de manera que todos esos contenidos estén fundados unos en otros inmediata o mediatamente, sin socorro exterior; o también de manera que, inversamente, todos juntos funden un nuevo contenido, asimismo sin socorro exterior...Por último, también son posibles casos intermedios, donde la unidad de la fundamentación, por ejemplo, se lleve a cabo de manera que a funda con b un nuevo contenido y luego b con c y c con d, y así sucesivamente en encadenamiento. En los casos primariamente señalados, las “partes” se compenetran; en los otros casos las partes están “fuera unas de otras”, pero determinan, ya todas juntas, ya encadenándose o por parejas, formas reales de enlace” (Tercera Investigación, párrafo 21, p.58).*

*por su propia naturaleza formas de unidad, las cuales entran también en el contenido del todo como momentos inherentes realmente a él*<sup>80</sup>.

Lo anterior supone que los contenidos de la conciencia tienen sus modos legalmente determinados de unirse, de fundirse en unidades más amplias; y que este proceso de unificación de la corriente *a través de su propio transcurso*, es en cierto modo la propia constitución del yo fenomenológico o la unidad de la conciencia<sup>81</sup>. Es decir, si restringimos el yo empírico fenoménico a su contenido fenomenológico, entonces aparece el yo puro precisamente como la unidad de la conciencia, pero entendiendo por ello simple y solamente la complejión real de las vivencias, la unidad sintética propia de la corriente de conciencia. En este contexto, “tener una vivencia” no puede significar sino que ésta simplemente se presenta, fluyendo, en la corriente. El contraste con la postura suscrita por Husserl en *Ideas I*, no puede ser más claro, pues aquí el filósofo afirma, en el párrafo 82, que *“la corriente de las vivencias es una unidad infinita, y la forma de corriente es una forma que abarca necesariamente todas las vivencias de un yo puro –con variados sistemas de formas”*...

Ahora bien, en el párrafo sexto de la *Quinta Investigación*, Husserl deja anotadas, aunque muy apretadamente, algunas pistas fundamentales que indican algunos de los caminos que habría de emprender en investigaciones futuras:

*“Y las unidades de coexistencia [las “partes” o momentos del todo concienical] fluyen de un instante en otro, sin solución de continuidad entre sí, constituyen una unidad de variación, la del curso de la conciencia, que exige por su parte el continuo perseverar o el continuo variar al menos de un momento esencial para la unidad del todo, o sea, inseparable de él en cuanto todo. Este papel es el que representa principalmente la forma de exposición del tiempo que pertenece de modo inmanente al curso de la conciencia, en cuanto unidad en el tiempo (o sea no el tiempo del mundo real, sino el tiempo que aparece con el curso mismo de la conciencia, el tiempo en que este curso fluye). Cada instante de este tiempo se manifiesta en una gradación de ‘sensaciones temporales’, por decirlo así; cada fase actual del curso de la conciencia —en cuanto se manifiesta en ella todo un horizonte temporal de dicho curso—*

<sup>80</sup> *Quinta Investigación*, párrafo 6, p. 141.

<sup>81</sup> *“En la naturaleza de los contenidos [de las vivencias] y en las leyes a que están sometidos, se basan ciertas formas de enlace. Éstas corren en múltiple modo de un contenido a otro, de una complejión de contenidos a otra, hasta que finalmente se constituye una totalidad unitaria de contenidos, que no es otra que el mismo yo fenomenológicamente reducido”* (*Ibid.*, párrafo 4, p. 137).

*posee una forma, que abraza todo su contenido y permanece idéntica mientras su contenido cambia sin cesar*<sup>82</sup>.

En lo anterior destacan los siguientes puntos:

1. Las “unidades de coexistencia” mencionadas, esto es, cada vivencia (o más precisamente cada fase de una vivencia) actual, precisamente por cuanto fluyen y en su transcurso mismo, se transforman continua y necesariamente en un “ya sido”; con lo cual plantean una continua exigencia al futuro de la conciencia. “Llaman a ocupar su lugar como actual”, por decirlo así, a la vivencia (o fase) que habrá de sucederlas y que, antes inminente, se va haciendo presente (e inmediatamente después, pasada). Y, en conexión con lo anterior, sucede que la conciencia que retiene lo recién sido —y que tiene el carácter inmanente del ahora actual—, exige que recién haya acabado de pasar el fenómeno consciente pues se trata de presenciarlo precisamente *como recién pasado*<sup>83</sup>. Todo ello ocurre en una apretada red de relaciones intencionales que se tejen para dar lugar a la unidad del flujo fenomenológico de la conciencia (que entonces podrá ser considerado como un todo). Por ello es que la coexistencia arriba mencionada parece referirse en primer término a una especie de contigüidad temporal.

Mas lo anterior también implica la noción de un presente no puntual sino “dilatado” (a la manera de un campo de presencia) que abrazaría en su seno a las otras dimensiones del tiempo (esto es, como conciencia actual de un pasado totalmente reciente que paulatinamente se aleja, y a la vez de aquello que también se presenta ya ahí, pero como inminente y que desata, a su vez, todo un horizonte de inminencia).

2. Las unidades de coexistencia mencionadas “*constituyen una unidad de variación, la del curso de la conciencia*”. Con lo cual queda apuntada la relación de cada fase actual con el flujo entero, al comportar ya cada una de estas fases, en cuanto partícipe de la forma temporal inmanente, el infinito del continuo fluir de la vida de conciencia. Un poco más adelante Husserl señala que este momento de unidad es el que representa nada menos que la “*forma de*

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 141. La traducción que Miguel García-Baró ofrece de este párrafo en la primera edición de las *Investigaciones Lógicas* es la siguiente: “*Y las unidades de coexistencia van pasando constantemente de punto de tiempo en punto de tiempo de unas a otras: constituyen una unidad de variación que, por su parte, exige la constante perduración o el como todo. Este papel lo desempeña sobre todo también la conciencia subjetiva de tiempo, entendida como proyección de las “sensaciones de tiempo”; la cual, por paradójico que suene, representa una forma omniabarcante del instante de conciencia, o sea una forma de las vivencias coexistentes en un punto objetivo de tiempo*” (La traducción de la primera edición de las *Investigaciones*, que actualmente trabaja el Dr. García-Baró, me fue facilitada amablemente por el Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez).

<sup>83</sup> Cf. *Tercera Investigación*, parágrafo 13, p. 42.

*exposición del tiempo que pertenece de modo inmanente al curso de la conciencia*". Y hablar de "exposición del tiempo" que es inherente al transcurrir de la conciencia (o tiempo inmanente) ¿no supone, o más bien pre-indica ya una especie de desdoblamiento de la misma conciencia, por cuanto presenciante a la vez que presenciada? Pues ¿no se está sugiriendo que el tiempo que pertenece al flujo concienical mismo se manifiesta a una conciencia, ahora *del tiempo*?<sup>84</sup>. De tal modo, dicha conciencia no equivaldría sin más al tiempo inmanente, por cuanto este último puede tomarse en cierto modo como su "objeto". Y, con todo, no se trataría sino de dos niveles concienicales a través de cuya enigmática interrelación ha de entenderse la constitución de la unidad de la propia corriente concienical. Si bien no nos encontramos todavía en presencia de la que algunos años más tarde (de 1909 a 1911) Husserl planteará expresamente como la "conciencia absoluta" o última, que es conciencia constituyente de tiempo, sí puede decirse que se trata ya (en una forma no desarrollada) de esta misma conciencia que ante sí misma y por sí misma se unifica mediante la conciencia de su propia temporalidad. Se ha rozado, entonces, un punto verdaderamente crítico que se mantendrá vivo a lo largo del complejo desarrollo del pensamiento husserliano. Además de quedar ya sugerida la vía para rebasar el argumento que anteriormente se proponía y que considera la relación entre las partes como suficiente para fundar la unidad del todo.

3. Se afirma también que cada instante del tiempo inmanente se manifiesta en una gradación de "sensaciones temporales". ¿A qué se refiere esto? ¿acaso debe entenderse en analogía con la función de la sensación que, al ser aprehendida por un determinado carácter de acto, proporciona una base para la percepción de las cualidades sensibles de las cosas, así sea en escorzos o por "perfiles" (*Abschattungen*)? En este sentido, las "sensaciones de tiempo" apoyarían también el escorzarse pero ¿de qué? ¿Acaso del tiempo objetivo, trascendente, de manera similar a como el color que percibimos como propiedad de una cosa se relaciona con la sensación cromática correspondiente?<sup>85</sup>. A diferencia de lo sugerido en este punto por

<sup>84</sup> En un interesante y apretado análisis sobre este párrafo, Miguel García-Baró, subraya que la "conciencia subjetiva del tiempo", y *no el tiempo*, es este momento fundamental para la unidad de la corriente concienical. Y también que dicha conciencia subjetiva del tiempo ha de entenderse como escorzo de las "sensaciones de tiempo". Pero además dicha conciencia subjetiva (o interna) del tiempo haría las veces de la "forma omniabarcante" (la forma misma de la corriente) que es inherente a cada instante de la vida consciente (véase al respecto, *La verdad y el tiempo*, p. 268).

<sup>85</sup> En *Ideas I*, párrafo 81, se expresa lo siguiente: "El tiempo cósmico tiene con el tiempo fenomenológico en cierto modo una relación análoga a la que tiene el 'extenderse' inherente a la esencia inmanente de un contenido concreto de la sensación (digamos de un contenido visual dentro del campo de los datos de la sensación visual) con la 'extensión' espacial objetiva, es decir, la del objeto físico que aparece y se 'matiza' visualmente en este

Miguel García-Baró, no me parece que se refieran a esto las llamadas “sensaciones de tiempo”, pues no se trata aquí de mostrar que la temporalidad de las cosas del mundo es correlativa de aquella más fundamental y más oculta de la conciencia, sino de enfatizar que ésta, a su vez, es *dada* y no puede serlo sino a la misma conciencia. Pero entonces ¿qué es lo que sentirían propiamente las “sensaciones de tiempo” de las que se habla en la *Quinta Investigación*? Como “la sensación es lo sentido”, me parece que ello no puede referirse sino al “sentir”, al vivenciar literalmente o experimentar, “en escorzos” —o por fases—, el fluir ininterrumpido de las propias vivencias. Entonces, lo que escorzan las “sensaciones de tiempo” es... tiempo, es la propia temporalidad del flujo concienical. Pero además sentir es ya temporalizar, y en el sentir (y sentir-se a la par) radica nada menos que la conciencia originaria del tiempo<sup>86</sup>.

En todo caso, encontramos aquí la posibilidad de un doble nexo:

a) Aquel que anuda el tiempo fenomenológico con el tiempo objetivo o cósmico, y ello al nivel justamente de la sensibilidad. Estos dos tiempos son distintos, no se confunden, pero a la postre se resuelven en uno, “son el mismo” o encajan el uno en el otro, en íntima correspondencia, pues la experiencia de la que habla la fenomenología lo es de la correlación entre el sujeto y el mundo (y de algún modo precede a esta misma distinción). Sin embargo esta cuestión aparece sólo como una especie de trasfondo cuya elucidación queda pendiente, pues lo que ocupa el primer plano es:

b) aquel otro que liga el transcurso de las propias vivencias con la conciencia del mismo. Aparece aquí el problema de la constitución del propio tiempo inmanente ligada estrechamente a aquella otra cuestión que se pregunta por la unidad que atraviesa cada vivencia, así como también el transcurso entero de la corriente en la que aquellas coexisten o se suceden. Ello queda esbozado al abordar:

---

*dato de la sensación... En la vivencia y sus notas puede exhibirse bajo la forma de apariencia el tiempo trascendente... Por lo demás, no se quiere decir aquí que la forma en que el tiempo cósmico se da a conocer en el fenomenológico sea exactamente la misma que aquella en que se exhiben fenomenológicamente otras notas materiales y esenciales del mundo. Con seguridad es el exhibirse de los colores y demás cualidades sensibles de las cosas (en los correspondientes datos sensoriales de los campos sensoriales) de una índole esencialmente distinta, y también de distinta índole el escorzarse de las figuras espaciales de las cosas en las formas de extenderse dentro de los datos de la sensación. Pero en lo expuesto antes existe total identidad” (pp. 191-2). Según Miguel García-Baró a esto habrían de referirse las llamadas “sensaciones de tiempo” en el párrafo que aquí se comenta de la *Quinta Investigación*. Véase al respecto, de este autor, *Op. cit.*, p. 269.*

<sup>86</sup> “El sentir lo consideramos como la conciencia originaria del tiempo; en ella se constituye la unidad inmanente color o sonido, la unidad inmanente deseo, agrado, etc.” (Anexo III de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, p. 128).

4. La cuestión del “ahora”, o bien, de la forma misma del transcurso temporal, de fundamental importancia. He mencionado arriba el curioso desdoblamiento en dos aspectos de la conciencia que sugiere el párrafo que vengo comentando y que lleva a considerarla, por un lado, en tanto constituyente (de la temporalidad inherente a cada vivencia y a la corriente toda de ellas) y, por otro, como constituida (que a su vez es constituyente, pero de objetividades trascendentes), con lo cual asoma en el horizonte el problema de cómo evitar una regresión al infinito<sup>87</sup>. Aunque de una forma oscura, se inicia aquí la vía que habrá de conducir al descubrimiento de la conciencia última o absolutamente originaria que constituye al propio tiempo inmanente y se liga de una manera estrecha con un “ahora” (o campo originario de presencia) que permanece siempre el mismo mientras que los contenidos concretos que lo “llenan” o atraviesan cambian sin cesar. Dicho “ahora” o campo de presencia es, entonces, experimentado y reconocido en su misma inmutabilidad sólo en y con el transcurso infatigable de la corriente vivencial (ya que nada sería sin ella), y se da como el presente “en” el que siempre vivimos (aunque *lo que* vivamos cada vez sea siempre distinto). Se trata, pues, nada menos que de la forma inmutable (intemporal) del tiempo mismo, la “ley” o estructura más fundamental bajo la cual este último se constituye.

Esta propuesta del “ahora” como la conciencia absolutamente originaria (dejo por el momento de lado la espinosa cuestión —que consideraré con detenimiento más adelante—, sobre cómo habrían de relacionarse dicha conciencia absoluta y el yo puro), aparece indicada también, y de manera significativa, en los párrafos 81 y 82 de *Ideas I*, por ejemplo en los siguientes pasajes:

*“Toda vivencia es en sí misma un río de generación, es lo que es una creación radical de un tipo esencial invariable: un río constante de retenciones y protenciones unificado por un aspecto, él mismo fluyente, de originariedad en que se tiene conciencia del vivo ahora de la vivencia frente a su ‘antes’ y ‘después’ ”*<sup>88</sup>. O también *“todo ahora de vivencias tiene un*

<sup>87</sup> Husserl plantea expresamente este problema en la *Segunda Meditación Cartesiana*: “La distinción que hay entre la conciencia del tiempo y el tiempo mismo puede expresarse también como la distinción entre la vivencia interna al tiempo (o su forma temporal) y sus maneras temporales de aparecer o “variantes” [multiplicidades] correspondientes. Como estas maneras de aparecer de la conciencia interna del tiempo son, también ellas, ‘vivencias intencionales’, y en la reflexión tienen a su vez necesariamente que estar dadas como temporalidades, topamos con una paradójica propiedad fundamental de la vida de conciencia, que parece, pues, estar gravada de un regreso al infinito” (*Meditaciones Cartesianas*, trad. José Gaos y Miguel García-Baró, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 91-2).

<sup>88</sup> Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, párrafo 78, p. 177 (el subrayado es mío).

*horizonte de éstas que tienen propiamente la forma originaria del 'ahora', y en cuanto tales constituyen el horizonte originario y uno del yo puro, el ahora originario y total de la conciencia correspondiente*<sup>89</sup>.

#### **1.4. Hacia el descubrimiento de la conciencia como horizonte. El proceso perceptivo.**

En la primera de las *Investigaciones Lógicas* introduce Husserl una cuestión que desarrolla propiamente en la sexta de ellas y es una clave importante para comprender temas tales como el del conocimiento, la verdad y la evidencia, pero a partir de la cual también quedará bosquejada una problemática particularmente pertinente para la cuestión del tiempo, misma que conocerá un incesante desarrollo y profundización en las obras posteriores del filósofo. Se trata de lo que podría considerarse como una tensión o inter-relación dinámica entre la significación que mienta un determinado objeto y la intuición que trae a presencia inmediata, “en carne y hueso” o “en persona” (*leibhaftig*) *ese mismo* objeto. La reflexión sobre la estrecha interrelación entre estas distintas formas de conciencia, la intención que da sentido y el cumplimiento intuitivo que la colma, así como también, y particularmente, la cuidadosa consideración husserliana sobre aquella modalidad del cumplimiento —o series de cumplimientos— que corresponden al proceso del percibir las cosas del mundo, pondrá de manifiesto (aunque sin tomarla todavía como tema expreso de análisis), la estructura de horizonte propia de la conciencia.

Tenemos aquí, pues, dos modalidades fundamentales del movimiento intencional: por un lado, aquel que, “vacío”, constituye el sentido, y que al referirse o mentar de tal o cual manera a un objeto, determina por ello la modalidad de su (posible) presencia. Por otra parte, la intuición que justamente “trae a presencia” aquello que es significado por la significación y es por eso el tipo de intención encargada de dar cumplimiento a otra intención, a saber, a la intención significativa. Esto implica que el conocimiento no se resume simplemente en la sola conciencia intuitiva del aparecer la cosa misma o, por decirlo así, como la pura contemplación del objeto, sino que se plantea más bien como una “síntesis de cumplimiento” (o plenificación —*Erfüllung*—) de una intención, síntesis que permite el reconocimiento del objeto mentado significativamente y del objeto traído a manifestación de manera intuitiva como exactamente *el mismo*.

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, parágrafo 82, p. 195.

Ahora bien, en la *Quinta Investigación* se plantea que todo acto intencional o es un acto objetivante o tiene por base un acto objetivante (que es precisamente lo que permite la captación en lo múltiple de una unidad objetual designable por un nombre)<sup>90</sup>. De ahí que la tensión intención significativa-intuición haya de referirse, ante todo, a dichos actos, considerados por el fenomenólogo como la base necesaria para dar lugar a nuevos caracteres intencionales tales como los que permiten que un objeto determinado al cual nos referimos sea también objeto de un sentimiento, de un apetecer, etc. Por su parte, los actos objetivantes pueden ser de dos tipos: signitivos o intuitivos, y entre estos últimos encontramos ya los actos perceptivos, ya los de imaginación. El criterio básico para su distinción radica en su “esencia cognoscitiva”, es decir, en la manera bajo la cual cada uno de ellos presenta (o representa) su objeto intencional (que puede ser el mismo en ambos casos), ya sea que lo traiga a dación intuitiva (completa o parcial), ya que lo represente o miente en forma “vacía”, meramente simbólica. Se trata, entonces, en la sexta de las *Investigaciones Lógicas*, de dilucidar las diferentes modalidades de cumplimiento como la base de los distintos tipos de actos. Y por lo que toca a la percepción “externa” (o, más propiamente, *inadecuada*, que “trae a presencia” objetos de índole trascendente o empírica, espacio-temporalmente determinados), ello se traducirá en el poner de relieve su carácter siempre *parcial*, que indudablemente *da* al objeto “en persona”, en presencia inmediata, pero sólo en escorzos (*Abschattungen*) o por perfiles, con lo cual queda implicada en cada acto perceptivo actual una serie siempre abierta de experiencias posibles de la cosa, en un flujo de apariciones de la misma que, si bien pueden ir enriqueciendo nuestra experiencia de ella, no pueden alcanzarla jamás de manera absoluta, plena o exhaustiva.

#### **1.4.1. La inter-relación significado-intuición.**

En los actos que prestan sentido a una expresión se constituye, ciertamente, la referencia intencional a la objetividad expresada. Ahora bien, este algo objetivo puede estar presente —ya sea gracias a intuiciones concomitantes que lo presentan, o bien al aparecer representado, por ejemplo en imágenes—, y entonces la referencia a la objetividad se encuentra realizada, actualizada. Pero también la expresión puede funcionar con sentido y ser

---

<sup>90</sup> Husserl se ocupa de estudiar esto particularmente en el penúltimo capítulo de la *Quinta Investigación*, párrafo 41.

comprendida, aunque le falte la intuición que le da fundamento; entonces la referencia de la expresión al objeto permanece encerrada en la mera intención, esto es, queda irrealizada. Podemos, en efecto, entender y darnos a entender, juzgar, reflexionar y refutar, “pensar” en suma, sobre la base de representaciones “meramente simbólicas”<sup>91</sup>.

A la vivencia expresiva no le es esencial, entonces, la referencia a una objetividad *actualmente dada*, pues el significar en cuanto tal se mantiene “libre” de las limitaciones tanto de la percepción (que muchas veces no alcanzamos), como de la misma imaginación. También puede darse el caso de que distintas percepciones puedan cumplir una misma significación, y hasta un mismo “enunciado de percepción” (donde el enunciado se pronuncia justamente sobre la base de una percepción), por ejemplo: “un gato camina por la barda”, pues la posición del observador determinaría el ángulo de visión de la escena enunciada y con él el contenido intuitivo correspondiente. Más aún, la percepción justificadora podría llegar a faltar por completo sin que por ello la expresión dejara de ser significativa, ni dejara de ser idéntico el significado que la anima. En cuanto a los “enunciados de percepción” circunstanciales del tipo “*allí* hay un rosal”, donde es indudable que la percepción contribuye en algo a la significación, esta contribución no pasa de una determinación y concreción de la dirección objetiva propia de la significación, pero no por ello puede decirse que la percepción contiene una parte de la significación misma<sup>92</sup>.

Se sigue de lo anterior la necesidad de distinguir entre la percepción que *da* el objeto y el enunciado que *lo piensa* y expresa por medio del juicio (o de los “actos de pensamiento” entrelazados en la unidad del juicio), con todo y que en el caso del “juicio de percepción”, uno y otro se hallan en una íntima conexión, a saber, en la relación de coincidencia o de “unidad de cumplimiento” (es decir, en la relación de conocimiento)<sup>93</sup>. Por lo tanto, y aun en el caso más simple, en que sencillamente nombramos algo dado, “*es necesario admitir el conocer como un carácter de acto intermediario entre el fenómeno del sonido verbal (o de la palabra entera vivificada por el sentido) y la intuición de la cosa...*”<sup>94</sup>.

Así pues, considerando la relación estática entre los actos de significación y de intuición, habla Husserl de un conocer cuando la vivencia intuitiva se adecua o se fusiona con

<sup>91</sup> *Primera Investigación*, párrafo 19, p. 44.

<sup>92</sup> *Investigaciones Lógicas. Tomo IV: Elementos de un esclarecimiento fenomenológico del conocimiento. Investigación Sexta*, párrafo 5, p. 33.

<sup>93</sup> *Ibid.*, párrafo 5, p. 35.

<sup>94</sup> *Sexta Investigación*, párrafo 7, p. 40.

la intención significativa como su “cumplimiento”; el conocimiento puede entonces ser considerado precisamente como una *síntesis de cumplimiento*. En ella encontramos, en efecto, no una mera coexistencia, sino una unidad intencional fenomenológicamente peculiar en la cual dos actos —de los cuales uno constituye para nosotros la palabra plena (o vivificada por el sentido) y el otro la cosa (por cuanto la *da*)—, por virtud de un nuevo carácter de acto, se funden intencionalmente, así sea en forma parcial, en la unidad de un acto complejo<sup>95</sup>.

Por otra parte, al considerar la relación entre la intención significativa y la intuición desde un punto de vista dinámico, aparece con toda claridad que el significar mismo no es por sí solo un conocer. Ciertamente, en la comprensión puramente simbólica de una palabra ésta significa para nosotros algo, pero no es propiamente conocido nada. Por ello reconoce Husserl sin la menor dificultad que también existen significaciones absurdas, en las cuales hay, efectivamente, una intención actual, mas no puede haber un cumplimiento intuitivo.

En cuanto a la relación dinámica arriba mencionada, ésta queda esquematizada como sigue: a la expresión que funciona primero de un modo meramente simbólico se asocia posteriormente la intuición más o menos correspondiente. Cuando esto sucede vivimos una conciencia de cumplimiento peculiar, puesto que en la intuición es presentada la misma cosa, el mismo objeto que era “meramente pensado” en el acto simbólico y que se torna intuitivo exactamente con las mismas determinaciones con que antes era pensado (o meramente significado). La intuición de lo pensado se ofrece entonces, gracias a esta conciencia unitaria, a esta unidad de coincidencia, como el objetivo del pensamiento más o menos alcanzado. Evidentemente, se trata en esta conciencia de cumplimiento de una unidad en sí indivisa, que sólo se estructura en miembros desplegándose en el tiempo. En la relación estática, en cambio, tenemos sólo esta conciencia unitaria, sin que la haya precedido un estadio de intención incumplida reconocible (o destacado) como tal.

Ahora bien, “cuando en un caso dado un acto de intención significativa se cumple en una intuición, decimos que el objeto de la intuición es conocido por medio de su concepto”<sup>96</sup>. Los dos actos coinciden, pues, en su relación intencional *al mismo objeto*. Por lo cual aquello que, con referencia a los actos, quedaba caracterizado como un *cumplimiento*, es considerado ahora, respecto de los dos objetos (el objeto intuido y el objeto pensado), como una *vivencia*

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>96</sup> *Sexta Investigación*, parágrafo 8, pp. 46-7. Nótese que aquí lo conocido *en el concepto* —o a través del significado—, *es el objeto* mismo, y no el concepto.

de identidad o una síntesis de identificación<sup>97</sup>: lo que significamos es exactamente aquello que intuimos, y lo intuimos del mismo modo en que ha sido significado, pues la circunstancia de que la intención significativa se una en el modo del cumplimiento a la intuición es lo que da el carácter de lo conocido al objeto que aparece en esta última<sup>98</sup>.

Por otra parte, de acuerdo con Husserl, “*se definen como intenciones en sentido estricto justamente la clase de vivencias intencionales caracterizadas por la peculiaridad de poder fundar relaciones de cumplimiento*”<sup>99</sup>. El entrejuego “significado-intuición” o intención vacía-cumplimiento de la misma (sea este último parcial o pleno), exige, pues, al menos en principio o como posibilidad ideal, la mutua complementareidad de los dos términos que, llamados a fusionarse en la relación de conocimiento, no por eso anulan su irreductible diferencia. De dicha diferencia ofrece un buen ejemplo el hecho frecuente del discurso que excede ampliamente lo dado intuitivamente o, en el caso de un pensamiento simbólico como el que echa a andar la geometría o la matemática, el que podamos comprender alguna fórmula, axioma o definición sin poder representárnoslo intuitivamente en forma adecuada —o tal vez en ninguna— (el clásico ejemplo sería el del polígono de mil caras de Descartes)<sup>100</sup>. Pero el reconocimiento de esta diferencia entre la intención significativa y la intuición no ha de tomarse, al menos no desde los propios planteamientos husserlianos, como una supuesta “exterioridad” o “autonomía” del significado —en este caso sería mejor decir de la intención significativa— frente a la intuición<sup>101</sup>.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>98</sup> De aquí que no pueda hablarse simple y llanamente de un “intuicionismo” en la postura, indudablemente más compleja, de Husserl. Para este tema véase el interesante artículo de Rudolf Bernet, “*Désirer connaître par intuition*”, en *Revue philosophique de Louvain*, tome 99, novembre 2001, n° 4, pp. 613-29.

<sup>99</sup> *Ibid.*, parágrafo 10, p. 51. Esto también se afirma en el parágrafo 13, p. 61. Correlativamente, Husserl afirma que “*a toda intención intuitiva corresponde —dicho en el sentido de una posibilidad ideal— una intención signitiva exactamente adecuada a ella por su materia*” (*Sexta Investigación*, parágrafo 21, p. 87).

<sup>100</sup> Husserl llega a admitir incluso la posibilidad de un cierto avance en el conocimiento a nivel de meras intenciones significativas encadenadas entre sí y que *en cierto modo* “aclaran” su significado por medio de enunciados puramente conceptuales (no-intuitivos), pero afirma en seguida que cuando exigimos una claridad que nos ponga en evidencia “la cosa misma” y nos dé a conocer de este modo su posibilidad y verdad, hemos de referirnos necesariamente a la intuición en el sentido de dar plenitud cognoscitiva al contenido del pensamiento. La intuición aparece así como la “última palabra” en la realización del pensamiento en la percepción o al menos como su ilustración en el modo de la imaginación (véase al respecto el parágrafo 17 de la *Sexta Investigación*).

<sup>101</sup> En la discusión que Jean-Luc Marion entabla con Jacques Derrida a propósito de la conocida obra de este último *La voz y el fenómeno*, Marion afirma que en las *Investigaciones Lógicas* puede encontrarse el planteamiento de una clara autonomía de la significación que se determina a sí misma como “lo otro” de la intuición, ya que puede significar sin que intervenga en ello la menor intuición de cumplimiento o ilustración. La validez (lógica) del significado, tomado como unidad ideal, no depende, en efecto, de que sea o no intuitivo, ni siquiera de que haya un agente capaz de intuir, pero Marion parte de aquí para sugerir que en las *Investigaciones Lógicas* se abre la posibilidad de que podamos “encontrar” o aprehender a la significación en cuanto tal, incluso

Que la inter-relación intención-intuición es más compleja se echa de ver en particular en el análisis que Husserl emprende sobre las series de cumplimientos que admiten siempre grados. En efecto, entre los dos casos-límite de la significación pura, ayuna de todo cumplimiento, y la intuición adecuada, que da exhaustivamente su objeto, sin opacidades ni nuevos ángulos o aspectos por descubrir (este ideal del conocimiento sólo lo podrían alcanzar *algunas* percepciones “internas”, pero jamás la percepción “externa” —o de objetos trascendentes), se despliega una amplísima gama de mixturas. Por ejemplo, en el caso de que se cuente con una intención indeterminada, esta misma indeterminación señala esta o aquella dirección de posible cumplimiento o series de cumplimientos. De tal modo, las propiedades de los objetos que efectivamente aparecen en la percepción (“externa”) aluden al mismo tiempo (o en cierto modo “apuntan hacia”) las propiedades complementarias que, aunque no sean percibidas actualmente, habrán de aparecer en nuevas percepciones posibles y esto ya en un modo determinado, ya en un modo gradualmente indeterminado, según la medida de nuestra “experiencia del objeto”. Y aunque lo anterior no debe entenderse en el sentido de que percibimos en cada ocasión solamente un trozo del objeto (puesto que lo percibimos es sin duda el objeto unitario tal como se ofrece desde cierto ángulo o bajo determinada perspectiva), puede afirmarse que toda percepción y toda conexión de percepciones inadecuadas constan de

---

con evidencia, pero sin que intervenga en ello la menor intuición. Lo anterior se traduciría, según él, en el reconocimiento de un cierto modo de presencia *sui generis* desplegado por la pura y sola significación y que, al lado del “traer a presencia” típico de la intuición, daría lugar a las dos modalidades fundamentales de dación que puede tener lo que aparece en el aparecer mismo. De manera que la dación precede tanto a la intuición como a la intención porque éstas no tienen sentido más que por y para un aparecer. (véase al respecto *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Presses Universitaires de France, Epiméthée, Paris, 1989, en particular el capítulo I: “La percée et l’élargissement” y de él, los párrafos 4 al 7). En lo personal me parece que la interpretación de Marion no se sostiene, ya que, entre otras inexactitudes, confunde la intención significativa propiamente dicha con el significado tomado él mismo en cuanto objeto que, como tal, puede ser aprehendido intuitivamente en un tipo de intuición conforme con su naturaleza ideal. En este caso se trataría de un acto complejo o fundado pero que no por ello deja de ser *también* intuición (y cuyo conocimiento propiamente dicho sería también el resultado de una síntesis de identificación). La intuición, por otra parte, es considerada por Husserl como una modalidad de la intencionalidad, que no se agotaría entonces en un puro “dirigirse hacia”. Es además muy discutible, al menos en el contexto de la fenomenología husserliana, pensar la pura mención o representación simbólica de un objeto como una especie de *presencia*, por muy *sui generis* que se la quiera.

En cuanto a la interpretación de Jacques Derrida, me limito a señalar que ella se apoya en una previa y nada husserliana equiparación del significado con el signo, de manera que lo que se “emancipa” con respecto a la intuición sería, más que la significación propiamente dicha, el signo. Véase al respecto, *La voz y el fenómeno*. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl, trad. Patricio Peñalver, ed. Pre-textos, 2ª ed., Valencia, 1995.

componentes que pueden entenderse todos desde estos dos puntos de vista, intención y cumplimiento (real o posible)<sup>102</sup>.

#### **I.4.2. Las series y grados de cumplimiento en los “actos objetivantes”.**

Hemos visto cómo para Husserl los actos llamados “objetivantes” —*Objektivierende Akte*— son llamados así precisamente porque su unidad de cumplimiento tiene el carácter de la *unidad de identificación* y eventualmente el carácter estricto de la unidad de conocimiento, o sea, el de un acto al que corresponde, como correlato intencional, una identidad objetiva<sup>103</sup>. Ahora bien, la “esencia cognoscitiva” de un acto objetivante consiste en el contenido total de éste que entra en consideración para la función cognoscitiva. Pertenecen a él los tres componentes de la cualidad, la materia y el “contenido intuitivo representante” (es decir, el contenido sensible del acto) de los cuales el último, y con él la “plenitud”, falta en las intenciones signitivas, en sí mismas “vacías”<sup>104</sup>. Por “plenitud” se entiende aquí un contenido (sensible) del acto intuitivo que se presenta como un complemento de su materia intencional o sentido aprehensivo y, más específicamente, como una característica que adquiere dicho contenido sensible mediante el acto y en función del papel que éste puede desempeñar en posibles síntesis de cumplimiento.

Por lo que toca a las intenciones signitivas, éstas carecen de suyo de un contenido intuitivo y a lo sumo encuentran un mero apoyo intuitivo en lo sensible de la expresión, de modo que la misma significación puede concebirse adherida a cualquier contenido, y si llegara a darse entre el signo y lo designado una cierta semejanza, ésta sería meramente accidental. Por ello afirma Husserl que la intuición del signo “*no tiene ciertamente ‘nada que ver’ con el objeto del acto significativo; es decir, no entra en una relación de cumplimiento con este acto; pero realiza su posibilidad in concreto y precisamente como la de un acto absolutamente incumplido*”<sup>105</sup>.

<sup>102</sup> *Sexta investigación*, parágrafo 10, p.53.

<sup>103</sup> *Ibid.*, parágrafo 13, p. 63.

<sup>104</sup> Por “cualidad” del acto se entiende el carácter general de éste, que le da el sello de meramente representativo o bien de judicativo, afectivo, apetitivo, etc. La materia intencional o “sentido aprehensivo” es, por su parte, aquello que determina la referencia concreta al objeto, el *como qué* o modo bajo el cual éste es mentado.

<sup>105</sup> *Ibid.*, parágrafo 25, p. 99.

Sin duda, el signo en cuanto objeto se constituye para nosotros en el acto de aparecer, pero este acto no es todavía un acto designativo, ya que para ello necesita enlazarse con una nueva intención, con un nuevo modo de aprehensión (ahora fundado), por medio del cual es mentado no lo que aparece intuitivamente (es decir, el propio signo), sino algo nuevo, a saber, el objeto designado. Por ello una significación sólo es posible cuando hay una intuición dotada de una nueva esencia intencional, por medio de la cual el objeto intuitivo *señala más allá de sí mismo* en el modo de un signo. Lo que esencialmente presta apoyo al acto signitivo, entonces, no es la intuición fundamentante tomada como un todo, sino sólo su contenido “representante” (y como tal puede funcionar cualquier contenido).

Únicamente la presentación intuitiva puede dar plenitud a las intenciones signitivas, y esto lo logra, como ya sabemos, por medio de la conexión de coincidencia o de identificación. De acuerdo con esto, el acto signitivo puro, precisamente por carecer de “plenitud”, tendría que consistir en una mera complexión de cualidad y materia si pudiera existir por sí mismo, esto es, si pudiera formar por sí mismo una unidad concreta de vivencia. Pero esto no sucede, de manera que lo encontramos siempre como complemento de una intuición fundamentante (la intuición del signo que remite al significado)<sup>106</sup>.

Mientras la intención signitiva alude meramente al objeto, la intuitiva lo presenta (o en su caso re-presenta) en sentido estricto y por ello *“tiene algo de la plenitud del objeto mismo”*. En cambio, la representación signitiva no es propiamente presentación del objeto, ya que *“de éste no hay nada vivo en ella”*, por lo cual la relación entre la materia y el “contenido representante” no puede ser sino extrínseca. Pero en los actos intuitivos dicha relación reviste el carácter de una conexión íntima, necesaria, entre la materia y el “representante” que queda, en cada caso, determinada por el contenido específico de ambos. Más aún, como sugiere Pilar Fernández Beites, podría decirse que es precisamente la semejanza o igualdad entre el objeto y el contenido “representante” la que permite calificar la unión entre los componentes de la vivencia arriba mencionados como esencial o necesaria, y asegurar con ello a los actos intuitivos —que por definición acceden a su objeto de manera directa—, esta presencia<sup>107</sup>.

---

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> Véase al respecto, de Pilar Fernández Beites, “Percepción, imaginación y signo en las Investigaciones Lógicas. Crítica a la teoría de las formas de aprehensión”, *Diálogo Filosófico* núm. 46, enero/abril 2000, Madrid, p. 65-6. Cfr. *supra*, p. 26, nota núm. 67.

El acto de imaginar se refiere a la cosa por semejanza. Por su parte, y en contraste con la imaginación, la percepción se caracteriza porque en ella aparece el objeto mismo y no meramente “en imagen”. El imaginar se cumple, entonces, mediante la síntesis peculiar de la semejanza con la imagen; la percepción mediante la síntesis de la identidad de la cosa, lo cual quiere decir que la cosa se confirma “por sí misma”, presentándose por diversos lados, bajo distintos aspectos o perspectivas siempre cambiantes y, sin embargo, permaneciendo como una y la misma cosa. En ambos casos, el del acto imaginativo tanto como el de percepción, “*la plenitud de la representación es el conjunto de aquellas propiedades pertenecientes a ella misma, por medio de las cuales hace presente analógicamente su objeto, o lo aprehende como dado él mismo*”<sup>108</sup>.

Tenemos, así, para el caso de los actos intuitivos que a las notas objetivas que son intuidas en cada caso corresponde en el contenido fenomenológico de la representación un momento propio que las representa, sea analógicamente (en imagen), o “presentativamente” (“en persona”, de manera inmediata)<sup>109</sup>. Estos momentos pueden ser considerados como los fundamentos de las aprehensiones intuitivas puras que les dan el carácter, precisamente, de *representantes* (o “presentadores”, por decirlo así) de los momentos objetivos correspondientes. Y es gracias a ellos, *en y con* la aprehensión intencional que los refiere unívoca y directamente a determinados contenidos del objeto intuido (los cuales quedan expuestos entonces en el modo de escorzos imaginativos o perceptivos), como se constituye la plenitud de estos actos. Husserl cifra así, en las *Investigaciones Lógicas*, la dación intuitiva del objeto en la unión de la materia intencional y los “contenidos representantes”, esto es, en la aprehensión intencional de una serie de contenidos primarios o datos sensibles que forman parte real de la vivencia y *podieran considerarse en sí mismos ya como pre-intencionales*.

Ahora bien, Husserl denomina “contenido intuitivo puro del acto” a dichos contenidos expositivos o intuitivamente representantes en y con la aprehensión que les corresponde. Se trataría, pues, de aquello que corresponde en el acto al conjunto de las propiedades del objeto que “entran en el fenómeno”. Mientras que el “contenido signitivo del acto” se referiría más

<sup>108</sup> *Ibid.*, parágrafo 21, p. 88.

<sup>109</sup> Rudolf Bernet, puntualiza que en las *Investigaciones Lógicas* habla Husserl de una “representación” intuitiva aun en el caso de la percepción y a pesar de que este término pudiera inducir a error, porque la auto-dación intuitiva (y por ello mismo inmediata) de la cosa misma es meramente parcial, es decir, se encuentra mezclada con intenciones signitivas que apuntan hacia los aspectos no percibidos (o no-imaginados) de la cosa (Rudolf Bernet, Iso Kern & Eduard Marbach, *An introduction to husserlian phenomenology*, Northwestern University, “Studies in phenomenology & existential philosophy”, Evanston, Illinois, 1993, p. 119).

bien al conjunto de las restantes determinaciones del objeto mentadas, sin duda concomitantemente, pero que no entran en el fenómeno. Además, y en virtud de la mezcla de componentes perceptivos e imaginativos que invariablemente acompañan a la percepción externa, de suyo siempre parcial, aventura el fenomenólogo otra distinción, según la cual el contenido intuitivo de una percepción se descompone en el contenido perceptivo puro y un contenido imaginativo complementario<sup>110</sup>. ¿Qué se implica con todas estas distinciones? Veamos: en la intuición de una cosa percibida o de una imagen, podemos sin ninguna dificultad distinguir entre aquel aspecto o perfil que del objeto aparece realmente —el “lado” por el cual se nos muestra— y lo que no llega a presentarse, los lados que también pertenecen a la cosa pero que actualmente no vemos, lo que está oculto por otros objetos fenoménicos, etc. A partir de aquí uno puede percatarse también de que lo no-expuesto es mentado concomitantemente en la representación intuitiva. Pero ¿cómo explicarlo? ¿Cómo da cuenta Husserl de esta tensión presencia-ausencia, de este excedente albergado en el acto perceptivo pero que va más allá de lo actualmente presentado por él?

Se presenta aquí, con toda claridad, la siguiente tensión: si la percepción inadecuada es verdadera percepción, el objeto ha de darse (presentarse) él mismo “en carne y hueso”, inmediatamente, tal cual es. Pero, a la vez, el carácter necesariamente parcial de la experiencia (perceptiva) del mismo es comprendido por Husserl en este momento de su reflexión filosófica desde la mezcla, al interior del propio acto perceptivo, de su contenido propiamente intuitivo con componentes imaginativos y hasta signitivos que aluden a lo (aún) no-percibido, invitando a proseguir su exploración, a enriquecer la experiencia de la cosa en una serie que, abierta, quedaría sin embargo orientada por el ideal (inalcanzable *de facto*) de la percepción adecuada. De aquí que la presencia plena de la cosa quede siempre diferida en cada acto perceptivo, y alcance sólo el estatus de “presuntiva”<sup>111</sup>. Pero entonces ¿puede seguirse afirmando que la percepción inadecuada da verdaderamente la cosa, ya que ésta en cierto

<sup>110</sup> *Sexta Investigación*, parágrafo 23, p.93.

<sup>111</sup> En el Apéndice a la sexta investigación titulado “Percepción externa e interna”, Husserl califica de “oposición epistemológica fundamental” aquella que distingue la percepción *adecuada* (la intuición en el sentido más estricto), “cuya intención perceptiva se dirige exclusivamente a un contenido presente en realidad a ella, y la percepción *inadecuada*, meramente supuesta, cuya intención no encuentra su cumplimiento en el contenido presente, antes bien, constituye a través de él la presencia personal de algo trascendente, como siempre unilateral y presuntiva. En el primer caso, el contenido de la sensación es a la vez el objeto de la percepción. El contenido no significa ninguna otra cosa; está presente por sí mismo. En el segundo caso, se diferencian el contenido y el objeto. El contenido representa lo que no reside en él mismo, pero queda “expuesto” en él y es, por ende, análogo a él en cierto sentido...” (p. 244-5).

modo se le sustrae a cada paso? ¿Cómo puede la ausencia de lo no-percibido de la cosa (o de ella misma en plenitud) hallarse, sin embargo, presente en la percepción actual?

Para abordar esta cuestión es importante tomar en cuenta que en las *Investigaciones Lógicas* el criterio para distinguir si un acto es signitivo puro, o intuitivo puro, o mixto, radica ante todo en la función que asuma en él el “contenido representante”, ya sea como representante signitivo puro, o intuitivo puro, o como ambas cosas a la vez. Así, y dado el carácter no intencional de este tipo de contenidos, *un mismo contenido (sensible) puede servir una vez de depositario de una significación, otra vez de depositario de una intuición*<sup>112</sup>.

En cuanto a los actos mixtos, que se comprenden generalmente bajo el título de intuición, su peculiaridad consiste en que tienen un contenido representante, el cual funciona como representante imaginativo o “presentador” del objeto mismo con respecto a una parte de la objetividad representada y como mera indicación (a la manera de señales) con respecto a la parte complementaria, actualmente no-percibida o no-imaginada.

Como el contenido intuitivo es el que da al “contenido expositivo” su referencia directa a los momentos objetivos correspondientes, las intenciones de naturaleza signitiva, necesariamente mediatas, han de enlazarse con él, pero lo hacen, según explica Husserl, *sólo por contigüidad*<sup>113</sup>. Esta propuesta presenta al menos dos dificultades. En primer lugar, aparece el hecho de que la sensación funcione, en un momento dado, a la manera de un signo. Se comprende que pudiera haber alguna analogía con este último porque de lo que se trata, finalmente, es de dar cuenta de las remisiones intencionales a los lados co-mentados, pero no dados intuitivamente, en un determinado acto. Mas ¿cómo podrían las sensaciones tomar el papel de un signo, si por signo se entiende determinada cosa física que funciona como un representante (en el sentido —ahora sí— de un embajador o de una mediación) convencional de algo?<sup>114</sup>.

Además, Husserl considera que toda percepción es un tejido de intenciones parciales fundidas en la unidad de una intención total, de tal modo que el correlato de esta última es la cosa, mientras que los correlatos de aquellas intenciones son partes y momentos de la cosa<sup>115</sup>. Pero, señala Rudolf Bernet, ¿no se “espacializa” de algún modo a la conciencia al suponer que

<sup>112</sup> *Sexta investigación*, párrafo 25, p. 100.

<sup>113</sup> *Ibid.*, párrafo 23, pág. 92.

<sup>114</sup> Tal objeción la plantea Rudolf Bernet en *An introduction to husserlian phenomenology*, p. 120.

<sup>115</sup> *Sexta investigación*, párrafo 10, p. 54.

a cada parte o momento de la cosa corresponde exactamente una parte o momento del acto que a ella se dirige intencionalmente y que quedaría conformado, entonces, “parte por parte”? ¿No quedaría entonces la propia unidad del acto perceptivo de algún modo fracturada en estas “partes” o intenciones parciales que se enlazan o conectan entre sí sólo por virtud de una mera contigüidad?<sup>116</sup>.

Huelga decir que la revisión de tales planteamientos llevó a la nueva propuesta, que Husserl desarrolla ya en *Ideas I*, respecto de una necesaria regulación objetiva que garantice al acto su unidad sin dejar de contar a la vez con el carácter fluyente de la vivencia; es decir, que determine y norme una serie de distintas apariciones de la misma cosa, dándoles coherencia entre sí aunque se encuentren temporalmente separadas. De tal modo se llegará a comprender que el objeto deja traslucir su unidad precisamente por la vía de una cierta anticipación de sentido que se revela a lo largo de una serie de posibles experiencias que a él se dirigen intencionalmente, se complementan o son coherentes entre sí, y son además susceptibles de perfeccionarse *in infinitum*. Cada sentido aparece entonces como una síntesis de identificación, ya que por la vía de una síntesis continuada, la conciencia logra aprehender *lo mismo en lo diferente*<sup>117</sup>.

Por otra parte, también en *Ideas I* (por ejemplo, en el párrafo 35), Husserl introducirá la distinción entre vivencias actuales o “explícitas” y potenciales o “implícitas”, presentes en las primeras sólo a la manera de un halo de remisiones que apuntan hacia posibles direcciones en las cuales se puede proseguir la experiencia, ya que dicho “medio de inactualidad” es siempre susceptible de pasar al modo de la actualidad (y viceversa). Se trata de un abanico de potencialidades (de conciencia) pre-delineadas o “proyectadas” (por decirlo así) por cada acto

<sup>116</sup> Bernet, Rudolf, *An introduction to husserlian phenomenology*, pp. 121-22.

<sup>117</sup> Para la cuestión de la anticipación teleológica de la dación adecuada de la cosa en un sistema de procesos infinitos del aparecer (cada vez desde distintos aspectos o ángulos), véase en particular el párrafo 143 de *Ideas I*. La cosa “en sí misma” de las *Investigaciones Lógicas* es aquí entendida más bien como la *idea* (en el sentido kantiano) *de la unidad de la cosa*, que se revela en un proceso infinito de experiencias. Afirma Husserl, en efecto, que “*allí donde la intuición que da es una intuición trascendente, no puede llegar el objeto a darse adecuadamente; darse puede sólo la Idea de semejante objeto o de su sentido y de su “esencia cognoscitiva” y con esto una regla a priori para las infinitudes, justamente sometidas a leyes, de las experiencias inadecuadas*” (*Ideas I*, párrafo 144. p. 343). Compárese con lo afirmado en el párrafo 25 de la *Sexta Investigación* (p. 109): “*la intuición pura correspondiente a una cosa empírica, intuición que nos es rehusada, está comprendida en cierto modo en la intuición sintética completa de la misma, pero en un modo disperso, por decirlo así, y mezclada de continuo con representantes signitivos. Mas si reducimos esta intuición sintética a la pura comprendida en ella, no resulta la intuición pura de la representación objetivamente simple, sino una continuidad de contenidos intuitivos, en la cual cada momento objetivo llega a representación expositiva no una vez, sino muchas veces y ofrece un escorzo siempre cambiante; y solamente la continuidad de la identificación engendra el fenómeno de la unidad del objeto*” (el subrayado es mío).

y que pueden (o no) llegar a hacerse actuales conforme la experiencia progresa. Esta distinción resulta una clave sumamente importante para comprender el carácter de “horizonte” que exhibe cada vivencia en particular, pero también la corriente concienical entera, esta vez como unidad de vida que abraza todas sus experiencias, las actuales tanto como las pasadas e incluso las posibles<sup>118</sup>.

Con todo, si nos atenemos a los planteamientos que ofrecen las propias *Investigaciones Lógicas*, me parece que la cuestión allí planteada respecto de la mixtura de intenciones vacías (aunque todavía se las considere como de índole signitiva) con intuiciones al interior de un mismo acto, digamos perceptivo, por lo menos deja en claro la apertura de un espectro más o menos determinado de posibilidades de una ulterior experiencia de la cosa a partir de cada intuición inadecuada actualmente realizada, y donde puede decirse que *la posibilidad excede siempre a lo efectivamente dado en el acto*. En este sentido, la conciencia presente de cualesquiera cosas del mundo es descubierta claramente como apertura de lo que podría considerarse ya como un horizonte de perceptibilidad. “Horizonte” porque se aleja a cada paso por el cual pretendemos alcanzarlo, y porque en cierto modo limita u orienta (por un ideal de adecuación), los procesos cognoscitivos que se desatan al ocurrir la vivencia de dación inadecuada de una cosa, y a la vez deja abiertos (y en este sentido indeterminados) tales procesos.

Por ello, es precisamente a través de la sutil descripción de las series o procesos de cumplimiento que Husserl desarrolla en la primera parte de la *Sexta Investigación*, donde se puede reconocer con mayor claridad el esbozo de lo que más tarde el fenomenólogo reconocerá expresamente como una *anticipación de la unidad de sentido* en el proceso del percibir, gracias a la cual pueden determinarse (y ulteriormente reconocerse como concordantes —o no) las distintas apariencias que, trabadas en un flujo concienical unitario, se refieren además a la *misma* cosa. Que estamos a un paso del concepto de *nóema* u objeto

---

<sup>118</sup> En efecto, “*toda vivencia tiene un “horizonte” que cambia de acuerdo con la modificación de su conexión con la conciencia y con la modificación de las fases de su propio fluir —un horizonte intencional de referencia a las potencialidades de la conciencia que le pertenecen a ese proceso mismo—. Por ejemplo, a toda percepción exterior pertenece la referencia desde los lados efectivamente percibidos del objeto de percepción, a los lados co-mentados, todavía no percibidos, sino solamente anticipados por vía de expectativa, y por de pronto en un vacío no intuible [mejor dicho, no intuitivo] —en cuanto los lados por venir ahora en la percepción—*”. Dicho horizonte va cambiando en cada nueva fase del mismo proceso del percibir, por ejemplo, conforme cambia la posición de quien percibe, según se vayan descubriendo nuevos ángulos o aspectos de la cosa, etc. (Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, trad. Mario A. Presas, ed. Tecnos, Madrid, 1986, Segunda Meditación, párrafo 19, 60-61).

intencional, no cabe duda. Pero también se pre-anuncian aquí los análisis sobre la conciencia del tiempo de 1917-18 (desarrollados sobre todo en los llamados “Manuscritos de Bernau”) que toman como base la dinámica del cumplimiento o plenificación para llegar al planteamiento de la importante implicación mutua de la retención y la protención (que aparece entonces como la raíz más profunda del “dirigirse hacia” intencional).

### **1.4.3. El proceso perceptivo y el tiempo.**

La intencionalidad de la conciencia aparece, en suma, en las *Investigaciones Lógicas* como ligada íntimamente a un determinado proceso de objetualización que se quiere supratemporal (si el conocimiento de tal objetividad ha de alcanzar validez), pero, a la vez, las vivencias y series de vivencias o inclusive fases concienenciales que se dirigen intencionalmente a tal objeto, digamos a su percepción, son reconocidas sin titubeos como de índole temporal, dado que la conciencia misma es caracterizada como una vida que fluye y donde toda vivencia participa necesariamente de la forma misma del transcurrir temporal. La temporalidad del *aparecer* de los objetos habrá de ser revelada, por tanto, en el esfuerzo por dar cuenta de la *identificación de lo mismo en lo que es cada vez “otro”*.

Desde la sexta de las *Investigaciones Lógicas*, como hemos visto, se pone de manifiesto con toda claridad la estrecha relación entre el tiempo y el proceso perceptivo (particularmente el que atañe a las cosas individuales, “trascendentes” o mundanas). Pues la remisión intencional a los lados no vistos actualmente del objeto percibido ¿no implica precisamente su anticipación, entendida de manera muy amplia como un “pro-tender” hacia ellos? y tal anticipación —o, mejor dicho, pre-anticipación— ¿no supone la formación del horizonte protencional del que hablan las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*?<sup>119</sup>. Pero también y correlativamente a lo anterior, plantear la articulación de diversas series de cumplimientos que se orientan por un ideal de adecuación absoluta ¿no supone también, necesariamente, que podamos guardar memoria (expresa o no) de las experiencias anteriores que hayamos tenido de un determinado objeto, de manera que su recuerdo de algún modo impacte o enriquezca la experiencia actual del mismo o hasta pueda pre-determinar las ulteriores que podamos llegar a tener de él?

---

<sup>119</sup> Cf. *Ibid.*, parágrafo 19, p. 61.

Por otra parte, la consideración sobre la identificación de aquello que permanece siendo numéricamente uno y lo mismo en el flujo de los múltiples escorzos siempre cambiantes bajo los cuales aparece ¿no nos lleva también a la consideración de la duración inherente a los propios objetos que percibimos, por estables que nos parezcan? Pues ¿no es el carácter temporal la marca de todo lo que existe empíricamente? Por ello nada tiene de extraño que el disparador que dio lugar a las célebres *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia del tiempo interno*, haya sido precisamente la pregunta sobre cómo se da la percepción de un objeto tomado precisamente en cuanto duradero.

La fenomenología de la percepción exige, así, para poder ser desarrollada en profundidad, de una fenomenología del tiempo. Y esto no es poca cosa, si se tiene en cuenta que la conciencia perceptiva es para Husserl, a más de acto intuitivo por excelencia, el patrón de toda presencia “en carne y hueso”, la conciencia originaria a la que, de una u otra forma, remiten todas las demás modalidades concientes<sup>120</sup>.

El esfuerzo por esclarecer lo originario, entendido en un primer momento como la dación “en persona”, la presencia que cumple las significaciones vacías, pronto daría lugar a la búsqueda de la fuente misma de la que brota aquella originariedad: el carácter vivo del presente y, como su núcleo, la “protoimpresión” (*Urimpression*) o “sensación originaria”.

---

<sup>120</sup> Así lo manifiesta Husserl, por ejemplo, en el párrafo 58 de la *Sexta Investigación*.

## Capítulo II. Los aportes esenciales de las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia del tiempo interno*.

En varias ocasiones reconoció Husserl como uno de los grandes méritos de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant el haber arrojado una mirada profunda a las estructuras esenciales de la subjetividad trascendental. En primer término, por la determinación que hizo Kant del tiempo como la estructura universal de lo “interno” (y por ello también de los fenómenos “externos”), pues, como hemos visto, para el moravo la conexión de las propias vivencias tiene la forma del tiempo fenomenológico<sup>1</sup>. Pero también, y sobre todo, por la doctrina kantiana de la síntesis, en particular tal y como fue planteada en la “Deducción de los conceptos puros del entendimiento” de la primera edición de esta *Crítica...* (se trata, como se recordará, de las síntesis de aprehensión, reproducción y reconocimiento), donde, en opinión de Husserl, Kant emprendió ya, con una notable fuerza intuitiva y aún sin contar con el método fenomenológico, el análisis sobre el modo propio de la conexión intencional<sup>2</sup>. Pues,

---

<sup>1</sup> En este sentido puede considerarse, por ejemplo, el siguiente pasaje: “Cualquiera que sea la procedencia de nuestras representaciones, bien sean producidas por el influjo de las cosas exteriores, bien sean resultado de causas internas, lo mismo si han surgido a priori que si lo han hecho como fenómenos empíricos, pertenecen, en cuanto modificaciones del psiquismo, al sentido interno y, desde este punto de vista, todos nuestros conocimientos se hallan, en definitiva, sometidos a la condición formal de tal sentido, es decir, al tiempo. En él han de ser todos ordenados, ligados y relacionados” (Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, ed. Alfaguara, Madrid, 2002, “Deducción de los conceptos puros del entendimiento” (según la primera edición), p. 131). O también: “...los fenómenos no son cosas en sí mismas, sino el mero juego de nuestras representaciones, las cuales se reducen, en último término, a determinaciones del sentido interno” (*Ibid.*, p. 133). Sin embargo, debe añadirse aquí la crítica que Husserl hizo a Kant en este mismo punto: “traemos a memoria la teoría kantiana del sentido interior, según la cual todo lo mostrable en la evidencia de la experiencia ya está conformado por medio de una función trascendental, la de la temporalización. ¿Pero cómo podemos arribar a un sentido claro a propósito de conceptos de una subjetividad trascendental a partir de la cual el mundo científicamente verdadero se constituye como una aparición objetiva, si no cabe dar a la “percepción interna” un sentido diferente del psicológico? ¿cómo es ello posible si no se trata de un sentido realmente apodíctico...?”... “Quizá una crítica más profunda mostraría que Kant, aunque se oponga al empirismo, en su concepción del alma y de la esfera de tareas de una psicología permanece, sin embargo, dependiente precisamente de este empirismo; mostraría que para éste rige como alma el alma naturalizada y pensada como componente del hombre psicofísico en el tiempo de la naturaleza, de la espacio-temporalidad. A este respecto, ciertamente, lo trascendental subjetivo no podría ser lo animico. ¿Pero cabe identificar la percepción interna realmente apodíctica (la autopercepción reducida a lo realmente apodíctico) con la autopercepción de aquella alma naturalizada...?” (Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas, ed. Crítica, Barcelona, 1991, parágrafo 30, p. 119-120).

<sup>2</sup> Véase a este respecto, de Iso Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Martinus Nijhoff, Deen Haag, 1964, p. 246 y ss. El autor enfatiza aquí que la síntesis que sobre todo tuvo a la vista Husserl no fue tanto la síntesis predicativa de los juicios lógicos, ni ninguna otra forma de *synthesis intellectualis*, sino la kantiana síntesis figurativa, la síntesis de la imaginación trascendental que supone toda experiencia como su base.

“el modo de enlace que unifica conciencia con conciencia puede caracterizarse como síntesis, en cuanto exclusivamente propio de la conciencia”<sup>3</sup>.

La temática de la síntesis concierne, por consiguiente, al lado noético —entendido de la manera más general— del análisis intencional<sup>4</sup>. La experiencia (que siempre es experiencia de un objeto) existe, se basa en o se da gracias a, la síntesis de una multiplicidad de representaciones o, en lenguaje fenomenológico, de una multiplicidad de modos de aparecer fluyentes a través de cuya unificación, precisamente, se presenta a la conciencia el mismo, idéntico, objeto. Correlativamente, todos los objetos son unidades sintéticas, es decir, identidades frente a los múltiples modos de aparición que les pertenecen y “se levantan unos sobre los otros”. De aquí que la supuesta “imperfección” de la experiencia “externa” (o inadecuada) sea, en realidad, lo más esencial y rico en ella, a saber, su propiedad de remitirse a otras experiencias<sup>5</sup>.

Ahora bien, en el párrafo 18 de la Segunda de las *Meditaciones Cartesianas* se afirma que la forma fundamental de la síntesis es la síntesis de identificación (o de “reconocimiento”), la cual se nos presenta en primer lugar como una síntesis que todo lo domina y que transcurre pasivamente en la forma de la continua conciencia del tiempo inmanente. Mas, como también Kant lo vio, si no hubiera recuerdo no habría en sentido propio ningún objeto para la conciencia. Así,

“...la reproducción y el reconocimiento son necesarios en el proceso de objetivación. Aquello que la percepción en el flujo de sus impresiones originarias, de sus retenciones y de sus protenciones hace consciente de manera originaria como unidad que se mantiene en el devenir, debe poder ser recordado y en recuerdos repetidos debe poder ser reconocido como exactamente lo mismo que percibí anteriormente. Sin embargo, para la conciencia misma, el recuerdo repetido es consciente como el recuerdo siempre nuevo de la misma cosa, consciente a través de síntesis de identidad. La unidad que se constituye en la percepción misma y en ella sola, tal como se constituye en la pura pasividad antes de todo recuerdo y todo conocimiento activo, no es todavía un ‘objeto’. El ‘objeto’ es el correlato del conocimiento, el cual se encuentra originariamente en una identificación sintética que presupone el recuerdo (y esto

<sup>3</sup> Husserl, Edmund, *Meditaciones Cartesianas*, trad. Mario A. Presas, ed. Tecnos, Madrid, 1986, *Segunda meditación*, párrafo 17 p. 55.

<sup>4</sup> De este parecer es Iso Kern, *Ibid.*, p. 248. Con todo, no debe perderse de vista que el análisis del lado noético de la vivencia exige siempre como su contraparte la consideración del lado noemático.

<sup>5</sup> *Lógica formal y trascendental*, párrafo 61.

vale para toda especie de objetos). Sobre el fundamento de reproducciones llegamos a todas nuestras constataciones, por ejemplo, sobre el sentido y las estructuras de sentido; comparamos (a la manera de un ejemplo) múltiples percepciones de un mismo contenido de sentido, pero esto no lo podemos hacer sino en cadenas de recuerdos, referidas a vivencias transcurridas, esto es, por un trayecto repetido y una identificación de lo común”<sup>6</sup>.

Lo anterior debe completarse, naturalmente, al tomar en cuenta el papel imprescindible de la llamada desde 1909 “retención” (o antes de este año, “memoria primaria”), la cual, en tanto elemento fundamental del acto perceptivo, precede y posibilita a la memoria reproductiva (o “memoria secundaria”). Pues uno de los rasgos esenciales que manifiesta el horizonte formado por las retenciones y retenciones de retenciones que necesariamente se asocian a cada impresión originaria es precisamente el exhibir una estructura iterativa (que, en su nivel —el más originario, por cierto—, correspondería a la “síntesis de reproducción” kantiana).

Si preguntamos ahora, ya no por los objetos “externos”, sino por las propias vivencias o aconteceres temporales de la vida de conciencia en los que las objetividades de distinta índole nos son dadas, deberemos, para ser consecuentes, reconocer que estos últimos son experimentados o vivenciados, a su vez, como datos o unidades temporales inmanentes, es decir, “*como datos intencionalmente idénticos en la corriente de los modos temporales subjetivos. Deberíamos atribuirles, por lo tanto, las conexiones constituyentes inmanentes de la ‘conciencia original del tiempo’*”<sup>7</sup>.

Es preciso, por lo tanto, encarar fenomenológicamente la cuestión respecto de las multiplicidades vivenciales en las cuales, con sus modos de aparecer cambiantes, “*se constituye su dirección hacia el objeto y el objeto al cual se dirigen*”<sup>8</sup>. Pues sólo “en” o “desde” el flujo de conciencia se constituye la identidad de algo (*así sea la de las propias vivencias* tomadas entonces como unidades —u “objetos”— temporales inmanentes). Solamente por cuanto la misma cosa (o el mismo objeto) aparece a través de las constantes

<sup>6</sup> Husserl, Edmund, *Analysen zur passiven Synthesis* (vol. XI de *Husserliana* —citado en adelante como *Hua*. XI—). Herausgegeben von Margot Fleischer. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966, «Abhandlungen», «Bewusstsein und Sinn», n° 15, p. 327. Trad. française par Bruce Bégout et Jean Kessler avec la collaboration de Natalie Depraz et Marc Richir, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, Editions Jérôme Million, Grenoble, 1998, Segunda parte del Apéndice II, parágrafo 15 (*Recuerdo y objetivación. « Objeto »*), p. 77. La traducción al español es mía.

<sup>7</sup> Husserl, Edmund, *Lógica formal y trascendental*. Ensayo de una crítica de la razón lógica. Trad. Luis Villoro, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, México, 1962, parágrafo 61, p. 171.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 172.

modificaciones de la conciencia interna del tiempo y es además, reconocida o identificada cada vez como numéricamente una y la *misma*, puede hablarse de un objeto, sea trascendente, sea inmanente.

Se desprende de lo anterior, por otra parte, que en el nivel más fundamental, más básico o primario, la unidad de la misma corriente concienical es ya, de alguna manera, producto de una síntesis originaria que toda constitución de objetos presupone y es efectuada por la conciencia última constituyente de tiempo. Dicha unidad omnicomprensiva de las vivencias que integran una corriente concienical es, pues, la unidad que se forma precisamente al *combinar conciencia con conciencia*. Y ello al menos en dos sentidos. En primer lugar, por cuanto cada vivencia se extiende en el tiempo fenomenológico, con lo cual se constituye, fase a fase, como una unidad inmanente que dura. Pero, además, lo que es válido para una vivencia tomada aisladamente vale para la corriente entera de ellas. Pues por extrañas unas a otras que sean por su esencia las vivencias, se constituyen en su totalidad como miembros del tiempo fenomenológico que es uno. Ahora bien, la “proto-síntesis” de la conciencia originaria del tiempo no debe ser concebida como una síntesis activa y discreta sino, que es, por el contrario, continua y enteramente pasiva<sup>9</sup>.

En cuanto al desarrollo fenomenológico de lo que correspondería a la “síntesis de aprehensión” kantiana, éste tuvo lugar en el marco de la llamada fenomenología genética. Se trata sobre todo de aquellas síntesis de contenido que suponen y sobrepasan a las síntesis trascendentales del tiempo y que, obedeciendo a las leyes de asociación y reproducción, dan cuenta de la sensación, con lo cual se posibilita el avance de la indagación sobre la constitución del ámbito mismo de la inmanencia. Todo ello, por supuesto, planteado sobre el suelo de la subjetividad pura, a la que contribuyen a iluminar de una manera particularmente significativa<sup>10</sup>. Pero el tema de las leyes de la asociación y su relación con el tiempo, me corresponde abordarlo en la segunda sección del presente trabajo.

<sup>9</sup> *Ideas I*, parágrafo 118, p. 284. El concepto de pasividad para Husserl implica un tipo de acontecer concienical que no se debe a ningún acto del yo, ni es iniciado, controlado o escogido por él, sino que simplemente se desenvuelve sin su libre intervención. Aunque el tema de la pasividad es propio de la llamada “fenomenología genética”, en las *Lecciones...* de 1905 se reconoce ya con toda claridad la constitución del tiempo inmanente como de índole puramente pasiva.

<sup>10</sup> “Ya Kant con una genialidad casi grandiosa (*grandiosa precisamente porque él no tuvo a su disposición el método y la problemática fenomenológicas*), en la deducción trascendental de la primera edición de la *Crítica*, echó las bases de un primer sistema de las síntesis trascendentales. Pero desgraciadamente enfrentó con ello el solo problema, que se presenta en un estadio superior, de la constitución de una objetividad espacial mundana, trascendente a la conciencia. Su cuestionamiento se redujo a lo siguiente: ¿qué géneros de síntesis deben

Por lo pronto queda claro que la síntesis más general y más primordial, aquella que suponen todas las demás, es la síntesis constituyente de tiempo, el lugar originario desde donde se constituye la unidad de lo objetivo. De ahí que las cuestiones que abrieron el capítulo sobre la fenomenología de la conciencia del tiempo interno hayan comenzado precisamente por la pregunta sobre cómo es posible percibir un objeto en tanto que duradero o bien una sucesión de objetos desde una sucesión o flujo de conciencia. Mas el desarrollo de estas mismas cuestiones no tardaría en llevar a Husserl hasta la problemática-límite que se pregunta nada menos que por la propia constitución de la conciencia y, con ello, por el sentido último de la subjetividad.

Pero antes de entrar de lleno a los aportes específicos (y en más de un sentido decisivos) de la fenomenología temprana del tiempo que se cifran en las famosas *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia del tiempo interno* de 1905, es preciso tener en cuenta las circunstancias del establecimiento de lo que por mucho tiempo se tomó como un texto unitario, sin verdaderamente serlo. En el período de invierno de 1904, Edmund Husserl presentó en Göttingen un curso en cuatro partes sobre fenomenología y teoría del conocimiento. La última parte del mismo, a comienzos de 1905, la dedicó expresamente a la fenomenología del tiempo. Las notas que justamente correspondieron a estas lecciones, además de otra serie de textos, revisiones y anotaciones sueltas que Husserl acumuló desde entonces y hasta alrededor de 1911, formaron la base de la que partió en 1916-18 su entonces asistente Edith Stein, ordenándolas y sistematizándolas a fin de que pudieran dar lugar a un texto publicable. Dicha publicación, sin embargo, la encomendó Husserl a Martin Heidegger en 1926 y no ocurriría sino hasta 1928 en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. La edición crítica que realizó Rudolf Boehm y que se publicó como el volumen X de la colección *Husserliana*, incluye una importante sección de textos ordenados

---

*efectuarse subjetivamente a fin de que las cosas de una naturaleza y a través de ellas una naturaleza en general puedan aparecer? Sin embargo, existe un problema más profundo y esencialmente anterior que es aquel de la objetividad interna, puramente immanente, y de la constitución, por así decirlo, del mundo interior, esto es, precisamente de la constitución del flujo de la vivencia del sujeto (considerada en ella misma y como campo del aparecer de todo objeto para él). Para los problemas constitutivos del mundo, se presupone la doctrina de las estructuras necesarias más generales y de las formas sintéticas universalmente posibles de la immanencia. Las síntesis por principio más generales deben ser buscadas aquí en la immanencia y, en particular, las síntesis de contenido que sobrepasan las síntesis trascendentales del tiempo, como aquellas que son visibles según su especificación general como trascendentalmente necesarias." (De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires, Tercera Sección, capítulo 1, párrafo 27, p. 198).*

cronológicamente que van desde 1893 hasta 1917, y cuya lectura obliga a matizar la del texto de 1928, ya que en este último la mixtura de textos provenientes de diferentes años, así como también los cambios introducidos algunas veces por Edith Stein en la terminología, oscurecen en no pocas ocasiones el pensamiento de Husserl<sup>11</sup>. Intentaré, por lo tanto, emprender aquí una lectura conjunta (o, si se prefiere, “cruzada”) del texto de 1928 con la de los textos comprendidos en la sección “B” de *Husserliana* X, respetando lo más posible su ubicación cronológica, a fin de seguir en sus grandes líneas el desarrollo del pensamiento de Husserl en lo que él mismo calificó como una esfera de problemas de excepcional dificultad pero también como “*cuestiones extremadamente importantes, tal vez las más importantes en el todo de la fenomenología*”<sup>12</sup>.

### II.1. Aplicación de la “reducción fenomenológica”: la “exclusión” del tiempo objetivo.

Puesto que el sentido de los diferentes tipos de experiencia que podemos tener del tiempo sólo puede determinarse desde su respectivo aparecer, para esclarecer dicho sentido hemos de remontarnos en cada caso a la intuición de aquello que nos es dado en la experiencia. Pero es preciso no entorpecer dicha intuición con presuposiciones dogmáticas de cualquier clase que sea, convicciones y afirmaciones que no nos hemos detenido a examinar, con las cuales simplemente contamos en la vida diaria, dándolas sin más por hecho. Para evitar esto y retrotraernos a la pura esfera fenoménica, hemos de proceder de acuerdo con lo que hacia el año de 1907 Husserl presentó expresamente como la clave metodológica de la fenomenología, a saber, la operación de “reducción”<sup>13</sup>. Ahora bien, en la época en que dictó las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia del tiempo interno*, Husserl todavía no

---

<sup>11</sup> Para la historia del establecimiento del texto de las “*Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia del tiempo immanente*” y los problemas conectados con ella véase la interesante “Introducción del traductor” de John B. Brough en Husserl, Edmund, *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, translated by John Barnett Brough, Kluwer Academic Publishers (“Edmund Husserl collected works”, editor Rudolf Bernet, volume IV), Dordrecht/Boston/London, 1991. Por su parte, Rudolf Bernet, tras una nueva investigación en los Archivos Husserl, propuso otra cronología para ordenar los textos comprendidos en la parte “B” de *Husserliana* X. Esta última cronología (citada por Brough en la nota # 5, p. XVII de su “Translator’s Introduction”) es la que tomo aquí como referencia.

<sup>12</sup> *Ibid.*, texto n° 50, p. 346 (este texto data de los años 1908-9).

<sup>13</sup> La primera exposición de esta importante noción tuvo lugar en cinco lecciones dictadas por Husserl en abril y mayo de 1907 en Göttingen. Estas lecciones fueron recogidas en el volumen II de la colección *Husserliana*, con el título de *La idea de la fenomenología*. Existe una traducción al español por Miguel García-Baró, Fondo de Cultura Económica, México/Madrid, 1982.

había alcanzado a clarificar suficientemente este proceder metodológico, que precisamente por aquel entonces se gesta, y esta es la razón, en opinión de John B. Brough, por la cual este primer paso metódico quedó caracterizado en las *Lecciones...* en términos de una “exclusión del tiempo objetivo”, cósmico o trascendente a la conciencia. Pero de lo que aquí se trata es, más que de una exclusión propiamente dicha, de “poner entre paréntesis”, de “suspender” cualquier suposición, afirmación o convicción sobre el tiempo objetivo entendiendo por ello todo supuesto y posición trascendentes acerca de lo existente como si fuera “en sí mismo” y no significado por la conciencia. Lo anterior implica que en dicha suspensión queda comprendida la naturaleza (considerada como existente “en sí”) y también que al poner entre paréntesis este ámbito, han de quedar asimismo suspendidas todas las afirmaciones propias de la ciencia natural, y con ellas todos los medios de determinación empírica que ésta emplea, como pueden ser toda clase de relojes o cronómetros.

Ciertamente, desde un punto de vista objetivo podría decirse que cada experiencia tiene una determinada posición en el tiempo objetivo, pero lo que interesa al fenomenólogo, aclara Husserl, no es tanto esto, sino más bien describir la estructura esencial de las vivencias, de los fenómenos, en este caso, del aparecer el tiempo en la propia experiencia que de él tenemos; y para ello es preciso atenerse a lo fenomenológicamente dado con evidencia, es decir, al dato puro de la *cogitatio*, al “esto-aquí”. El fenomenólogo se abocaría así al examen de *esta* percepción, por ejemplo, “*pero no considerada como nuestra*”, ya que la conexión con el ego empírico humano (y con él el espacio y la relación con el tiempo objetivo) también ha quedado “suspendida” (lo cual, desde luego, no quiere decir que sea negada o suprimida)<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Husserl, Edmund, *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, section “B”: “*Supplementary texts. Setting forth the development of the problem*”, texto n° 19 (data de los años 1904-5), p. 193, y texto n° 51 (perteneciente a los años 1906-7), pp. 347-8. En el segundo volumen de las *Ideas...* se aclara este punto como sigue: “*tan pronto como la conciencia pierde la aprehensión aperceptiva como estado anímico, como estrato en el cuerpo, tan pronto como está puesta como ella misma en la reducción fenomenológica (aunque ésta no sea a la vez eidética), se cancela su inserción empírica en el espacio objetivo. Esto también puede expresarse así: la conciencia en sí, digamos esta cogitatio singular en su nexa, es pensable sin una naturaleza; la apercepción misma de la naturaleza puede ser en sí misma puesta como “¡esto aquí!”; es, sin embargo, pensable que ella, más exactamente, que la posición de la naturaleza que yace en ella, no pueda experimentar en general ninguna acreditación, que no haya en absoluto una naturaleza... entonces tampoco hay un espacio objetivo y la conciencia no es susceptible de ser puesta como existente natural (como estado de un animal), sino que es absolutamente inespacial.*”

*Lo mismo sucede con el tiempo. La conciencia pura es un campo de tiempo propio, un campo de tiempo “fenomenológico”. Éste no debe confundirse con el tiempo “objetivo”, el que se constituye conscientemente con la naturaleza”* (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Traducción de Antonio Ziriñón Q., Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1997, p. 223-4).

El tiempo que se pone de manifiesto tras operar la reducción no puede entenderse, por lo tanto, como un mero “momento” o fragmento del tiempo cósmico, ni es un tiempo que pueda ser determinado objetivamente, ni por ello mismo sujetarse a medición alguna. Pues así como carece de sentido preguntar por la localización del propio campo visual (“desde” el cual podemos presenciar las cosas espaciales), como si estuviera él mismo situado en el espacio, así también sucede para el caso del tiempo. Lo que tenemos que tomar en consideración aquí es, entonces, por cuanto nos es fenomenológicamente dada (y dada, además, adecuadamente), la aprehensión del tiempo (mejor dicho, *la aprehensión que constituye al tiempo objetivo*)<sup>15</sup>. Ahora bien, no sobra precisar en este punto que lo que nos es dado adecuadamente no es el tiempo de la experiencia empírica, sino aquello gracias a lo cual éste aparece o se manifiesta, es decir, el tiempo inmanente en el flujo de la conciencia, el tiempo “interno” o fenomenológico que se descubre como inherente a toda vivencia en cuanto universal peculiaridad suya pero también como la forma que unifica la corriente de todas ellas.

El tiempo inmanente nos es dado, de tal suerte, como una multiplicidad de *modos de aparecer* (“como ahora”, “como recientemente pasado” o “más lejano en el pasado”, “como inminente”, etc.) de aquello que, precisamente al durar, se mantiene como lo mismo, ya sea que se mantenga constante o que vaya cambiando a través de su transcurso temporal. De manera que estos, por así decirlo, “signos temporales”, fenomenológicamente son lo que puede ser visto y es actualmente dado; y como tales son susceptibles del más riguroso examen en la reflexión que en un momento dado los toma por objeto<sup>17</sup>. En cambio, en el tiempo objetivo no hay en rigor un “ahora”, como en sentido estricto tampoco hay pasado ni futuro. Para que haya verdaderamente un “ahora”, éste tiene que ser vivido por una conciencia que “desde” él pueda dar sentido al tiempo al anudar a cada instante la conservación de lo ya transcurrido con la anticipación de lo por venir (con lo cual se abren los horizontes respectivos

---

<sup>15</sup> Así: “fenomenológicamente dados están... los momentos de la vivencia que de manera especial fundan la aprehensión del tiempo como tal, o sea los contenidos de aprehensión que acaso sean específicamente temporales (eso que el innatismo moderado llama lo originariamente temporal). Pero nada de esto es tiempo objetivo”, Husserl, E., “Lectures on the phenomenology of the consciousness of internal time”, *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, section “A”, parágrafo 1, p. 6. La traducción al español de esta sección “A” del vol. X de *Husserliana* que utilizo en este trabajo se debe a Agustín Serrano de Haro, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, ed. Trotta, Madrid, 2002, p. 27 (en adelante, *Lecciones...* de 1905). También existe una traducción de Otto E. Langfelder en la editorial Nova, Buenos Aires, 1959.

<sup>17</sup> *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, texto n° 19 (data de 1904-5), p. 195.

del pasado y el futuro). Aparece aquí el “campo temporal originario” “desde” el cual la conciencia presencia al mundo y del que, como ya vimos, no puede decirse que esté “en” el tiempo objetivo.

Pero ¿no queda aquí asumido un tiempo objetivo o, mejor dicho, la familiaridad que tenemos con él, sin la cual tal vez no pudiéramos comprender lo que significa, por ejemplo, que nuestras propias vivencias se sucedan y transcurran? A esta objeción (retomada vigorosamente por Paul Ricoeur en el vol. III de *Tiempo y narración*), responde Husserl por adelantado de la siguiente manera: “¿hasta qué punto hemos presupuesto aquí un flujo de tiempo objetivo? Precisamente en el sentido en el que hemos supuesto una cosa física en el análisis de la cosa física, o algo percibido en el análisis de la percepción”<sup>18</sup>. Pero esto no significa que haya quedado asumida subrepticamente la verdad de un mundo temporal, ni tampoco la existencia real de ninguna cosa física y su duración. Aunque, ciertamente, “*aceptamos la duración que aparece tal y como aparece, la realidad física que aparece tal como aparece, etc. (...) No hemos explorado las condiciones de posibilidad de un mundo temporal actualmente existente, por el contrario, lo que hemos explorado son las condiciones de posibilidad de un mundo temporal como tal, de la duración de una cosa física como tal, etc.*”<sup>19</sup>.

En un texto escrito hacia los años 1909-1911 expresa nuestro autor con toda claridad que tras la reducción fenomenológica —*que comprende en cierto sentido todo lo que ha sido cuidadosamente excluido, también con respecto a la objetividad, toda objetividad, aun el todo de la naturaleza*—, toda objetividad (ya reducida) aparece como intencional, lo mismo que toda clase de conocimiento esencialmente relacionado con ella<sup>21</sup>. Por esto debe tenerse mucho cuidado con la interpretación que toma la “exclusión del tiempo objetivo” en un sentido literal, como si se tratara meramenté de oponer un tipo de tiempo a otro, a saber, el “tiempo objetivo” o mundano (entendido como externo, “afuera” de la conciencia, una pura sucesión sin presente) y al tiempo interno o subjetivo (cuyo corazón, en cambio, es el presente vivo)<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> *Ibid.*, texto n° 47 (corresponde a los años 1906-7), p. 326. La traducción al español es mía.

<sup>19</sup> *Ibid.* Cfr. párrafo 1 de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, p. 26.

<sup>21</sup> Se trata del texto n° 51 (que data de 1906-7), *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, sección “B”, pp. 347-48.

<sup>22</sup> Paul Ricoeur parece deslizarse, en efecto, hacia esta cuestionable interpretación de la “Introducción” y los primeros párrafos de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia del tiempo interno* para, a partir de ella, orientar su crítica a este texto en la dirección de una serie de supuestos “préstamos” (según él tan inevitables como inválidos) tomados del tiempo objetivo o mundano “desconectado”, a fin de brindar apoyo a la descripción

Pues de proceder así puede perderse de vista la esencial intencionalidad de la conciencia y, con ella, lo que en términos husserlianos significa la “trascendencia en la inmanencia”. Ahora bien, es precisamente debido a esta misma intencionalidad que podemos comprender fenomenológicamente al tiempo objetivo, mundano, en su constitución a partir de la conciencia temporal, y comprenderlo siempre como un correlato (noemático) de ella (aunque es cierto que “desde” el tiempo inmanente se pone de manifiesto el tiempo objetivo como un tiempo que no se identifica sin más ni más con aquél sino que, a lo sumo, “coincide” con él).

Por lo demás el mismo Husserl advierte en las *Lecciones...* lo siguiente: “*dado que la temporalidad objetiva se constituye en cada caso fenomenológicamente, y dado que sólo mediante constitución ella se ofrece ante nosotros apareciendo como objetividad o como momento de una objetividad, un análisis fenomenológico del tiempo no puede aclarar la constitución del tiempo sin considerar la constitución de los objetos temporales*”<sup>24</sup>. La percepción de este tipo de objetos que conllevan en sí mismos la extensión temporal (una melodía, el sonido de un timbre, del tic-tac del reloj o el tañer de una campana, por ejemplo) forma, entonces, el hilo conductor con el cual por lo menos da inicio la tarea de esclarecer qué pueda ser el tiempo desde la experiencia (evidente) que de él tenemos.

Por consiguiente, el estudio que Husserl emprende sobre el tiempo inmanente habrá de seguir una doble vertiente: por un lado, la que considera cómo es que una cosa nos puede aparecer precisamente en tanto que temporal; por otro, aquella que pone de manifiesto la estructura interna del acto de conciencia en la que tal emergencia del sentido del tiempo (objetivo) se ofrece. Pueden distinguirse entonces dos órdenes regionales del tiempo: el tiempo de lo percibido y el tiempo de la percepción. Pero en todo caso lo importante es que Husserl toma aquí como objeto expreso de análisis la peculiaridad de las propias vivencias que duran y en las cuales se constituyen, al unísono, las mismas vivencias *en tanto unidades*

---

y análisis del tiempo inmanente. De ahí que, según el filósofo francés, Husserl hubo de admitir desde el comienzo de su investigación, “(al menos) cierta homonimia entre el “curso de la conciencia” y el “curso objetivo del mundo” —o también entre el ‘uno después del otro’ del tiempo inmanente y la sucesión del tiempo objetivo— o entre el continuum de uno y el del otro”. Con lo cual la “exclusión del tiempo objetivo” exigida desde el principio, se revela verdaderamente impracticable. Véase al respecto, de Ricoeur, el vol. III de *Tiempo y narración. El tiempo narrado*, trad. Agustín Neira, Siglo XXI editores, México, 1996, p. 664. Esta crítica de Ricoeur se basa en la supuesta meta de Husserl respecto de elaborar una hilética de la conciencia. Sobre este punto volveré en el siguiente apartado; por ahora sólo advierto sobre el claro anacronismo que entraña el atribuir semejante objetivo a las tempranas *Lecciones...* de 1905.

<sup>24</sup> *Lecciones... de 1905*, segunda sección “Análisis de la conciencia del tiempo”, parágrafo 7, p. 45.

*temporales inmanentes de la corriente de conciencia* y, a través de ellas, cuando es el caso, la referencia a la duración de los objetos del mundo.

De tal modo, y dado que todas nuestras experiencias necesariamente transcurren “en un perpetuo flujo heraclíteo”, ha de ser posible intuir el cómo de dicha fluencia con evidencia, ya que “si cualquier relación temporal se dice existente, entonces debe ser posible como cuestión de principio, intuir la, traerla a legítima presencia”<sup>25</sup>. De cualquier acto de percepción (ya se trate de una percepción externa o interna) decimos, por ejemplo, que es ahora; y que es como algo que continuamente se extiende de ahora a un siempre nuevo ahora, es decir, que dura. Y dura mientras cambia al mismo tiempo, de un modo u otro, por lo que toca a sus componentes reales; y en este proceso se dirige hacia un objeto (que como tal es significado o intencionado)<sup>26</sup>. La cuestión que se presenta aquí es entonces la siguiente: “¿qué tan lejos se extiende la dación absoluta de algo —un dato inmanente— que, sin embargo, fluye?”. Si la percepción de algo duradero, de una sucesión o de un proceso, necesariamente presupone la duración de esta misma percepción ¿podremos dar cuenta de ambas sosteniendo que la conciencia de una melodía que estoy escuchando ahora —por poner un ejemplo—, se resuelve en una sucesión de intuiciones? ¿cómo se pasaría, en tal caso, de una de estas intuiciones a la siguiente? ¿Puede en verdad sostenerse que la evidencia adecuada sólo se da en una intuición momentánea?

En un texto de los años 1904-5, Husserl caracteriza brevemente la tarea que se propone emprender una fenomenología del tiempo como sigue:

1) Describir la conciencia ingenua y científica del tiempo de acuerdo con su sentido (¿qué es el tiempo para nosotros? ¿cómo presenciamos las relaciones temporales mismas?, etc.). La fenomenología habrá de analizar entonces el significado, la “materia” o el “contenido” de la representación del tiempo, especialmente en lo que respecta a sus tipos esenciales<sup>27</sup>.

2) Para poder dar cuenta de cómo se percibe lo temporal, deberán describirse los contenidos reales dados. De acuerdo con el esquema “contenido aprehensivo-aprehensión” defendido en las *Investigaciones Lógicas*, esto comprende tanto los contenidos sensibles como

<sup>25</sup> *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, parte “B”, texto n° 47, p.327.

<sup>26</sup> *Ibid.*, textos 47, p. 327 y n° 51, p. 350.

<sup>27</sup> *Ibid.*, texto n° 19, p. 194.

las aprehensiones que, de darse el caso, los “animan”. El procedimiento metodológico a seguir sería aquí como en aquella obra,

3) el examen cuidadoso de casos particulares en los cuales nos es dada una “adecuada intuición del tiempo”, y con ella la exhibición de aquello que es *cuasi-temporal* (es decir, de la propia duración —que como tal no está en el tiempo, como tampoco la sucesión misma se sucede, etc.—) y que no es interpretado trascendente u “objetivamente”. Por el contrario, lo *cuasi-temporal* (el *a priori* del tiempo) es interpretado inmanentemente, esto es, tomado simple y llanamente como es y en cuanto forma el contenido de aprehensión que subyace a la “interpretación” que constituye al tiempo objetivo<sup>29</sup>.

Se trata, así, de tematizar los datos inmanentes en cuanto elementos de las vivencias “en” o “desde” las cuales se constituye el sentido de las cosas del mundo, las cuales por ser reales (e individuales), son siempre de índole temporal. Ello habrá de traducirse en un tipo de investigación muy peculiar que, situada desde el inicio en el ámbito de lo pre-empírico, más pronto que tarde acabará por preguntarse cómo se constituyen (temporalmente) las vivencias mismas, que también duran.

### **II.1.1. ¿Acaso el desarrollo de una fenomenología del tiempo requiere de una “doble reducción”?**

En los primeros tiempos del desarrollo de la fenomenología, y en particular en las *Investigaciones Lógicas*, la ambición husserliana respecto de sentar las bases más firmes para que pudiera desarrollarse una nueva “ciencia de las vivencias” (que superara el escollo del psicologismo), emprendió la descripción y análisis de los actos y aquellos componentes suyos a través de los cuales nos dirigimos intencionalmente a los objetos de distinto tipo.

En este contexto debe entenderse el proceder metodológico que emprenden las *Lecciones...* de 1905 y que comienza por la invitación a observar reflexivamente algo realmente inmanente, algo ciertamente individual pero que no es un objeto natural, a fin de que pudiera ofrecerse a dicha observación una especie de hilo conductor que gozara además de una plena evidencia. Se trata, entonces, de retrotraernos a la percepción que podemos efectuar sobre las propias vivencias “desde” donde es posible discernir, con su individualidad

---

<sup>29</sup> Véase al respecto, *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, sección “B”, texto n° 19, p. 194.

irreductible, también su respectiva estructura esencial, universal, en la cual se ha de contar necesariamente el momento de la temporalidad.

Si respecto de la vivencia que nos es dada adecuadamente hacemos abstracción de *lo que* aparece o se presenta en ella, es decir, de aquello que está frente a nosotros en la manera propia de la percepción externa; si con ello también “suspendemos” el contexto empírico de esta misma cosa física que aparece en la vivencia, y, todavía más, omitimos la consideración respecto de todo carácter de aprehensión que remite precisamente a algún objeto trascendente o a alguna cualidad suya, bien podríamos quedarnos con un mero *dato de sensación*, con la pura sensación de un sonido, por ejemplo. En este caso lo que obviamente habremos dejado de lado (sin por ello negarlo) es el hecho —indudablemente más complejo— de que una sucesión de sonidos da lugar a determinadas formas sonoras que se deslizan unas en otras para dar lugar a la unidad de una determinada melodía que escuchamos conforme va transcurriendo. Al proceder de este modo nos habremos quedado con la base ínfima, de ninguna manera suficiente, del acto perceptivo. Esto es, con un mero dato de sensación, un contenido inmanente —de suyo no intencional— (o, como Husserl también lo denomina, un puro “dato de cosa en la esfera inmanente”<sup>30</sup>, un dato, pues, de lo más simple), a fin de iluminar de la mejor manera el proceso de su constitución temporal y, con él, aquel otro que atañe a la propia temporalidad inmanente que inhiere de manera necesaria en *toda* vivencia y es propia también del flujo concienical tomado esta vez como una totalidad, ya que incluso en el caso-límite de que una determinada sensación no funcionara como apoyo para la referencia intencional a alguna cosa o aspecto de alguna cosa del mundo, no por eso dicha sensación dejaría de transcurrir temporalmente, ni se sustraería de poder ser examinada a este respecto.

Pero ¿por qué tiene que ser esta la mejor manera de acceder a las honduras de la conciencia del tiempo? ¿Cuál puede ser la razón que llevó a Husserl alrededor del año 1905 a centrar explícitamente su interés en la consideración de los contenidos de sensación inmanentes a la conciencia y su respectiva duración (el llamado “tiempo sentido”<sup>31</sup>) antes que

<sup>30</sup> Así denomina Husserl al sonido *entendido en su unidad temporal* en *Ibid.*, texto n° 39 (el cual data de aprox. 1906-7), p. 282.

<sup>31</sup> Más precisamente, por “tiempo sentido” entiende Husserl en la “Introducción” de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, “el dato fenomenológico por cuya apercepción empírica se constituye la referencia al tiempo objetivo” (*Lecciones...* parágrafo 1, p. 29). La distinción entre el “tiempo percibido” y el “tiempo sentido” es tal vez propuesta para enfatizar que “Captar, y en particular captar con evidencia, un contenido tal como es vivido, no significa aún captar una objetividad en sentido empírico, una

en las cualidades percibidas en las cosas del mundo merced a su apoyo (y entre las características de estas cosas, su duración propia, su “tiempo objetivo” o su lugar en el “tiempo objetivo”, denominado aquí “tiempo percibido”)? Esta reflexión que se propone iluminar un tiempo meramente “sentido”, ¿nos autoriza a plantear el recurso a una especie de “doble reducción” que no contenta con abstraer del tiempo mundano (u “objetivo”) suspende en una segunda “vuelta de tuerca” al propio tiempo percibido a fin de descender hacia el substrato más profundo de los primigenios “datos temporales sentidos”<sup>32</sup>?

Según explica John B. Brough, es muy probable que Husserl tomara expresamente como objeto de su reflexión (aunque ya vimos que esto no sucede en forma exclusiva), la percepción de un mero contenido de sensación, a fin de evitar toda cuestión sobre la existencia o no existencia del objeto trascendente de la percepción, problemática que podría entorpecer el análisis, sacándolo de la esfera de lo indubitable. Unos cuantos años después (y todavía en la primera década del siglo XX), habiendo clarificado el sentido de la operación de *reducción*, Husserl incluirá explícitamente en su fenomenología de la conciencia del tiempo al objeto temporal trascendente que se presenta (o se presencia) —justo *en cuanto temporal*— en las vivencias intencionales y que, en realidad, nunca dejó de estar presente en su reflexión más temprana sobre el tiempo<sup>33</sup>.

---

*realidad objetiva en el sentido en que se habla de cosas, sucesos o relaciones que son objetivos, de una posición objetiva en el espacio y en el tiempo...*” (*Ibid.*, p.29-30).

<sup>32</sup> Así lo plantea, por ejemplo, Paul Ricoeur en el vol. III de *Tiempo y narración*, p. 667.

<sup>33</sup> Brough, John B., “Translator’s introduction” en Husserl, E., *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, pp. XXXII-XXXIII. Por otra parte, y a la luz de los propios textos de Husserl, en particular de los compilados en la “sección B” del volumen X de *Husserliana*, resulta muy discutible la afirmación aventurada por Paul Ricoeur respecto de que la fenomenología del tiempo que Husserl desarrolla en sus *Lecciones...* de 1905 se encuadra dentro del propósito fundamental de elaborar una “*hilética* de la conciencia”, empresa que implica una verdadera “subversión de la conciencia perceptiva” pero que no puede efectuarse sino al precio de apoyarse sobre “*la misma experiencia que ella subvierte*”. Pues “*para que esta hilética no esté condenada al silencio, debe contar entre los data fenomenológicos ‘las aprehensiones (Auffassungen) del tiempo, las vivencias en que aparece lo temporal en sentido objetivo’*”. Pero, se pregunta Ricoeur, ¿podríamos acaso hablar “*de lo sentido ‘al mismo tiempo’, si desconociéramos totalmente la simultaneidad objetiva, la distancia temporal, la igualdad objetiva entre intervalos de tiempo?*”. Por otro lado, afirma el pensador francés que “*no se ve que pueda elaborarse una hilética por otro camino distinto al de esta reducción de la reducción*” (véanse de Ricoeur, *Op. cit.*, las pp. 664-65 y 667). Me parece que en toda esta argumentación, se pierde de vista el contexto en que aparecen las primeras reflexiones husserlianas sobre el tiempo, y en particular la forma inmadura de la reducción que en ellas se maneja. Por otra parte, también se descuida el hecho de que los análisis husserlianos cuentan sin mayor problema entre los *continua* a los que se refieren, tanto a los que corresponden a las apercepciones o aprehensiones que animan los datos *hiléticos* como a aquellos que corresponderían a estos últimos. Es verdad que la dimensión pre-reflexiva e incluso pre-intencional de la vida de conciencia (es decir, el ámbito de lo *hilético* entendido como su capa más profunda) cobrará una creciente importancia en la fenomenología de Husserl, aunque no se debe perder de vista que este proceso no se

En este sentido ha de tomarse en cuenta que el mismo Husserl advierte (y lo hace desde el primer párrafo de las *Lecciones...*) que “los datos temporales “sentidos” no son meramente sentidos; están también <gravados> con caracteres de aprehensión, y a éstos pertenecen también determinadas exigencias...”, es decir, determinados esquemas de ordenamiento en cuanto caracteres aprióricos gracias a los cuales se constituye, en último término, ese tiempo objetivo único e infinito donde encuentran su “ubicación” todos los acaeceres tanto físicos como anímicos<sup>34</sup>. Por lo tanto no puede afirmarse simple y llanamente que Husserl en algún momento pretendió pasar por alto que el aparecer por excelencia corresponde al “tiempo percibido” (u “objetivo”), y no tanto al “tiempo sentido”, a la melodía entonces, y no al mero “sonido”, ya que Husserl no deja en realidad de considerar a dicho “tiempo sentido” sino como una mera parte o elemento del anterior.

Naturalmente, el término “percepción” admite varias acepciones. Percibir un flujo temporal, una sucesión, es ello mismo un acto o un proceso perceptivo indudablemente presente. Pero en la percepción de una melodía, por ejemplo, podemos distinguir el sonido individual dado justamente ahora y considerarlo como estrictamente “percibido”, mientras que a aquellos otros sonidos que ya han pasado los podemos considerar, también estrictamente, como “no percibidos”, pues cuando suena el segundo sonido de la misma lo oímos precisamente a él, mas no ya al primero, y así sucesivamente. Podría decirse entonces que la percepción es distinta momento a momento, ya que sólo una parte de la melodía en un cierto estadio de su desarrollo es propiamente actual, o bien que un acto de percepción (en sentido amplio) en realidad implica una sucesión de percepciones (en sentido estrecho) que corresponden, de acuerdo al ejemplo anterior, a cada uno de los sonidos individuales que componen a la melodía que estamos escuchando, en el momento en que son presentes.

Sin embargo, también es cierto que consideramos sin la menor dificultad como “percibida” a la melodía entera. El problema aquí es que la melodía (como cualquier objeto temporal) se “extiende” a lo largo de su duración: no nos es dada de golpe, toda entera, en un

---

dará sino en el marco de la fenomenología genética propiamente dicha (que no empieza a desarrollarse como tal sino hasta los años de 1917-18).

<sup>34</sup> Así, “la objetividad se constituye no justamente en los contenidos “primarios” sino en los caracteres de aprehensión, y en las legalidades pertenecientes a la esencia de tales caracteres” (*Lecciones... de 1905*, párrafo 1, p. 30).

<sup>36</sup> Husserl, Edmund, *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1883-1917)*, sección “B”, texto n° 1 (data de aprox. 1893), p. 142.

solo instante puntual, ni se da tampoco únicamente “punto por punto”. Una melodía, en efecto, no es una mera suma de intuiciones “momentáneas” distintas, puesto que cada una de las secuencias o desarrollos de cada una de las notas o sonidos que la componen fluye (o se “traslapa”) en el que le sucede inmediatamente para dar lugar a un todo temporalmente ordenado. De tal modo, la melodía abraza todos los puntos de su duración en una unidad que precisamente dura a través de la sucesión de ellos. A tal objeto temporal unitario habrá de corresponder, naturalmente, un acto a su vez unitario (que se refiere al *mismo* objeto, mientras éste dura, aun si el contenido que “ocupa” cada punto de tiempo varía o cambia —y con él el acto, en determinados aspectos—). Así, conforme transcurre la melodía, ocurre un progresivo hundimiento en el pasado; una parte de lo que ha sido intuido en ella cambia o desaparece, pero no por eso el resultado de su desarrollo precedente, que ha sido seguido con un interés indiviso, se borra, sino que de algún modo es “mantenido en la conciencia”, aunque haya pasado y se haya “ido” en términos de una intuición estricta<sup>36</sup> (pues de no ser así sencillamente ya no habría melodía, sino únicamente sonidos inconexos). Por ello, un acto que aprehende una sucesión temporal que se desarrolla continuamente ha de constituirse a base de “conciencia de ahora” y de un tipo peculiar de conciencia (llamada por Husserl “memoria inmediata” y, a partir de 1909, “retención”) que mantiene en presencia los mismos sonidos que han transcurrido (aunque precisamente en cuanto “recientemente pasados”), de manera que éstos se ligan continuamente con el ahora. De tal modo:

*“si la intención que mienta se dirige a la melodía, al objeto completo, no tenemos más que percepción. Si se dirige, en cambio, al sonido individual por sí solo o a un compás por sí solo, tenemos entonces percepción mientras lo mentado sea percibido, y mera retención tan pronto como haya pasado. En perspectiva objetiva, el compás ya no aparece como “presente”, sino como “pasado”. La melodía toda aparece como presente, sin embargo, mientras ella todavía suena, mientras aún suenan sonidos que pertenecen a ella, mentados en un único nexo de aprehensión [objetiva]. Empezará a ser pasado una vez que el último sonido haya cesado”*<sup>37</sup>.

Recordemos, por otra parte, que para Husserl los objetos temporales trascendentes se constituyen en una multiplicidad de datos y aprehensiones inmanentes, los cuales transcurren también como sucesividad y que la reflexión fenomenológica, en un trabajo de hilado fino,

---

<sup>37</sup> *Lecciones...* de 1905, parágrafo 16, p. 60.

deberá también poner en claro. Por eso, para facilitarse la tarea, a la vez que avanzar paso a paso hacia oscuridades insospechadas, el fenomenólogo apuesta por empezar por la unidad temporal más simple que pueda someterse a escrutinio en la reflexión.

Así, al destacar un mero y simple sonido, encontraremos que éste también se extiende como unidad en el tiempo, “llenando” cada punto de su propia duración. Por lo cual es posible discernir en él, justo como unidad que fluye, una serie de “partes” sucesivas las cuales, al menos desde el punto de vista estrictamente temporal, van cambiando momento a momento. A semejante objeto ha de corresponder un también simple, aunque duradero, acto perceptivo (y habría que ver si a cada una de las “divisiones temporales” que podemos distinguir en el objeto temporal corresponde una parte del acto perceptivo, también fluyente). En vista de lo anterior queda claro que la propuesta de Husserl respecto de retrotraernos a la esfera de los datos que son inmanentes “ingredientemente”, debe situarse en el marco de referencia que toma al acto perceptivo como una especie de, ya muy complejo, *continuum de continua* (dado que la duración que podemos discernir en él posee una extensión temporal perceptible, y en ésta última aparecen una serie de fases y aprehensiones de distinto tipo).

A lo anterior debe añadirse que, en opinión de Husserl, un acto puede considerarse como simple cuando no podemos discernir en él otra diversidad que aquella que emerge de la división temporal, mientras que un acto complejo es aquel en el cual se articulan diversos actos o bien caracteres de acto que se combinan para formar una unidad<sup>38</sup>. Y no debe perderse de vista el hecho de que es muy posible que mientras dura un acto perceptivo puedan ocurrir a la vez otro tipo de actos, por ejemplo, de memoria o imaginación (o de índole reproductiva) que se entretrejeran con él, complicando enormemente su análisis.

La consideración de un mero sonido individual, por otra parte, puede efectuarse desde dos perspectivas distintas pero que se co-pertenecen necesariamente: la primera es aquella que toma al sonido que aparece precisamente como una unidad temporal, esto es, como algo idéntico que se mantiene en cuanto tal a través del flujo de sus fases de tiempo, ya sea que permanezca o cambie constantemente. En este caso a lo que se atiende es al objeto temporal inmanente al que se dirige el acto perceptivo, objeto unitario que puede funcionar como una especie de guía en el desarrollo del análisis constitutivo.

---

<sup>38</sup> Husserl, E., *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, sección “B”, texto n° 5 (data aproximadamente de 1900-1901), p.161.

Por otro lado, la mirada reflexiva puede también seguir el flujo de conciencia mismo “en” el cual este sonido nos es dado (justamente como algo duradero), flujo el cual comprende a su vez una multiplicidad de fases concienenciales que lo constituyen precisamente en cuanto tiempo fenomenológico<sup>39</sup>. En este segundo caso a lo que se atendería propiamente sería al “contenido de tiempo” (o materia temporal) *en su extensión temporal* y no ya a este contenido por sí solo, tal cual es en identidad consigo mismo, como sucede en el primer caso<sup>40</sup>. Pero entonces el análisis habrá arribado a un segundo nivel, de mayor profundidad, que atañe a la difícil problemática que se pregunta *cómo se constituye el flujo temporal propio de las vivencias que constituyen un objeto temporal*.

Por lo anterior se ve ya que el recurso al análisis de un simple dato inmanente no dejará de suscitar, así sea de la manera más embrionaria, la cuestión —sin duda apasionante— sobre el modo de ser propio del sujeto, que se revela precisamente por el análisis de la esfera propia de la inmanencia. Dicho análisis, en efecto, exige el retroceso hasta las capas más elementales y profundas (u originarias) de la vida de conciencia. Pero habrá que esperar hasta las reflexiones sobre el tema de la conciencia del tiempo que se enmarcan ya dentro de la fenomenología genética<sup>41</sup> y no fueron emprendidos por Husserl sino hasta los años de 1917-18, para que este esfuerzo, pre-visto desde 1909 —o incluso un poco antes—, cobre toda su significación.

En uno de estos textos de 1917 (conocidos como los “Manuscritos de Bernau”), el fenomenólogo retoma, por cierto, aunque muy brevemente, la cuestión acerca del tipo peculiar de reducción que ya ha manejado antes (aunque sin designarla con un nombre específico) y que se caracteriza por descubrir el ámbito de la “sensualidad primigenia (u originaria)”, es decir, aquella reducción que no sólo “suspende” el mundo, sino que hace abstracción incluso del polo-yo y de todo lo egológico, para quedarse con el ámbito de lo enteramente pasivo, de lo que es previo incluso a la esfera de las afecciones que pudieran alcanzar al yo, y donde se constituyen los primeros objetos (o, mejor dicho, protoobjetos) temporales inmanentes, a

<sup>39</sup> *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, sección “B”, texto n° 39 (data aproximadamente de 1906-1907), p. 281.

<sup>40</sup> Véase al respecto el “Apéndice XI” de las *Lecciones... de 1905* (que data de 1907).

<sup>41</sup> De una manera muy general se distingue el análisis fenomenológico estático del llamado “genético” (o “evolutivo”) porque el primero de ellos se orienta al estudio de la correlación de una determinada unidad objetiva —entendida como una unidad de sentido— y los modos subjetivos del estar-dirigido-hacia ella. Mientras que el análisis fenomenológico de tipo genético investiga los actos particulares en su devenir y en las conexiones de su devenir dentro de la totalidad concreta del fluir de la conciencia. Pero de esto hablaré con un mayor detenimiento más adelante (particularmente en la segunda sección del presente trabajo).

saber, los datos sensibles en su situación (o transcurso) temporal<sup>42</sup>. De tal modo, más que una “doble reducción”, lo que tendríamos sería un determinado tipo de “reducción” que conduce al descubrimiento del nivel más profundo de la vida del sujeto.

## II.2. Caracterización preliminar del problema. Los primeros planteamientos (1901-1905).

Para poder responder cuestiones como las siguientes: ¿cómo podemos percibir un objeto, una cosa física, en tanto que duradera? ¿cómo podemos tener conciencia de la unidad de un proceso que se desarrolla continuamente?, etc., es preciso remitirnos a la cuidadosa descripción de un caso muy claro: la escucha de una melodía, por ejemplo. En esta situación nos percatamos de que conforme la melodía transcurre, un sonido pasa y es sucedido por otro que ocurre justamente “ahora”. Pero la conciencia del sonido precedente no se borra al escuchar este último, pues aún conservo mi intención dirigida hacia el primer sonido, mientras que el segundo ya está sonando en el presente y es percibido “actualmente”. Y así continúa la melodía, expandiéndose, mientras se hunde en el pasado, conforme su inicio y cada nueva parte que lo sigue van mudando de presentes a recientemente pasadas y alejándose en seguida, a cada instante, más y más en el pasado, mientras que, de manera análoga, se van haciendo presentes aquellos otros sonidos que también podemos reconocer en una serie de anticipaciones intuitivas que anuncian la continuación de la melodía, hasta que ésta llega a su fin.

Pero para que esto suceda, para poder percibir la melodía que como tal articula el sucederse de los sonidos que la componen en una unidad duradera, es preciso que su aprehensión comprenda, además de los sonidos que la componen, las *relaciones temporales* que son vividas con estos mismos sonidos y que los ligan en una determinada secuencia. Hablar de una secuencia ordenada de sonidos que componen este transcurso supone, es importante subrayarlo, que cada momento en el tiempo, al presentarse como actual, guarda su propio “lugar temporal” respecto de otros que, en relación con éste, puede decirse que ya han pasado, sea reciente, sea remotamente. La experiencia que tenemos del tiempo, en efecto, es dual: por un lado, nos aparece como una fuga, una huida o un deslizamiento continuo hacia el pasado (o, en su caso, de lo inminente a lo presente, para inmediatamente devenir pasado), que

<sup>42</sup> Véase al respecto Husserl, E., *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, Herausgegeben von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar, (*Husserliana*, Band XXXIII), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2000, texto n° 14, párrafo 1, p. 275-6.

no se detiene jamás. Pero, por otra parte, si podemos relacionar un evento cualquiera con aquellos otros que lo precedieron como también con los que vinieron después de él, hemos de reconocer que cada uno de estos periodos temporales guarda con los demás una relación fija, que en sí misma no puede ser modificada.

Ciertamente, el primer movimiento que prescribe la operación de reducción (en la forma de una suspensión del “tiempo objetivo” o trascendente) ha sido dado, y, sin embargo, el esfuerzo por mostrar lo preobjetivo (es decir, aquello que constituye toda objetividad individual dada a la conciencia) no puede darse sin sufrir alguna forma de “objetivación”. En este caso dicha “objetivación” del tiempo tiene lugar sobre el trasfondo de su deslizamiento o fuga continua al pasado, y dará lugar a la consideración husserliana sobre el “lugar temporal” que corresponde al brote infatigable de cada nuevo “ahora” y a su conservación inmediata en la conciencia en el proceso mismo por el cual aquél se va hundiendo progresivamente en el pasado.

Tomemos una relación cualquiera de sucesión, digamos aquella que se entabla entre dos contenidos de conciencia: “A” y “B”. La percepción de esta relación, se pregunta Husserl, ¿presupone la percepción de los fundamentos de la percepción, (es decir, de los términos aquí relacionados)? Seguramente, pero esta relación ¿existe entre los dos sonidos, siendo ambos percibidos a la vez? Si los dos términos en una relación de sucesión son percibidos juntos en un solo acto perceptivo, lo que tendríamos sería más bien una relación de simultaneidad, pero no una de sucesión. No queda entonces sino reconocer que la percepción de una sucesión presupone que los términos de la relación que la percepción une no sean, en verdad, ambos “percibidos” en el mismo acto (tomando la percepción en el sentido estricto de intuición de lo que es “ahora”); cada uno de ellos ha de ser intuido como presente en un momento distinto. Pero, por otro lado, la experiencia completa de la percepción de la sucesión ciertamente supone, como en el caso de la percepción de cualquier otra relación, la percepción de los fundamentos de la relación. Mas estos fundamentos de la percepción de una sucesión no son simple y llanamente “A” y “B”, sino más bien *el “A” que fue y el “B” que ahora es*, puesto que la sucesión es una relación temporal<sup>43</sup>. Dicha percepción supone entonces la experiencia de “A” en su relación con la experiencia presente de “B”, que le sucede de manera inmediata.

---

<sup>43</sup> Edmund Husserl, *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*. Sección “B”, texto 20 (data de finales de 1904), p. 196.

De tal modo, la experiencia de una relación temporal debe darnos “simultáneamente” (es decir, en un mismo campo de conciencia) un contenido u objeto (inmanente) “A” que ya ha pasado, y darlo además *justamente en cuanto pasado* (puesto que fue aprehendido como presente en una impresión pasada), y la percepción de “B” que está siendo percibido actualmente y al que aquél (el “A”) ha precedido inmediatamente. Pero ¿cómo podemos ser conscientes de “A”, que estrictamente es ya pasado, mientras estamos percibiendo a “B”? ¿Cuál es la clave para poder comprender cómo se efectúa la percepción de la sucesión que va “de “A” a “B”?”

Husserl explica esta cuestión gracias a determinada modalidad de conciencia que en un primer momento denomina “memoria inmediata” (o “fresca”), y que se caracteriza por “mantener todavía sujeto” o “al alcance de la mano” un contenido de conciencia u objeto recién sucedido, o, más exactamente, la conciencia de que éste acaba de pasar. Dicha memoria se dice inmediata, además, para no confundirla con aquella otra, de índole propiamente *representativa* a la que alude el sentido ordinario del término, y que implicaría la “re-actualización” (re-vivificación) de algo anteriormente percibido. Ahora bien, lo importante aquí es que la conservación o sujeción arriba mencionada que la “memoria fresca” efectúa tiene lugar mientras ocurre una nueva impresión que brinda un nuevo contenido, de manera que a este último se asocia de manera inmediata (“simultánea”) el primero, y así lo que se percibe realmente es la sucesión misma de, digamos, “A-B”.

La percepción de una sucesión implica de tal modo no solamente la creencia de que “B” está presente de manera inmediata, “en carne y hueso” (y no meramente intencionado o significado de manera vacía en el acto perceptivo, sino precisamente allí presentado —o presenciado—), sino que también pone a “A”, que precedió a “B” como *habiendo sido presente* él mismo “en persona”, es decir, efectivamente percibido en su oportunidad, pero no de cualquier modo y en cualquier tiempo. Por el contrario, subraya Husserl, “*he percibido a ‘A’ precisamente antes que a B y mientras aún tenía a A intencionalmente en ‘memoria inmediata’, percibía a B, y luego, en esta conciencia unitaria que une ‘B’ con la memoria primaria de ‘A’, aprehendí la relación temporal entre A y B que se suceden*”<sup>44</sup>.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 197. En principio puede pensarse que esta relación temporal entre A y B también ocurre aunque A y B no “tengan que ver” uno con otro en cuanto a su contenido o su sentido (por ejemplo, si no forman parte de una misma melodía, sino que son dos canciones distintas que se suceden en un concierto). Pero ¿hasta dónde puede llegar aquí la “memoria fresca” o “inmediata” (denominada más tarde *retención*)? Como una primera respuesta

Consideremos, ahora la percepción de una serie entera, por ejemplo, de A-B-C-D... ¿qué sucede aquí? Mientras el contenido (o “materia temporal”) “B” está siendo percibido como “existiendo ahora”, “A” no es ya más percibido, si percepción significa que algo se ofrece a la conciencia precisamente como siendo presente justamente ahora. “A” aparece aquí más bien como *habiendo sido ya percibida*. Pero entonces, la percepción de “A” como una percepción que ha sido, retrocede temporalmente en relación con la percepción actual de “B”. De manera que cuando “C” aparece como presente, “B” retrocede a su vez al pasado (o, mejor dicho, muda de presente a pasada), en tanto que A se va alejando cada vez más del presente. Pero la relación misma entre “A y B” *también aparece* como cayendo al pasado respecto de la relación temporal entre “B y C”, etc. Y así como la percepción de A, que viene primero, se anuda con el mantenimiento de la intención que a dicho objeto se dirige a la vez que tiene lugar la aparición de B, la memoria inmediata sujeta aún la relación de “A seguida de B”, mientras percibimos a C, etc. Por todo lo anterior puede afirmarse que en realidad aquí lo percibido sería no tanto una mera serie de puntos temporales ocupados con x o z contenido, sino *el movimiento mismo* que, partiendo de “A seguido por B” alcanza enseguida aquel otro que va de “A a C pasando por B” para extenderse inmediatamente a la percepción de “la sucesión que va de “A a D pasando por B y luego por C” , mientras aparece en escena “E”, etc., aunque Husserl advierte que dicho proceso no se continúa al infinito. La esfera de la temporalidad intuitiva tiene ciertamente sus límites, tal como ocurre con el acto de percepción —considerado él mismo como una unidad temporal inmanente—<sup>45</sup>.

---

habría que considerar que el campo temporal originario (la presencia viva de conciencia; en este caso, la que opera el acto perceptivo mientras y en tanto aún ocurre) *tiene límites*, no se extiende indefinidamente. Hacia 1918 Husserl introdujo una distinción que ayuda a esclarecer esta cuestión, y es la que atañe, por un lado, al proceso de modificación retencional “viva” (esto es, que forma parte de un proceso perceptivo vivo o animado por un punto de estricta actualidad) y, por otro, a las retenciones concretas *vacias*, las cuales dan cuenta del paulatino e incesante retroceso hacia el pasado, pero ya sin presentar el pasado inmediato en el ahora actual como “acabado de pasar”. Este último tipo de retención colabora en el proceso (siempre puramente pasivo) de alejarse los objetos temporales ya constituidos de manera originaria cada vez más y más en el pasado, hasta el punto en el que dicha lejanía temporal termina por borrar todas las diferencias fenomenales, todas las diferencias de la sucesión y las diferencias de contenidos, hasta dejar “desaparecer” los objetos temporales en un vacío indiferenciado (es decir, hasta que éstos caen en una especie de “inadvertibilidad” o en lo “inconsciente”). Y sin embargo, dichas diferencias están contenidas, aunque de manera implícita, en el trasfondo oscuro del pasado, desde donde pueden llegar a reactualizarse en un recuerdo reproductivo. Pero de todo esto deberé hablar con detalle en la segunda sección del trabajo.

<sup>45</sup> “*El campo originario de tiempo es patentemente limitado, igual que ocurre en la percepción. A grandes trazos sí cabría incluso aventurar la afirmación de que el campo de tiempo tiene siempre la misma extensión. Es como si él se desplazara sobre el movimiento percibido (y frescamente recordado) y sobre su tiempo objetivo, de modo semejante a como el campo visual lo hace sobre el espacio objetivo*” (*Lecciones... de 1905*, parágrafo 11, p. 53). También: “*la continua variación de la retención llega hasta un límite esencial. Esto quiere decir que con esa*

A la esencia de la percepción pertenece necesariamente el privilegio de poseer un “ahora” vivo, por ello la unidad que pertenece al acto total de percepción de una sucesión, una serie de relaciones temporales o un objeto duradero, comprende todo lo que es nuevo en el modo de la percepción del ahora. Pero también, como ya quedó mencionado, encontramos en el acto perceptivo mismo, y de manera necesaria, una memoria inmediata que forma parte suya y que, conforme se va renovando el ahora (mientras dura dicho acto perceptivo), le asocia constantemente una verdadera gradación de fases conciencales que conservan lo transcurrido inmediatamente antes de que cada nuevo ahora tenga lugar. La “representación” que posee cada una de estas fases de conciencia tiene, así, el carácter de una intuición de lo que ha sido o, mejor dicho, de una intuición de que el evento en cuestión acaba de pasar; de manera que en cada una de ellas se guarda *la experiencia del ser pasado del objeto* (que como un todo es aún presente)<sup>46</sup>. Y es así como podemos tener conciencia de un objeto que fluye temporalmente, que se va hundiendo progresivamente en el pasado, dado que, a cada momento, lo que es percibido justamente ahora, junto con lo que es dado en la continuidad de la memoria fresca, conforma una unidad de experiencia “presente”. Por otra parte y simétricamente, el acto perceptivo comprende también (en otra serie) aquello que se anuncia ya como inminente, como “llegando a ser presente justo en este momento” para desplazar al “ahora” actual (o, mejor dicho, al contenido que corresponde a dicha intuición actual así como también a su respectivo “lugar temporal”) hacia el pasado.

Mencioné arriba que hablar de la percepción recientemente pasada de algún contenido (u objeto) implica, de acuerdo con los análisis husserlianos, reconocer a cada una de tales percepciones una determinada posición temporal (y esto vale fenomenológicamente tanto para lo que se ofrece a la conciencia como para la intención que a éllo se dirige), posición la cual se define siempre en relación con el ahora actual que proporciona así, en cada caso, el punto de

---

*variación intencional corre parejas también una gradación en los modos en que se destacan las formaciones; dicha gradación tiene justamente su límite cuando lo que antes se destacaba se hunde en el trasfondo general: en el llamado ‘inconsciente’, que no es pues una nada fenomenológica ni mucho menos, sino un modo limitante de la conciencia”* (Lógica formal y lógica trascendental, Anexo II, parágrafo 2, subinciso “c”, p. 329).

<sup>46</sup> Husserl, E., *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1918)*, sección “B”, texto n° 7, p. 163. Esto se refiere a que el objeto (en la unidad e identidad consigo mismo que le es propia), cuando ha dejado de ser impresionalmente presente, es *representado* en la “memoria fresca”, mientras que su carácter temporal (como pasado) es, en cambio, *vivenciado* actualmente. Sin embargo, en este mismo texto se exploran ya algunas de las dificultades que conlleva el considerar en tanto mera representación lo que más tarde Husserl definirá como la constitución originaria del pasado en este tipo original de conciencia que no puede decirse “representativa”, sino más bien “presentativa” (tal como lo es el acto perceptivo).

referencia con respecto al cual son juzgadas las relaciones temporales. Podemos experimentar estas últimas, por consecuencia, gracias a una continua modificación de la conciencia perceptiva que ocurre conforme lo percibido se va hundiendo en el pasado o también —según plantean las primeras formulaciones del filósofo—, *gracias a una serie de contenidos modificados que son aprehendidos bajo el modo del pasado*<sup>47</sup>. Esta modificación se debe, entonces, a la localización temporal de un contenido objetivo que va cambiando conforme éste se aleja del “ahora”. Lo cual significa que la “orientación temporal” de un objeto, es decir, su relación respecto del presente vivo (pero no el objeto mismo, que como unidad idéntica “guarda” su propio tiempo, es decir, se mantiene como *él mismo* mientras transcurre temporalmente) cambia al alejarse cada vez más en el pasado, dado que el tiempo es un fluir incesante y aprehendemos al objeto sólo desde este flujo (y ello en más de una acepción: primero, por cuanto el objeto en cuanto individual ha de estar temporalmente determinado, pero también porque la propia conciencia fluye temporalmente).

Empero, en el desarrollo mismo de las consideraciones anteriormente esbozadas<sup>48</sup>, Husserl tuvo que plantearse toda una serie de dificultades que le darían ocasión de reflexionar repetidamente, y con una creciente profundidad, en el tema de la conciencia del tiempo (algunas de ellas serán retomadas incluso en los llamados “Manuscritos de Bernau” de 1917-18). Como ejemplo de tales dificultades primerizas mencionaré en seguida algunas de las que considero más significativas.

Como ya vimos, si la percepción del tornarse pasado de un objeto que se va presentando a la conciencia precisamente conforme transcurre, es en verdad adecuada (como se espera justamente de aquella que toma por objeto un dato inmanente), entonces el ser pasado de un contenido objetivo, que se toma aquí simplemente tal y como se muestra, ha de darse sin duda alguna en una aprehensión actual. En efecto, en un primer momento al menos, parece de lo más obvio afirmar que cuando un contenido pasa, la percepción de tal contenido es seguida inmediatamente por la memoria del mismo, dado que el contenido recordado ostenta una determinación temporal que difiere (así sea mínimamente) del estricto ahora actual. Por consiguiente, un no-ahora (o mejor dicho, una serie de ellos) sería en este caso

<sup>47</sup> Véase al respecto el texto n° 2 (que data de aprox 1900-1901), en *Ibid*, p. 156.

<sup>48</sup> Los planteamientos husserlianos aquí mencionados se encuentran expuestos básicamente (aunque no exclusivamente, por supuesto) en *Ibid*, textos n° 20 y 21, los cuales datan de los años 1904-5.

representado en el ahora. “Pues así como el ahora actual pertenece a la percepción, el no-ahora pertenece a la re-presentación”<sup>49</sup>.

Sin embargo ¿es la representación del no-ahora en el ahora actual una imagen memorativa de aquél? ¿Acaso las fases momentáneas de la percepción que se refieren a las fases pasadas de un objeto que fluye temporalmente tienen el carácter de la *imaginación*, tal como lo plantea la “síntesis de reproducción” kantiana? La respuesta a esta pregunta, señala Husserl, no puede ser sino negativa, pues de otro modo tendría que sostenerse que un contenido que representa algo ya sucedido, digamos en la imagen propia de una memoria que fuera absolutamente fiel, habría de ser presente y al mismo tiempo funcionar en la “memoria fresca” como el representante del contenido pasado que es exactamente equivalente a él. Pero ¿cómo podría el mismo contenido que ahora existe, pasar y simultáneamente persistir como el representante de sí mismo? La “memoria primaria” no es, pues, un caso de la “conciencia de imagen”, no nos hace experimentar una vez más “en imagen” algo que ya ha sucedido. La memoria primaria es más bien un acto originario que constituye el ser pasado de un “A” en el tiempo primariamente originario, tal como la percepción (el contexto en el que ocurre la “memoria fresca” o inmediata) constituye el tiempo presente<sup>50</sup>. Se trata de distinguir entonces, la memoria primaria de la memoria secundaria, y no tanto la memoria primaria de la conciencia de imagen ¿Se podrá entonces seguir hablando sin mayores matices sobre una representación del no-ahora en el ahora que se da en la “memoria inmediata”? ¿Cómo dar satisfactoriamente el paso que va de la consideración de dicha “representación” (que aparentemente comparten tanto la memoria primaria como la memoria secundaria o de índole reproductiva) a la propuesta de una verdadera “presentación” del pasado en el propio seno del presente perceptivo?

Por otra parte, si la impresión sensible corresponde estrictamente a la aprehensión del ahora, ¿corresponderá a la aprehensión inmediata del pasado que le sigue también inmediatamente la mutación de dicha impresión en un fantasma? Pero, de ser así, ¿cómo se distinguiría la “memoria fresca” de la memoria en el sentido usual del término (es decir, de la memoria reproductiva)? Si, en cambio, se admitiera que, efectivamente, no puede hablarse de “fantasmas” en la aprehensión propia de la memoria inmediata, ya que ésta sigue siendo

<sup>49</sup> *Ibid.*, texto n° 9 (data de aprox. 1900-1901), p. 169.

<sup>50</sup> *Ibid.*, texto n° 11 (data de 1900-1901), p. 171. Véase también el texto n° 7.

considerada como conciencia directa del pasado por cuanto la intención originalmente dirigida a él todavía continúa<sup>51</sup>, entonces, ¿cómo se aplica la distinción entre “contenido primario” y aprehensión para el caso de la percepción de algo que ya no puede decirse estrictamente presente? Cuando la conciencia perceptiva se modifica como conciencia de lo que “acaba de pasar” (en la “memoria fresca”) ¿hay alguna otra distinción que convenga hacer en el caso de los contenidos sensibles?<sup>52</sup>.

Si para explicar la conciencia de un objeto duradero o de un proceso se asume un cambio de contenido en la memoria primaria, o si se afirma, más concretamente, como hace Husserl en uno de los primeros textos que abordan la cuestión<sup>53</sup>, que experimentamos las relaciones temporales que se dan en una sucesión gracias a que una serie de contenidos modificados que se originan, por ejemplo, en los sonidos ya transcurridos de una melodía, son aprehendidos precisamente en el modo del pasado, falta todavía aclarar cómo puede darse la conciencia de la duración de un objeto o proceso unitario a través de una serie de aprehensiones diversas. ¿Podría hablarse aquí de una especie de “asociación originaria” de los contenidos de la materia temporal que permitiera ligar éstos conforme se despliega la percepción de un objeto duradero o de una sucesión? ¿Cómo se daría esta asociación de contenidos a la conciencia que dirige a ella su mirada reflexiva? Para avanzar en la clarificación de estas cuestiones, Husserl se apoya en la crítica a las posturas de algunos teóricos de su tiempo, en particular de las tesis defendidas por su maestro, Franz Brentano, así como también de aquellas que fueron suscritas respectivamente por W. Stern y por Meinong.

### II.3. Puntos centrales en la discusión con las posturas de Brentano y de Meinong.

Uno de los aportes más interesantes de Franz Brentano a la fenomenología del tiempo parte de una constatación fundamental a la que ya he aludido arriba. Se trata del reconocimiento de que cuando percibimos algo ocurre que lo percibido se mantiene presente,

<sup>51</sup> “El sonido que acabo de escuchar es ya pasado, pero aún estoy dirigido hacia él, el sonido no está todavía fuera de mi acto (de mi intención): aún lo tengo firmemente en la conciencia que pertenece a la “memoria inmediata”. Pero esto no es un fantasma, y uno no debería suponer que lo es”. Encontramos representaciones de la fantasía y fantasmas sólo en la re-producción, entendida como recuerdo (secundario), pero no como la continuación de la intuición que perteneció a la percepción tomada en sentido estricto y que continúa durando mientras las impresiones sensibles no son ya experimentadas (o al menos no son ya experimentadas de la misma manera, es decir, como actualmente presentes), texto n° 10 (que data de 1900-1901), *Ibid.*, pp. 169-170.

<sup>52</sup> Estas cuestiones se las plantea Husserl en varios textos, por ejemplo, en *Ibid.*, texto n° 27 (que data de 1904-5).

<sup>53</sup> *Ibid.*, texto n° 2, p. 156. La cuestión vuelve a plantearse, aunque más críticamente, en el texto n° 7.

así sea por un breve instante, aunque no sin sufrir alguna modificación (en el sentido de que lo así mantenido en la conciencia nos aparece como algo más o menos recientemente pasado). Gracias a esto puede ligarse lo pasado con lo propiamente actual para que pueda darse la conciencia de algo duradero.

Si alcanzamos a representarnos una sucesión es, pues, gracias a que la sensación (por ejemplo de un sonido) que acabamos de experimentar se modifica de un modo peculiar y además se modifica sin cesar de momento a momento, con lo cual el contenido aparece desplazado cada vez más hacia el pasado. La cuestión sobre cómo podemos ser conscientes del continuo “caer en el pasado” de algo que transcurre, es resuelta entonces por este pensador al considerar dicho desplazamiento precisamente como un continuo cambio de contenido. Ahora bien, este último consiste en que, por virtud de una ley invariable que Brentano denomina “asociación originaria”, una serie de nuevas representaciones (producidas por la imaginación) se adhieren continuamente a la representación perceptiva —que por definición es intuición de lo actual—<sup>54</sup>. Cada una estas nuevas representaciones reproduce exactamente el contenido de las precedentes sólo que añadiéndole de continuo el carácter o momento del “pasado”. De acuerdo con esta teoría, no existe propiamente hablando percepción de la sucesión ni de la alteración de algo que dura, ya que es sólo gracias a la imaginación como facultad sintética que se hace posible la representación de la sucesión, mientras que la conciencia del pasado se explica al sobrevenir una cierta “característica temporal” a un nuevo contenido que se añade a lo dado en la percepción<sup>55</sup>. Pero ¿es esto válido? Pues lo pasado es lo que ya no existe. El contenido experimentado sin embargo existe y, según Brentano, existe provisto meramente de un nuevo “momento”. Pero si “A” es (como se ha supuesto) un contenido inmanente, realmente experimentado, entonces “A” existe junto con la determinación temporal “pasado”. Pero “A” en este caso existiría a la vez ahora y, en cuanto supuestamente pasado, tendría que ser también “no existente ahora”. Y en esta especie de coexistencia del “pasado” con el presente, advierte Husserl, ¿no se destruiría este “momento pasado” precisamente como pasado? ¿Es acaso posible que algo real devenga irreal por la mera adición de una determinación temporal a algo que es *reproducido* y a lo cual modifica

---

<sup>54</sup> Las ideas de Brentano que Husserl discute aquí fueron expuestas por su maestro en un curso que desgraciadamente nunca fue publicado y del que también dan cuenta Marty y Stumpf en sus respectivas obras (véase al respecto la “Introducción” de las Lecciones... de 1905, p. 25).

<sup>55</sup> *Ibid.*, texto 14, (data aproximadamente de 1900-1901), p. 176. Cfr. Parágrafo 3 de las *Lecciones...* de 1905.

tomándolo en “pasado”? ¿Puede así explicarse satisfactoriamente la conciencia de que algo ha pasado?

Por otra parte, ¿no se ha de reconocer una diferencia esencial entre el imaginar un objeto temporal y la conciencia de que algo ha pasado, real y efectivamente, en el curso de nuestro percibir un objeto temporal aún presente?

Por todo ello queda claro que la diferencia entre experimentar un “A” que ahora existe y un “A” que *existió* no puede radicar en meros momentos de contenido que se añaden a “A”. Pero entonces, ¿en dónde radica esta diferencia? Por esta época (1900-1901), Husserl se inclina a ubicarla en el modo de aprehensión o de apercepción<sup>56</sup>. Lo cual implica reconocer una forma de conciencia en la que el objeto pasado es dado él mismo como pasado (se trata de la “memoria fresca” que todavía forma parte del acto perceptivo por lo cual puede decirse también intuitiva). El mismo contenido sensible sería entonces aprehendido justamente *como pasado* en relación con lo que es presente en una percepción. El objeto aparece así como exactamente el mismo, aunque modificado conforme va pasando, pero esta modificación no toca el contenido sensible y, por lo tanto, no toca aquello que constituye al objeto en lo concerniente a su materia (o “contenido”).

¿Cómo se constituye entonces un objeto temporal de modo que sea posible “regresar a él” (reactualizarlo) bajo la modalidad del recuerdo? Es pertinente recordar aquí que para la fenomenología de Husserl la experiencia de las cosas del mundo se da originariamente en la percepción y en sus modificaciones “re-presentativas”, tales como el recuerdo, la imaginación o la expectativa. Pues bien, en esta diversidad de actos, la percepción tiene el papel rector, ya que nos da el objeto “en persona”, de manera inmediata. Las demás formas concienenciales son variaciones, modificaciones (o complejizaciones) que suponen, de un modo u otro, esta forma originaria de darse el objeto. De acuerdo con ello, si el pasado y el futuro han de dárse nos originariamente, sólo pueden pertenecer al fenómeno perceptivo. De manera que la aprehensión del ahora y aquella que nos da el pasado (el no-ahora) como tal se presentan a la reflexión como inseparables (dígase lo mismo de lo inminente). Así, un acto que pretende dar un objeto temporal en sí mismo encierra necesariamente ‘aprehensiones como ahora’, ‘aprehensiones como pasado’ etc., y esto en el modo de originariamente constituyentes.

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, texto n° 14, p. 176. Véase también el texto n° 15 (como el anterior, data de 1900-1901), p. 179.

Por otra parte, percibir un objeto que dura implica justamente tener conciencia de la unidad de tal objeto o, en su caso, de aquélla que es propia de un proceso que se desarrolla sucesivamente. Aquí cabe preguntarse si la conciencia de una sucesión de representaciones precisamente como una unidad se alcanza en un acto único e indivisible, en el cual se pudieran cotejar tales representaciones, que entonces quedarían consideradas como si fueran objetos enteramente simultáneos, de modo tal que la puesta en relación de tales elementos “fuera el resultado de un saber que las reúne sin tiempo”, como propusieron en su día Herbart y después Lotze. El supuesto de esta manera de pensar, señala Husserl, es que toma como algo necesario y evidente de suyo que la intuición de un lapso de tiempo ha de tener lugar en un ahora, entendido como un punto de tiempo o un instante indivisible. Contra este “dogma de la momentaneidad de un todo en la conciencia” reaccionó William Stern, quien sostuvo que, por el contrario, la aprehensión de una sucesión tiene lugar más bien sobre la base de un contenido de conciencia extendido en el tiempo. De manera que una sucesión de múltiples sonidos puede irse articulando como una unidad al caer dentro de un mismo acto global, aunque ciertamente la forma de la aprehensión total no se completa en él sino hasta ocurrir el último sonido<sup>57</sup>. En esta misma línea de pensamiento, Meinong sostuvo que la percepción debía ser un acto que comprende, más allá del ahora estricto, el objeto temporal entero, pero dado que el objeto extendido temporalmente se completa efectivamente para la percepción en el punto final de esta última, concluyó que la percepción propiamente dicha debía ocurrir estrictamente en ese punto (aunque abrazando desde aquí al objeto temporal como un todo)<sup>58</sup>.

La cuestión de fondo que con ello se plantea es, de acuerdo a Husserl, la siguiente: ¿es la percepción, la intuición, del cambio necesariamente un cambio, la representación de un proceso ella misma un proceso? o ¿puede algo cambiante ser intuitivo en una experiencia que no cambia y se mantiene en reposo? ¿podemos representar una “extensión” temporal, en suma, en un solo punto temporal? “¿debe una sucesión de contenido corresponder a la sucesión que pertenece al objeto?”<sup>59</sup>.

Lo que aquí ha de tomarse en cuenta es, ante todo, el carácter del cambio que pertenece a la propia representación, desde que el “contenido” en ella es entendido como algo

<sup>57</sup> *Lecciones... de 1905*, parágrafo 7, p. 43

<sup>58</sup> Husserl, E., *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, sección “B”, texto n° 29 (data de 1904-5), p. 233.

<sup>59</sup> La expresión es del mismo Meinong, citado por Husserl en *Ibid.*, p. 230.

verdaderamente inmanente, algo que constituye realmente al acto —por ejemplo de percepción. Pero conviene no perder de vista que el tiempo de la percepción misma puede entenderse en dos formas:

a) Como percepción de las fases continuas de *lo que* se está moviendo. La percepción del movimiento se completa, ciertamente, cuando se alcanza la última fase. Pero, en todo caso, la percepción se “extiende” siempre temporalmente.

b) Si la percepción del movimiento se completa en el punto final de la extensión temporal arriba mencionada y ello ocurre justo como la “conciencia momentánea” en la cual o con la cual el movimiento que va de A a B es completamente intencionado por primera vez, entonces la “percepción del movimiento” tendría que ser estrictamente el punto final del acto perceptivo (en el sentido arriba mencionado). Este “punto final” se entiende claramente como temporalmente no extendido, ya que representa un mero “punto de tiempo”. Sin embargo, lo que en realidad sucede aquí, señala Husserl, es que subrepticamente hemos operado la misma ficción idealizadora que en el caso del punto matemático<sup>60</sup>.

En cualquier evento, en efecto, la conciencia del movimiento completo sólo es posible en la percepción del movimiento en el primer sentido mencionado; la representación (o, mejor dicho, presentación) intuitiva de un movimiento es posible sólo en un acto continuo que dura en el tiempo, que en cada una de sus fases presenta una fase del movimiento, y sin embargo esta percepción es precisamente un todo sucesivo que tiene como objeto el movimiento en su integridad. Pues *la intuición de un cambio tiene lugar necesariamente en un cambio de conciencia*. Por ello, no hay una justificación verdaderamente válida para designar esa “conciencia momentánea” que conforma la fase final de la percepción extendida, como *percepción del movimiento*. La conciencia en la que alcanzo ese último sonido de la melodía no es sino percepción del último sonido o, mejor dicho, percepción de sólo una fase del último sonido, pero no percepción de la melodía<sup>61</sup>. En cambio, la percepción de la parte “extendida” de un movimiento, por pequeña que sea, y finalmente del movimiento entero, es ya percepción de este objeto cambiante (y el objeto es siempre un todo; nunca una mera suma de “ahoras” puntuales). ¿No es, entonces, todo el acto de percepción sucesiva el que debe en verdad ser llamado “percepción del movimiento”?

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 234.

Percibir un objeto extendido temporalmente implica, en suma, el percibir cada punto de su extensión, cada “sección” de la misma. Ello tiene lugar “desde” o en una multiplicidad de datos y aprehensiones inmanentes que a su vez transcurren de forma sucesiva. E incluso si hacemos abstracción de todas las trascendencias, la percepción conserva en todos sus integrantes fenomenológicos su temporalidad fenomenológica, que pertenece a su propia esencia. Puede hablarse entonces de tres tipos de fases, ya que:

1) la intuición, considerada en tanto unidad temporal, tiene ella misma sus fases;  
 2) pero en cada fase en el precedente sentido aparece una cierta formación temporal, a saber, la respectiva fase temporal del objeto percibido.

3) A ello debe añadirse, de acuerdo con el esquema “contenido aprehensivo-aprehensión” vigente en los primeros planteamientos que avanzó la fenomenología del tiempo, la ulterior distinción *para cada fase de la intuición del objeto temporal*, entre las fases que corresponden a los “contenidos representantes” y aquellas otras que conciernen a los caracteres de aprehensión, ambas formando sus respectivos *continua*<sup>62</sup>.

El acto perceptivo considerado en su total extensión temporal aparece, entonces, como un *continuum de continua* (más que como una simple adición de puntos —que como tales no son sino meras abstracciones). De manera que cualquier intuición de algo que exhibe la condición temporal es posible *sólo en cuanto extendida y la intuición de un punto temporal es posible sólo en un nexa*<sup>63</sup>.

Y dado que la percepción y lo que es percibido son fenomenológicamente simultáneos (aunque obviamente no se trata aquí de una simultaneidad objetiva), se sigue que *la percepción de un objeto temporal debe ser a su vez un objeto temporal* y que ambos coinciden (fenomenológicamente) en su extensión temporal, puesto que el ahora de la percepción es idénticamente el mismo que el ahora de lo percibido<sup>64</sup>.

Por otra parte, y dado que cada fase de la percepción hace referencia intencional a una sección extendida del objeto temporal y no meramente a un punto-ahora dado en él, esta

<sup>62</sup> *Ibid.*, texto n° 30 (data de 1904-5), pp. 235-236.

<sup>63</sup> En efecto, afirma Husserl que “*la conciencia de tiempo requiere ella misma de tiempo; la conciencia de la duración, duración; y la conciencia de la sucesión, sucesión*” (*Ibid.*, texto n° 20, p. 198).

<sup>64</sup> *Ibid.*, texto n° 39 (data de aprox. 1906-7), p.284. Más adelante (texto n° 40, p. 298), Husserl aclara lo siguiente: en cada caso de percepción, el aparecer y aquello que aparece siempre se dan fenomenológicamente como simultáneos Pero, aunque dicha “simultaneidad” aparece, en el caso de los objetos trascendentes no existe por lo general “verdaderamente” del todo. Esto queda claro cuando consideramos el ejemplo de contemplar una estrella que dejó de existir “en realidad” hace muchísimo tiempo.

referencia ha de comprender en cierto modo la porción del objeto temporal que ha dejado de ser ahora; y también, de un modo más o menos determinado, la parte que correspondería en su percepción al futuro inmediato<sup>65</sup>. Esto apunta al “campo temporal originario”, verdadera célula generadora de tiempo que puede considerarse como aquello que denominamos ordinariamente el presente y que, en tanto presencia viva de conciencia, conlleva una especie de “estructura (u organización) de extensión temporal” que denota la conjunción y la tensión mutua entre las modalidades de conciencia impresional (la intuición del “ahora” tomado en el sentido más estricto), la “memoria fresca” o inmediata que conserva, así sea muy brevemente, lo que acaba de pasar (sin por ello ponerlo temáticamente ante sí como un objeto) y la conciencia que ofrece la apertura al próximo presente. Estructura tripartita en un presente continuo (o “dilatado”) que se revela entonces como el meollo mismo de la constitución íntima del tiempo.

#### **II.4. El campo temporal originario.**

Toda realidad u objeto individual, no importa si es trascendente o inmanente, se caracteriza por la duración, es decir, se extiende temporalmente mientras existe, ya sea que dure a la manera de algo cambiante o bien como algo que se mantiene en reposo. Éste, el despliegue temporal propio del objeto individual, puede dividirse, como hemos visto, en una continua multiplicidad de fases, de las cuales cada una es una fase de la existencia temporal de ese objeto. Esto implica, por un lado, que aquello que “ocupa” tiempo es diferente temporalmente fase a fase. Pero también que el objeto se mantiene como una unidad idéntica precisamente a través de su duración. Pues el objeto no se reduce a una mera pluralidad de fases o de momentos, aunque a través de ellos se extienda temporalmente, ni tampoco se identifica simplemente con la pura continuidad de estas fases temporales, sino que a cada momento es entera y completamente él mismo. Y aun en el caso de que un objeto cambie continuamente sigue siendo él mismo el que, precisamente en cuanto cambiante, se ofrece a la percepción en su propia identidad. Por lo cual, a pesar de que en semejante proceso ciertamente se da la manifestación de una diferencia (o de una serie de ellas), éstas son de tal índole que no destruyen, antes suponen, la unidad de aquello que se altera. Por consiguiente, la

---

<sup>65</sup> Aunque, de acuerdo con Husserl, esto último no le es esencial. Lo que, en cambio, sí es esencial en todos sentidos es que haya una intención dirigida hacia lo que está por venir, aún cuando no siempre se trata del mismo objeto temporal (*Ibid.*, Texto 33 –el cual data de 1904-1905-, p. 239).

mirada reflexiva puede dirigirse ya sea al objeto mismo que como una unidad se presenta en un acto perceptivo, o bien a la continuidad de fases temporales en la que el objeto en cuestión despliega su carácter de algo duradero (se trataría en este segundo caso de *la unidad del transcurso mismo de la cosa* y no ya de la unidad pura y simple de la cosa)<sup>66</sup>. Aunque también es cierto que aprehendemos el momento de la temporalidad solamente *con* la realidad percibida.

Ahora bien, la percepción del movimiento de, por ejemplo, una melodía es, como ya se ha visto, una unidad distribuida temporalmente que se va desarrollando de manera gradual y continua, a la vez que se mantiene constantemente (mientras dura) como un acto unitario. Este acto posee un punto “ahora” cada vez nuevo en (o “desde”) el cual algo llega a presentarse, justamente como actual (es el caso del sonido de la melodía que escucho en este preciso momento), mientras que a la vez algún otro miembro de la melodía se presenta en tanto recién pasado y otros más lo hacen en cuanto crecientemente distantes del presente (mientras se van hundiendo en el pasado), y tal vez algún otro como próximamente presente (o “futuro”), sin que en todo ello la conciencia de la unidad de la melodía deje de estar presente.

Por su parte, cada sonido que pertenece a la melodía se despliega en su respectiva extensión a su vez perceptible, lo cual permite discernir también en él una serie de “divisiones” o sucesiones (que en sentido lato pueden considerarse “simultáneas”), de tal modo que las partes pertenecientes al “ahora” en el cual escuchamos el sonido que actualmente suena, aun cuando apenas se contrastan, son susceptibles de distinguirse siempre desde las dimensiones del recién pasado y la inminencia<sup>68</sup>.

Pero si siempre cabe distinguir en la fase de percepción que corresponde al más mínimo lapso de un objeto temporal que se despliega actualmente, una dimensión de pasado y otra de inminencia, es, en opinión de Husserl, porque el “ahora” al que ella corresponde no es en realidad nunca un mero “punto temporal”, sino más bien un campo pequeño en el cual pueden distinguirse diferentes modos concienenciales que difieren por su forma (y que serían, por decirlo así, co-actuales, mientras que las respectivas fases del objeto a las que éstos se dirigen intencionalmente son o presentes, o recién pasadas o bien inminentes). De tal modo, conforme el acto avanza, el campo temporal originario que pertenece a la percepción adecuada

<sup>66</sup> *Ibid.*, texto n° 39 (el cual data de aprox. 1906-7), p. 280.

<sup>68</sup> *Ibid.*, texto n° 12 (data de 1900-1901), p. 172.

se “llena” una y otra vez; y el nuevo ahora que emerge torna en pasado el ahora aún viviente del momento anterior y lo hace por virtud de la forma de relación temporal, de la forma que configura este campo (o bien, el presente dilatado del que se ha hablado arriba)<sup>69</sup>.

Por otra parte, Husserl advierte con toda claridad que el “ahora” estrictamente tomado, la actualidad que correspondería a la impresión sensible propiamente dicha (ya no divisible ella misma en partes ya pasadas o aún futuras) “*es tan ‘pequeño’ como un punto matemático*”, por tanto de índole meramente abstracta, de manera que lo indivisible en esta instancia es más bien un límite ideal (tal como lo es el indivisible punto espacial en la más pequeña división que desde una perspectiva puramente abstracta puede operarse en la continuidad de una extensión espacial)<sup>70</sup>. Así, *el “ahora” es en realidad algo relativo, que a la vez se mantiene fijo y se desplaza*. Se mantiene fijo en tanto determinación de un único “lugar temporal”, es decir, como el núcleo de una serie de modificaciones concienenciales que forman sus horizontes inmediatos (de pasado y de futuro); se desplaza, por otra parte, al considerarlo como una especie de “punto temporal” destinado desde su misma aparición a pasar. Se trata, pues, de un límite fluyente al interior del propio “campo temporal originario” que debe entenderse ante todo como campo de presencia. Presente vivo desde donde se “miden” los tiempos por la distancia que guardan con él, pero que a la vez se ve sujeto a un flujo incesante por lo que, al pasar, es a su vez “medido” por el nuevo “ahora” que entretanto ha brotado, porque en todo ello la propia forma o estructura del campo de presencia se mantiene constante.

#### **II.4.1. El objeto temporal en los modos de su aparecer.**

Como posibles direcciones que puede seguir la descripción y que corresponden a dos clases de percepción de lo inmanente, tenemos:

1. En primer término, que es posible orientar la mirada hacia el objeto temporal inmanente en sí mismo, el cual se hunde constantemente en el pasado mientras dura. O también al proceso unitario que forman las fases de la duración de este objeto que ya han

<sup>69</sup> *Ibid.*, texto n° 15 (también data de 1900-1901), p. 181.

<sup>70</sup> *Ibid.*, texto n° 12, p. 172. Y así como el ahora aparece en tanto mero límite de una continuidad de fases de la “memoria inmediata” que conservan la intención dirigida hacia algún contenido de conciencia que ya no es presente, la propia “memoria inmediata” en su conjunto puede ser considerada, a su vez, como un mero límite que necesariamente se modifica continuamente conforme lo conservado en ella se hunde en el pasado. Véase al respecto en *Ibid.*, el texto n° 47 (que data de aprox. 1906-7), p. 325.

pasado y conservan, sin embargo, la identidad de sus “lugares temporales” junto con su identidad individual conforme retroceden gradualmente al pasado.

2. Pero también podemos dirigirnos al modo en que todas las diferencias en el aparecer de este objeto inmanente y su contenido de duración son conscientes o nos son dadas. Esto es, podemos mirar al fenómeno mismo de la dación de, por ejemplo, un sonido, es decir, al “cómo” de su aparecer. En efecto, “*todo ser temporal ‘aparece’ en algún modo decursivo, y en uno en continua mudanza, y ‘el objeto en el modo decursivo’ (‘en el modo como aparece’) es siempre, en esta mudanza, uno distinto, mientras que en efecto decimos que el objeto y cada punto de su tiempo son uno y el mismo*”<sup>71</sup>. De proceder en este segundo sentido, habremos dado un nuevo paso en la reflexión que se mueve de la percepción del sonido inmanente al terreno que se despliega desde la *percepción de esta percepción*, con lo cual, afirma Husserl, “la maravilla de la conciencia del tiempo se descubre”<sup>72</sup>.

El sonido y la duración que éste llena son, pues, conscientes en una continuidad de “modos”. Un punto, una fase de este flujo es “conciencia del sonido incipiente”, y en ella el punto primero de tiempo de la duración del sonido es consciente como ahora. Se trata del “punto fuente” que inaugura el “producirse” (mejor dicho, la constitución) del objeto que dura y que Husserl denomina (desde 1909) “protoimpresión”<sup>73</sup>. Dicho modo de orientación temporal, el “primer e inmodificado tiempo”, es un carácter peculiar conectado con la “materia temporal” (esto es, el objeto con todas sus determinaciones y cualidades, excepto sus determinaciones temporales) de un modo tal que dicho contenido, gracias a este carácter precisamente, *posee tiempo*, asume el carácter temporal al ser justamente “ahora” (aunque — aclara Husserl— no tiene sentido decir que este carácter temporal en sí mismo tiene, a su vez, tiempo; el tiempo mismo no es algo temporal)<sup>74</sup>.

Al escuchar un sonido, éste está dado, es decir, es consciente como siendo presente “mientras que” una cualquiera de sus fases sea consciente como ahora. Pero dado que el ahora

<sup>71</sup> Husserl, E., *Las Lecciones sobre la conciencia del tiempo interno de 1905*, parágrafo 9, p. 49.

<sup>72</sup> *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, sección “B”, texto n° 39, p. 289.

<sup>73</sup> Los términos de “protoimpresión”, “retención” y “protención” que a partir del año de 1909 substituyen los de “percepción de ahora”, “memoria fresca” (primaria o inmediata) y “expectación inmediata” se refieren a los modos conscientes que constituyen respectivamente al “ahora”, al “recién pasado” y a lo inminente, pero al nivel de la última conciencia constituyente, cuya noción por entonces también emerge claramente. Véase al respecto el interesante artículo de John Barnett Brough, “The emergence of an absolute consciousness in Husserl’s early writings on time consciousness” en *Husserl. Expositions and appraisals*. Edited by Frederick A. Elliston and Peter Mc Cormick, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1977, pp. 83-100.

<sup>74</sup> *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, sección “B”, texto n° 26, p. 214.

en sentido estricto es un límite que se desplaza, la percepción de lo que ahora existe es de suyo algo cambiante, aun si lo que es percibido permanece constante. De tal modo, el sonido-ahora dado en persona muda constantemente a algo que ha sido, o, mejor dicho, la conciencia actual de éste muda en conciencia de exactamente el mismo sonido, pero poniéndolo ahora *como recién pasado*, mientras un nuevo sonido-ahora se hace presente para en seguida pasar y con ello dar lugar a una nueva conciencia modificada que, a su vez, lo *retiene*.

Entonces, percibir de manera continua un sonido que es actualmente significa, ciertamente, que éste dura y nos es presente en su duración, pero también que tal sonido continuamente aparece como ahora, en el principal punto del tiempo, mientras que a la vez la conciencia que tuvimos de lo intuido en “ahoras” anteriores se conserva, aunque modificada retencionalmente. La intención que se dirige hacia esta fase del sonido, que ya ha pasado, sigue durando mientras tanto, y sólo así es posible tener conciencia de la duración unitaria de algo. En la conciencia de ahora, se alcanza, pues, *cierta intuición del pasado* en la forma de esta memoria inmediata que es también *adecuada* ya que aprehende “la cosa misma que ha sido” (y la aprehende justamente en cuanto ya-no-presente, en cuanto pasada)<sup>75</sup>. Tenemos entonces un acto que existe ahora pero que percibe adecuadamente, sin opacidades, fisuras ni más alteraciones que la mera pérdida de su carácter impresional, un objeto (o una fase del mismo) que, habiendo sido consciente como actual “apenas hace un instante”, ha pasado sin embargo irremediabilmente.

Pero mencioné arriba que, de acuerdo con los planteamientos de Husserl, la conciencia originaria del tiempo es una conciencia que se modifica continuamente bajo determinados modos temporales (naturalmente, siempre sobre la base del aparecer de algo duradero), lo cual significa que las fases transcurridas de la percepción no son simplemente retenidas, sino que además cambian continuamente. El ahora transcurrido, con la materia temporal que lo “llena”, se presenta a sí mismo en el nuevo ahora actualmente presente *en un cierto escorzo*, y así sucede también con la continuidad entera de las fases del sonido que ya han pasado pero son

---

<sup>75</sup> Cf. *Ibid.*, texto n° 15, p. 180. En este texto temprano (data de 1900-1901), Husserl habla de la percepción de un objeto pasado y su condición como pasado en la forma de una memoria adecuada (la “memoria fresca” o inmediata). Pero aquí el autor todavía maneja el esquema “contenido aprehensivo-aprehensión”, de acuerdo con el cual un mismo contenido sensible considerado como temporalmente “neutro” puede ser aprehendido “como presente”, “como pasado”, “como inminente”, según las circunstancias. Más tarde (de 1908 a 1911), Husserl enfatizará que la conciencia retencional no guarda tanto la serie de “ahoras” que acaban de pasar, sino más bien la conciencia que se tuvo (impresionalmente) de los mismos.

todavía vitalmente intencionadas<sup>76</sup>. Si dirigimos la mirada hacia la percepción del sonido en el ahora actual (con excepción del ahora inicial) encontramos, así, una continuidad de escorzos temporales de la aprehensión del sonido que se terminan en una fase-límite que no escorza ya nada, sino que aprehende absolutamente o “en persona” (*leibhaftig*) la fase del sonido que suena justamente ahora. Y si el punto ahora actualmente presente retrocede al pasado, el nuevo sonido-ahora que lo desplaza es aprehendido absolutamente, mientras que el anterior, que en su oportunidad también fue percibido de esta manera privilegiada, se ve ahora escorzado en el sentido de la retención.

Mas al advenir dicha modificación concienical precisamente ahora, pasa a ser algo en existencia actual, por lo cual es inmediatamente retenida a su vez dado que “*cada ahora actual de la conciencia sufre [...] la ley de la modificación. Muda en retención de la retención y ello de manera incesante*”<sup>77</sup>. Esto implica que la serie de retenciones que se desata a cada instante se encuentra soportada en el fondo por el incesante brote del “ahora” impresional y su respectiva novedad<sup>78</sup>.

La continuidad entera de los escorzos anteriores de (la conciencia de) un “ahora” que ya ha pasado se ve sujeta, así, a cada “momento”, a nuevos escorzamientos retencionales y ello ocurre de un modo tal que el proceso entero puede ser visto como el escorzo de un continuo, pues “*cada retención posterior no es mera modificación continuada que nace de la impresión originaria, sino la modificación continuada de todas las modificaciones incesantes previas del mismo punto inaugural*”<sup>79</sup>. Con lo cual tenemos un complejo de series de retenciones que sufren una continua expansión por medio de nuevos puntos impresionales que

<sup>76</sup> *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, sección “B”, texto n° 39 (data del año de 1907), p. 285-6. En una nota que Husserl escribió al margen y que fue posiblemente redactada hacia 1909, el filósofo señaló que “después de todo, aquí no se trata tanto de presentación sino de retención” (p. 293). Lo retenido no sería, no puede ser, entonces, un contenido objetivo que como tal ya pasó, sino la pura conciencia de este último. De esta evolución del pensamiento husserliano me ocuparé brevemente un poco más adelante.

<sup>77</sup> *Lecciones... del año 1905*, parágrafo 11, p. 51.

<sup>78</sup> Lo mismo sucede con la *protención*, de la cual poco se ocupan las *Lecciones...* de 1905, pues a la esencia de la percepción, junto con la conciencia retencional pertenece también “*el que ella pase de ahora en ahora y el que, previéndolo, vaya al encuentro del nuevo ahora. La conciencia despierta, la vida despierta es un “vivir al encuentro”, vivir el ahora al encuentro del nuevo ahora. Con ello no se piensa sólo ni primariamente en la atención; más bien me parece que una intención originaria corre de ahora en ahora con independencia de la atención (...), enlazándose con las intenciones de la experiencia que, ora indeterminadas, ora más o menos determinadas, provienen del pasado. Estas últimas sí prefiguran, en efecto, las líneas de enlace. Pero la mirada del ahora al nuevo ahora, este tránsito es algo originario, que viene a allanar el camino a las futuras intenciones de la experiencia*” (*Ibid.*, Apéndice III, p. 128). Por esto me parece que no pueden darse simplemente como equivalentes el brote imprevisible de la novedad que trae consigo cada impresión, con la orientación a lo venidero que conlleva el horizonte protencional que se anuda a cada impresión originaria.

<sup>79</sup> *Ibid.*, parágrafo 11, p. 52.

son inmediatamente modificados en esta misma forma. Sin embargo, una “unidad de conciencia” o, mejor dicho, una unidad de aprehensión, empuña no la multiplicidad de estos escorzos retencionales, sino más bien la idéntica y unitaria fase temporal precisamente *a través de* esta continuidad de escorzos (y la duración entera de la fase, como del objeto temporal inmanente mismo, es la unidad continua de estos puntos)<sup>80</sup>.

Pero además, cuando ya ha transcurrido el sonido completamente, puede decirse que “todavía” es consciente en la “retención” “durante un lapso de tiempo”: *“el trecho entero de duración del sonido, o “el” sonido en ésta su distensión se ofrece entonces, por así decirlo, como algo muerto, como algo que no está ya ahí produciéndose en vivo, como una formación que ningún punto de producción del ahora anima, y que, sin embargo, se modifica constantemente y se hunde ‘en el vacío’ ”*<sup>81</sup>.

La continuidad de los modos de darse de un objeto temporal (llamados también por Husserl “fenómenos decursivos” o modos de la orientación temporal) puede ser considerada, así, como un continuo cuyas fases son los continuos de los modos decursivos de los distintos puntos temporales que componen la duración del objeto. Y como se trata de una continuidad de constantes cambios que forma una unidad que no puede fracturarse en trechos que pudieran existir por sí mismos, las “partes” que el análisis ha destacado sólo pueden existir en el decurso íntegramente considerado, lo mismo que las fases o “puntos” mismos de la continuidad decursiva. El tiempo no se forma yuxtaponiendo puntos temporales inextensos, ya que una fase considerada en sí misma, aisladamente, no es verdaderamente nada. A ello se suma el hecho de que ningún modo decursivo, como ningún punto o “trecho” de tiempo, puede acontecer dos veces<sup>82</sup>, pues es claro que las vivencias consideradas como unidades temporales ellas mismas, guardan su propia identidad al constituirse (o aparecer) en multiplicidades de escorzos que, a su vez, conservan la diferenciación originaria de los “ahoras” impresionales que son en cada caso retenidos (esto es, sus respectivos “lugares temporales”).

<sup>80</sup> *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, sección “B”, texto n° 39, p. 293.

<sup>81</sup> *Lecciones de 1905*, parágrafo 8, p. 47.

<sup>82</sup> *Cfr. Ibid.*, parágrafo 10, p. 50.

#### II.4.2. *Lo trascendente en lo inmanente. “Constitución de fenómenos de cosas y constitución de cosas”.*

La propia experiencia perceptiva es algo constituido en el tiempo inmanente. Ella se constituye, como sabemos, por medio de una multiplicidad de fases-ahora y retenciones. Y, en cuanto elementos componentes del acto perceptivo, tanto los contenidos de aprehensión como las intenciones aprehensoras se constituyen de esta forma. Sucede entonces que un complejo de contenidos de sensación que son ellos mismos unidades constituidas en el flujo originario de tiempo, experimenta la unidad de la aprehensión (que puede considerarse, a su vez, como una unidad constituida temporalmente). Ahora bien, los contenidos sensibles se constituyen, por su parte, como unidades en impresiones sensibles, mientras que las aprehensiones lo hacen en “otras impresiones que se entretujan con las sensibles”, a saber, en “impresiones de acto”<sup>83</sup>.

De tal modo, la percepción “externa”, por ser conciencia, es una presencia inmanente; pero a la vez, por cuanto intencional, “*la percepción no es [...] sólo presente ella misma, sino que es a la vez un presentar, un hacer presente; en ella se ofrece un presente, el de la cosa, el del suceso*”<sup>84</sup>. Así que en la misma conciencia impresional en la que se constituye el acto perceptivo se constituye también y, por ello mismo, lo percibido. A la esencia de una conciencia así constituida pertenece el ser al unísono conciencia unitaria de orden inmanente y conciencia unitaria de orden trascendente.

“*Se ve así que cuando los datos sensibles protopresentes —además de las presentaciones originarias y de las retenciones y protenciones originarias ligadas esencialmente a ellas— soportan de continuo caracteres de aprehensión de constitución de cosas espaciales, entonces el tiempo fenomenológico, el de los datos de sensación y aprehensiones de cosas, y el tiempo espacial de las cosas deben coincidir punto por punto. A cada punto lleno del tiempo fenomenológico se expone (merced a los contenidos de sensación y a las aprehensiones que están en él) un punto del tiempo objetivo lleno*”<sup>85</sup>. Una dualidad viene así a constituirse de un solo golpe: el aparecer de algo y lo que aparece.

Cabe preguntarse, sin embargo, si en verdad lo percibido y la percepción son simultáneos por cuanto los datos de sensación son ellos mismos unidades constituidas en un

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, párrafo 43 (el cual data de 1910), p. 110. En este sentido, toda vivencia actualmente experimentada puede decirse “impresional”.

<sup>84</sup> *Ibid.*, párrafo 42, p. 108.

<sup>85</sup> *Ibid.*, párrafo 43, p. 112.

curso temporal. Pero entonces la aprehensión que los “anima” ha de suponerlos ya constituidos (así sea por “un diferencial de tiempo”) antes de poder, efectivamente, “animarlos”. Lo cual, concede Husserl, parece ser el caso<sup>86</sup>. Esto implica que “*en el momento en que arranca la aprehensión, una parte del dato de sensación ya ha transcurrido y está sólo conservado en retención*”. Con lo cual la aprehensión no se limita a animar meramente la fase de la sensación originaria en curso, sino que comprende el dato de sensación íntegro, incluido el lapso ya transcurrido. De acuerdo con esto, subsiste una diferencia temporal entre el punto inicial de la percepción y el punto inicial del objeto. Cuando se trata de la “percepción” entendida como un acto reflexivo en el que se da un objeto o unidad temporal inmanente, también sucede que éste ha de suponerse ya constituido y conservado retencionalmente (así sea sólo en parte). En cambio, esto no sucede si por “percepción” se entiende la propia constitución originaria de una unidad inmanente<sup>87</sup>. Pues en este último caso la “conciencia interna” quedaría entendida más bien como un vivenciar temporalmente las propias experiencias precisamente mientras transcurren, por lo cual sí cabría hablar de una simultaneidad entre “lo percibido” y su “percepción” misma.

A todo esto queda claro que, de acuerdo con Husserl, los propios actos de conciencia de cualquier tipo que sean (ya se trate de aquellos en los cuales se presentan cosas trascendentes, ya de actos del desear o querer, o bien de contenidos meramente vividos) se presentan ellos mismos como objetos temporales o también como unidades *constituidas* en el tiempo inmanente —las cuales, además, se ligan entre sí en el fluir de la vida de conciencia. Mas con ello se abre la difícil cuestión acerca de la última conciencia constituyente, es decir, aquella que no tiene ya ulterior constitución, la conciencia verdaderamente originaria. Sin descuidar el hecho de que la conciencia sigue siendo indudablemente una y la misma, se precisa, pues, de una distinción entre dos aspectos suyos que el análisis de Husserl se abocará pronto a dilucidar. Uno de estos aspectos es el que concierne a lo que pudiera denominarse como “tiempo objetivo inmanente”, esto es, el flujo conciential mismo unitariamente considerado, pero conocido precisamente en tanto constituido. El otro se referirá a la dimensión propiamente “subjética” de la conciencia de tiempo, la conciencia absoluta o

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, Apéndice V, p. 132.

<sup>87</sup> “... *reflexión y retención presuponen la “conciencia interna” impresional del dato inmanente del caso en su constitución originaria, y este dato es uno en concreto con las correspondientes impresiones originarias, es inseparable de ellas*” (*Ibid.*).

puramente constituyente que como tal se distingue de los objetos temporales (ya sean inmanentes o trascendentes).

#### **II.4.3. La revisión del esquema “contenido aprehensivo-aprehensión” aplicado a la conciencia del tiempo.**

Pero antes de abordar los temas que han quedado enunciados arriba, es preciso considerar el cuestionamiento al esquema “contenido aprehensivo-aprehensión” a que llevó el mismo desarrollo de la reflexión husserliana y que, en opinión de John B. Brough, se encuentra en estrecha relación con la emergencia de la noción de una conciencia absoluta<sup>88</sup>.

La respuesta a la pregunta sobre cómo se constituyen las fases temporales del objeto en su modo de darse “como ahora”, “como recién pasado”, etc., se tradujo en los primeros años de la fenomenología del tiempo en la propuesta de una serie de aprehensiones específicas que conforman el campo temporal originario, el presente vivo de estructura tripartita, es decir, las llamadas hacia 1904-5 “percepción de ahora”, “memoria primaria” y “expectativa primaria”.

Lo anterior se deriva de la aplicación del esquema “contenido aprehensivo-aprehensión” empleado en las *Investigaciones Lógicas* para dar cuenta del acto perceptivo, a la constitución de la percepción del tiempo (o, más precisamente, de los objetos temporales), aplicación que pone todo el peso de esta percepción en “el modo de aprehensión”, en la diferencia de aprehensión<sup>89</sup>. Según este esquema, en efecto, en cada fase del acto perceptivo se distinguen una continuidad de contenidos sensibles que terminan en una sensación (propriadamente actual), y una continuidad de caracteres de aprehensión, los cuales (de acuerdo con sus fases momentáneas) se siguen unos a otros continuamente, fase por fase, constituyendo la conciencia unitaria del objeto temporal íntegro<sup>90</sup>.

El punto de la “percepción de ahora” queda, según esto, resuelto fácilmente con la “aprehensión de ahora” que corresponde sin problemas a su respectivo contenido “representante”. Pero la cuestión referente a la aprehensión inmediata del pasado o “memoria fresca” no es tan sencilla, pues el objeto ha de aparecer aquí como exactamente él mismo, sólo que en una aprehensión modificada (es decir, “aprehendido como pasado”). Así, pues, “la

<sup>88</sup> De esclarecer este asunto se ocupa John B. Brough en el artículo arriba citado, del cual tomo las líneas generales que sigue la disolución del esquema “contenido aprehensivo-aprehensión”.

<sup>89</sup> Así lo plantea Husserl en un texto muy temprano, de los años 1900-1901 (*On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, sección “B”, texto n° 15, p. 179).

<sup>90</sup> Por ejemplo, el texto n° 32 (que data de 1904-5) en *Ibid.*, p. 239.

nueva dimensión que trae consigo esta mutación es únicamente temporalidad, con las distinciones del ahora y el no-ahora, y está objetivamente presente simultáneamente con el ahora, etc.”<sup>91</sup> Por otro lado, el lugar de este “no estar presente ello mismo allí” (del no-ahora) es dado en la secuencia temporal. Pero ¿qué pasa con los contenidos sensibles? Como no se trata de un acto reproductivo, sino de uno perceptivo (“presentativo” u originario, que da “en persona” su objeto), no vale suponer aquí una mutación de los contenidos sensibles en fantasmas. La única salida que queda es entonces que el mismo contenido sensible que funciona como “representante” en la percepción sea aprehendido *como pasado* en una aprehensión modificada que se define por su relación con lo que se presenta como actualmente presente en una percepción. Ello supone, es claro, que los contenidos de sensación sean en sí mismos “neutros”, sin determinación temporal propia, ya que esta última les adviene al añadirse a ellos la aprehensión correspondiente.

De acuerdo con lo anterior, y retomando el ejemplo de la percepción de un sonido, éste “*aparece intuitivamente como temporalmente extendido a través de la co-extensión del contenido de aprehensión, el cual en un único punto tiene el carácter de la sensación, y siendo continuamente obscurecido, tiene un carácter modificado para el resto de los puntos... A la sensación corresponde la conciencia perceptiva como conciencia del ahora; a los contenidos de aprehensión gradualmente obscurecidos corresponden los diferentes niveles de las aprehensiones en una fase*”<sup>92</sup>. Aquí se dice de los contenidos de aprehensión que se van obscureciendo gradualmente precisamente porque van tornándose en pasado, de manera que dejan de ser el correlato de sensación original que “animó” en su oportunidad su respectiva “aprehensión de ahora”.

En un texto que data de 1907 y donde aparece por vez primera de manera explícita la conciencia absoluta (y con ella la distinción entre los dos aspectos de la conciencia, en tanto constituida y como constituyente), Husserl ofrece una versión ya un poco diferente del esquema “contenido aprehensivo-aprehensión” aplicado a la constitución de la conciencia del tiempo<sup>93</sup>. En este texto se parte de la percepción de un mero contenido de sensación dado en la esfera inmanente y se avanza hacia la consideración sobre cómo se constituye la *percepción de*

<sup>91</sup> *Ibid.*, texto 27 (data también de 1904-5), p. 218.

<sup>92</sup> *Ibid.*, texto n° 33 (1904-5), p. 241.

<sup>93</sup> Se trata del texto n° 39. John B. Brough en el *art. cit.* (pp. 89-90) ofrece una interesante interpretación del mismo, al que considera como un texto verdaderamente clave en el proceso de emergencia de la conciencia absoluta.

*esta percepción*, con lo cual el esquema anteriormente aplicado para dar cuenta del acto perceptivo mismo y sus elementos componentes tuvo que sufrir, al menos en relación con la constitución de su temporalidad propia, alguna sacudida.

En este texto se afirma, pues, como en otros lugares se había hecho, que un objeto inmanente no puede ser dado en su unidad si la conciencia perceptiva no comprende junto con el punto de sensación actualmente presente, la continuidad de fases transcurridas que pertenecen a las sensaciones propias de los “ahoras” anteriores. El ser pasado debe ser “representado” en este ahora como pasado, y dicha representación debe cumplirse a través de la continuidad de escorzos que en una dirección termina en el punto de sensación y en la otra dirección deviene borroso e indeterminado. Pero Husserl añade en seguida que como obviamente esta continuidad no es una continuidad de puntos de sensación, son tan sólo reverberaciones (ecos) de sensaciones pasadas las que, entendidas como modificaciones únicas que alteran esencialmente el carácter impresional del dato del sonido, han de estar presentes como una continuidad unida con el ahora. Y aunque cada fase en esta continuidad se presenta como diferente en carácter de todas las otras fases, la continuidad misma de ellas, sin embargo, se presenta unitariamente ante los ojos precisamente en estas “empalidecidas series de escorzos”. Los “contenidos representantes” que corresponderían a cada una de estas fases y a sus respectivas aprehensiones son presentados, así, como una serie de sensaciones que gradualmente se van debilitando, se van “muriendo”<sup>94</sup>.

Se ha de notar que, como de lo que aquí se trata es de dar cuenta de la percepción de un objeto duradero *inmanente* (y ya no trascendente), todos y cada uno de los escorzos que forman la serie gracias a la cual se presentan los “ahoras” ya transcurridos en el presente, se consideran todavía como *contenidos realmente inmanentes* (o ingredientes) en el respectivo punto ahora actualmente presente de la percepción del sonido. Pero, más tarde se preguntará Husserl, ¿cómo pueden estos contenidos que “palidecen” al ser empujados hacia el pasado, funcionar como “representantes”, y ello asumiendo que el “palidecer” sea en efecto un cambio en contenido?<sup>95</sup>.

<sup>94</sup> Husserl, E., *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, sección “B”, texto n° 39, p. 290.

<sup>95</sup> *Ibid.*, texto n° 48, data de finales de 1909 a comienzos de 1911, p. 331. En una nota de la misma época que fue escrita al margen de un texto anterior (el n° 39, que data a su vez de 1906-7), Husserl escribió lo siguiente: “Después de todo, no es cuestión de presentación, sino de retención. Con ello se enfatiza que aquellas [las

De igual modo, en otros textos de la misma época (1907-8), Husserl reconsidera su postura anterior y llega a reconocer expresamente que *“los contenidos que ya han pasado y han palidecido no pueden ser ya, después de todo, contenidos de sensación. Y no son ‘contenidos’ de ninguna clase en el sentido originario”*<sup>97</sup>. Así:

*“[La] verdadera sensación de sonido debe diferenciarse del momento de sonido en la retención. El sonido retenido no es ningún sonido presente, sino justo uno ‘recordado primariamente’ en el ahora: él no existe como parte ingrediente en la conciencia retencional [...] Naturalmente no se trata de negar que existen resonancias. Pero allí donde las reconocemos y las distinguimos, podemos al punto comprobar que no pertenecen a la retención como tal, sino a la percepción. La resonancia de una nota de violín es una nota presente de violín más débil, y es sencillamente otra cosa que la retención de la nota fuerte que acaba de sonar”. “En el caso de la retención no hay, pues, ningún sonido que exista ahora de forma ingrediente, es decir, que pudiera tomarse como contenido-sonido que, aunque immanente, estuviera existiendo ahora [...] La conciencia retencional contiene como parte ingrediente la conciencia de pasado del sonido, el ‘recuerdo primario de sonido’, y ella no debe descomponerse en sensación de sonido y en aprehensión como recuerdo”*<sup>98</sup>.

La clave de la crítica que Husserl dirige al esquema “contenido aprehensivo-aprehensión” se cifra entonces en la pregunta que inquiriere si, por principio, puede una serie de contenidos primarios *coexistentes* traer alguna vez a intuición una sucesión. Pues, de acuerdo con el viejo esquema uno y el mismo contenido sensible es aprehendido en un tiempo dado en el modo del ahora y a la vez en el modo del pasado primario (con sus respectivas series de fases).

Ciertamente, aclara el filósofo, en cada fase del acto perceptivo tenemos que distinguir en cierto modo la “aprehensión”, en la cual lo que aparece se manifiesta a sí mismo, del contenido inmanente que “representa” el contenido del objeto y lo trae a presencia. Pero esto, advierte Husserl, concierne al fenómeno (al aparecer) *aparte de su temporalidad*. Pues aunque los contenidos primarios pueden traer a dación diferentes cosas por medio de diferentes aprehensiones de cosa, esto no vale a propósito de la continuidad que pertenece a la

---

representaciones continuamente modificadas en el flujo de la percepción] *no son sensaciones, ni siquiera, en ningún modo, sensaciones debilitadas, como la desafortunada imagen lo puso*” (*Ibid.*, texto n° 39, p. 293).

<sup>97</sup> *Ibid.*, texto n° 47 (también data de 1907), p. 323.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p 324. Cfr. *Lecciones... del año 1905*, parágrafo 12, p. 53.

“aprehensión” del tiempo, donde *los contenidos primarios que se extienden en el ahora no pueden cambiar su función temporal*, no pueden presentarse a la vez como presentes y no-presentes. En cualquier caso, aquello que constituye la diferencia temporal es una “aprehensión” en un sentido fundamentalmente distinto; y, sin embargo, esencialmente inseparable de la aprehensión del objeto<sup>99</sup>.

De sostenerse la explicación antigua, el punto-ahora en la intuición del tiempo de un objeto inmanente tendría que contener simultáneamente una continuidad de fases de, por ejemplo, un sonido que escuchamos. Y todas estas fases serían ahora. Pero, si estos contenidos simultáneos fueran al mismo tiempo también aprehendidos como sucesivos, entonces ambas, la intuición de co-existencia y la intuición de sucesión serían posibles sobre la base de idénticos contenidos. En tal caso también sería posible que los mismos contenidos que coexisten en la conciencia del ahora fueran a la vez sucesivos, lo cual es absurdo. Y esto es verdad no sólo de los contenidos primarios sino también de las aprehensiones de cosa, y consecuentemente de los fenómenos tomados como un todo<sup>100</sup>. Sin duda, el sonido recién pasado es aún intencionado en el presente, pero no como lo es aquello que está siendo vivido o sentido actual y realmente, no en el sentido en que lo es un sonido-ahora. El sonido aún vivo, el sonido que “todavía” permanece en la intuición temporal no existe más, y lo que pertenece a su aparecer no es una “sensación” de sonido, sino una modificación que no es ya un contenido primario en el sentido de algo actualmente presente. Por el contrario, es *una conciencia de sensación pasada*. En esta conciencia, sin embargo, ningún sonido actual puede ser encontrado, sino sólo uno que *ha sido*<sup>101</sup>. Hay aquí una modificación radical (puramente intencional) “*que simplemente no puede ser descrita en los mismos términos en los que describimos los cambios en la sensación que llevan a nuevas sensaciones*”<sup>102</sup>, y cuya consideración prepara la importante distinción que el fenomenólogo establecerá pronto entre dos dimensiones de la misma conciencia: aquella que propiamente constituye objetos o unidades temporales inmanentes (y a través de éstos, cuando se da el caso, trascendencias) y la

---

<sup>99</sup> Husserl, E., *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, sección “B”, texto n° 49 (situado entre los años 1909-11), pp. 332-35.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 335.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>102</sup> Pues en relación con esto, advierte Husserl, “*no se debe materializar la conciencia*”, ni han de falsificarse sus modificaciones (*Ibid.*).

que, justo como unidad u “objeto” en la temporalidad inmanente, es de tal suerte constituida por la primera.

### **II.5. La relación entre la retención y la memoria. El papel de la memoria en la constitución del tiempo objetivo.**

A la originariedad y continuidad propia de la retención que liga una fase del acto perceptivo con otra para garantizar su flujo unitario, se opone el recuerdo propiamente dicho (con respecto a ella, de “segundo grado”) por cuanto su correlato es una unidad “cerrada” o terminada de objetivación (en el sentido de que ha finalizado el proceso de su constitución originaria), la cual, además, ha quedado individualizada por haber tenido lugar en un determinado “momento” del tiempo objetivo. Más aún, el recuerdo conforma el nivel más elaborado de constitución de la objetividad pasada precisamente porque al *re*-producir o “repetir” su proceso de constitución original, lo explicita y por lo tanto permite la identificación propiamente dicha de lo inmanente. Así, el presente de un acto perceptivo pasado es en cierto modo actualizado o revitalizado en la rememoración, pero no propiamente percibido; a diferencia de la retención, el pasado al que apunta no es un pasado intuido primariamente, que se conecta de inmediato con el ahora. Tenemos aquí, pues, dos modos distintos de la relación con el pasado.

Incluso, señala Husserl, es posible aprehender en una retrospectión aquellas objetividades que se van erigiendo originariamente en procesos temporales, constituyéndose articulada o fásicamente de un modo continuo, *como si* ellas fuesen en un cierto punto temporal objetos acabados. Se trataría aquí de recordar los primeros pasos de un proceso cuando éste aún transcurre y todavía es conservado retencionalmente en la conciencia presente. De proceder así podemos ser conscientes (aunque sólo hasta cierto grado) de un punto temporal intencionado de manera cambiante (conforme éste se va alejando en el pasado) y ello de una doble manera: en la retención original, en la conciencia originaria de lo inmediatamente pasado, y al mismo tiempo en un modo reproductivo que *re*-presenta el aparecer original anterior. Y en la reactualización que dicha *re*-presentación (*Vergegenwärtigung*) brinda, bien puede darse la conciencia de la identidad del comienzo recordado con aquello que ha llegado a ser oscuro pero es aún aprehendido en este, su proceso

de hundimiento<sup>103</sup>. Ahora bien, lo importante aquí es caer en la cuenta de que la posibilidad misma de recordar algún objeto o suceso indica ya que éstos fueron ya constituidos como tales, razón por la cual los podemos identificar para re-reproducirlos efectivamente y no meramente falsificarlos. Todo dato aportado por la memoria, toda *re*-producción de algo remite, pues, precisa y necesariamente a otro dato, esta vez “originario”.

La reactualización que trae consigo el recuerdo propiamente dicho conlleva, por lo tanto, una intencionalidad característica que consiste en que la estructura de la *re*-presentación sigue (o repite) precisamente la misma estructura que tuvo la presentación original con todas sus fases y grados: al recordar un sonido pasado, por ejemplo, lo “volvemos a escuchar” o, mejor dicho, lo cuasi-escuchamos en el modo del “*como si*” (lo estuviéramos escuchando de nuevo). De tal suerte, la rememoración es *en el modo del “como si”*, la misma conciencia cuyas aprehensiones de ahora y pasados “crean tiempo” (pues se trata, a fin de cuentas, de una modificación de la conciencia perceptiva). La intencionalidad de tal modo reproducida es entonces doble. Por un lado, así como la presentación del objeto que trae consigo el acto perceptivo es obra del flujo de las correspondientes fases (puramente “presentativas”) dispuestas de tal modo que se ligan entre sí como conciencia de una y la misma cosa, así también el flujo concienical específico de la *re*-presentación es también un flujo de experiencia, pero de tipo *re*-representativo, de manera que cada una de sus fases tiene el carácter de una *re*-presentación *de...* Y, por otra parte, así como la percepción presencia un determinado objeto, así también, de manera análoga, la *re*-presentación típica del recordar trae a memoria, es decir, pone también como presente pero en un “ahora” pasado, al objeto que precisamente constituye *en cuanto recordado*<sup>104</sup>.

Puede decirse entonces que el acto de rememorar implica una determinada forma de presencia; es de suyo un acto originariamente constituido (en cuanto tal experiencia memorativa actualmente vivida) y luego, conforme se va constituyendo, se torna en recientemente pasado, etc., guardando siempre su propio “lugar” en el tiempo, mientras que a la vez se constituye “en” o con él un determinado objeto que, por su, parte, detenta su propia

<sup>103</sup> Husserl, E., *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, sección “B”, texto n° 53 (situado entre los años 1909-1911), p. 378.

<sup>104</sup> Es interesante considerar que Husserl pondrá esta doble intencionalidad característica de la memoria en analogía con la también doble intencionalidad propia de la retención: la intencionalidad que denomina “vertical” y la “horizontal”, ambas propias de la última conciencia constituyente (Véase al respecto, en *Ibid.*, el texto n° 45, p. 310).

posición temporal en relación con el presente. Sobre esto abundaré más adelante, pero por el momento me interesa destacar que, como Husserl reconoce claramente, la retención como tal no produce ninguna objetividad duradera (ni originaria ni reproductivamente), sino que sólo va manteniendo lo ya producido en la conciencia al tiempo que le asigna el carácter de que “acaba de pasar”<sup>105</sup>. La retención constituye, efectivamente, el horizonte vivo del ahora, pero lo que en ella se constituye originariamente —al mantener en el presente la conciencia de, por ejemplo, un sonido recientemente oído— es solamente el alejamiento de la fase-ahora de éste y de la duración del todo constituida (por así decirlo, su hundimiento en el pasado), duración la cual, por esta su terminación o cese, no se constituye ni se percibe más. Pero, en “coincidencia” con este resultado o, mejor dicho, con esta fundamental conservación de lo percibido, puedo llevar a cabo una (nueva) producción de carácter *reiterativo*. Entonces me estará dado el pasado de la duración como un recuerdo que puedo actualizar una y otra vez. Puedo, en efecto, identificar duraciones pasadas y tenerlas como el objeto idéntico de muchos actos. Y en este “poder” se alcanza a atisbar, aunque mínimamente, la esfera de libertad de un “yo” que, al rememorar, se “apropia” de su pasado para reconocerse en él y con ello se tensa en un esfuerzo (por otra parte siempre inacabado) de auto-posesión en tanto vida de conciencia que se escapa para sí continuamente, por cuanto fluye.

Por su parte, en la retención, como también en la “expectativa primaria”, hallamos un continuo y mutuo traspaso entre “percepción” y “no-percepción”. El “ahora” puro, en efecto, considerado en y por sí mismo, no es para Husserl sino un mero límite ideal. “*Y además sigue siendo cierto que este ahora ideal tampoco es algo toto coelo distinto del no-ahora, sino que de continuo entra en mediación con él. A lo que corresponde el tránsito de la percepción a recuerdo primario*”<sup>106</sup>. De modo que si consideramos la conciencia primaria del pasado en

---

<sup>105</sup> *Lecciones... de 1905*, parágrafo 14, p. 58. Este punto se revela como particularmente interesante al ponerse en relación con el cuestionamiento que hará Husserl aproximadamente hacia 1920 acerca de si la retención, tal como se presenta en su originariedad, puede decirse en verdad intencional o si no será más bien de carácter “pre-intencional”, dado que, precisamente, no se “dirige” o “tiende hacia” nada, sino que tan sólo se encarga de mantener en la conciencia lo impresionalmente dado, aunque modificándolo en cuanto ya pasado (*De la synthèse passive*, segunda sección, capítulo 1: “A propos de la structure du remplissement”, parágrafo. 18, p. 157; *Hua*. XI, p. 77).

<sup>106</sup> Husserl, E., *Lecciones... de 1905*, parágrafo, 16, p. 62. Ciertamente, toda impresión originaria experimenta necesariamente la inmediata modificación en pasado peculiar de la retención, de manera que sólo con ella tenemos el concepto total de “ahora”, el cual (como presente ampliado) es “relativo” y remite a un “pasado” tanto como éste remite al “ahora” (tomado en sentido estricto). De tal modo, en opinión de Husserl, *toda conciencia impresional es surgimiento inicial precisa y solamente para su modificación retencional y la*

oposición con la conciencia estricta del “ahora”, entonces la primera no puede decirse ella misma percepción, pues lo que constituye es justamente la conciencia de algo que ha precedido intuitivamente al ahora. Pero, si por otra parte consideramos a la percepción como el acto en que radica todo “origen”, o sea, al acto originariamente constituyente, 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”<sup>107</sup>. Y en esta segunda acepción cabe oponer la retención más bien al recuerdo secundario.

Ciertamente, en la representación lo recordado aparece como algo presente *que ha sido* (o, mejor, que ha sido percibido) y aparece así debido al hecho de que aparece intuitivamente un presente que posee una distancia respecto del ahora actual. Pero, en contraste con el carácter originario de la retención, que en relación con el ahora al que modifica de inmediato posee el carácter de un escorzo continuo, la relación de la impresión actual con la reproducción propia del recuerdo es, de suyo, de carácter discreto, discontinuo. Más aún, el aparecer originario y el flujo de los modos de transcurso temporal son algo fijo, rigurosamente constante, algo de lo que somos conscientes por medio de una “afección”, “algo a lo que sólo nos cabe mirar”, es decir, algo que acontece de manera puramente *pasiva*. En cambio, el acto de “re-presentar”, es algo “libre”, y en este sentido *activo*, un libre recorrer en el sentido de que podemos efectuar la representación “más rápido o “más despacio”, más distinta y explícitamente o más confusamente, de golpe o en pasos articulados, etc<sup>108</sup>.

Pero, además, la “situación temporal” que determina al recuerdo arrastra, a la manera de un contexto, de un trasfondo u horizonte, una serie de “conexiones temporales” que apuntan intencionalmente a muchos otros momentos pasados, en su vinculación con el actual, en que tal reproducción es efectuada.

La rememoración, en efecto, además de reproducir mediante su forma de corriente vivencial toda una corriente de actualizaciones, produce también la propia *conciencia reproductiva* de un objeto inmanente actualizado, esto es, el percatarse de que los momentos vivenciales de esta corriente son modificaciones reproductivas de una corriente paralela (en la cual una unidad intencional se hace consciente, a saber: la unidad de lo recordado). En tal

---

inmediata síntesis de identificación que trae consigo la serie de continuas retenciones y retenciones de retenciones operada sobre ella.

<sup>107</sup> *Ibid.*, párrafo 17, p. 63.

<sup>108</sup> *Ibid.*, párrafo 20, p. 69.

sentido, podemos afirmar que la rememoración “pone lo reproducido” (precisamente como tal) y, con esta posición, le confiere necesariamente una situación (o “ubicación”) relativa al ahora actual y también a la esfera del campo temporal originario al cual pertenece la rememoración misma<sup>109</sup>.

Por ello, la conciencia del “yo puedo identificar esto y regresar a él (a través de la reproducción mnémica) una y otra vez” habrá de exigir como su necesario correlato un orden temporal “objetivo”, existente, “en sí mismo” y a cuyas posiciones y relaciones tópicas puedo también volver una y otra vez por vía de la misma identificación que el recuerdo de algo individual ha posibilitado.

Así pues, obtenemos necesariamente en la reproducción de un ser duradero, aparte de la reproducción de la duración cumplida, las intenciones que atañen a la posición o al “lugar temporal”. No cabe representarse, o mejor dicho, “poner” una duración sin referirla a una determinada conexión temporal, es decir, sin que se presenten con ella intenciones de la conexión temporal. Sin embargo, la captación de este “contexto” es de carácter “vacío”, y su objetividad es la serie temporal objetiva de acontecimientos, que está formada por los contornos oscuros de lo que es rememorado ahora. Pues ¿no se caracterizan en general los “entornos” por una intención unitaria que está referida a una pluralidad de objetividades conectadas entre sí, y que se va cumpliendo por su darse paulatino? Esto ocurre también con el trasfondo espacial o en la percepción de las cosas del mundo que tienen su reverso o los lados que no vemos actualmente como trasfondo, y donde *“el primer plano nada es sin el fondo. El lado que aparece, nada sin los que no aparecen. Pues otro tanto ocurre en la unidad de la conciencia del tiempo: la duración reproducida es el primer plano; y las intenciones que la insertan (en el orden del tiempo) hacen consciente un fondo, un fondo temporal”*<sup>110</sup>.

Pero hay más, pues al desatar cada recuerdo una serie de remisiones (así sean de lo más oscuras) al contexto formado por todo aquello que se vincula temporalmente con el objeto recordado, *“lo que se reproduce es el todo, naturalmente; no solamente el presente de conciencia de entonces con su flujo, sino ‘implícite’, toda la corriente de la conciencia hasta el presente vivo”*<sup>111</sup>. El recuerdo se halla en un fluir continuo, porque la vida de la conciencia

<sup>109</sup> Husserl, E., *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, sección “B”, texto n° 45 (data de aprox. 1907), p. 311. O también, de las *Lecciones...* de 1905, el parágrafo 23, p. 72.

<sup>110</sup> Husserl, E., *Lecciones... de 1905*, parágrafo 25, p. 76.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 75.

se encuentra en un incesante flujo, de manera que cada novedad cumple y determina alguna de las intenciones dirigidas al futuro que le pertenecieron a lo pasado, prestando así a la reproducción un cierto “colorido”. De tal modo, aunque lo recordado se mantenga como objetivamente idéntico, el trasfondo en que aparece en cada acto de rememoración cambia en cada ocasión, pues, por lo menos varía la distancia temporal con respecto al presente de aquel que rememora. Por lo cual no hay, en verdad, dos recuerdos que sean exactamente iguales.

Sin embargo, afirma Husserl, la reproducción de un evento pasado en lo que respecta a su validez admite la confirmación y complemento (absoluto) de sus indeterminaciones sólo cuando todo componente suyo, sin excepción, se ve caracterizado como reproductivo. De manera que en el caso de la perfecta memoria, hasta el más ínfimo detalle tendría que ser claro y caracterizado precisamente como recuerdo y no como fantasía. Y aunque esto nunca es posible de manera absoluta, se mantiene como una especie de ideal (regulativo)<sup>112</sup>.

Como ya hemos visto, para Husserl es de decisiva importancia el hecho de que todo “ahora”, al hundirse en el pasado conserva, sin embargo, su rigurosa identidad, sigue siendo lo que es. Ello se debe no sólo a que la modificación retencional que sigue a cada conciencia de “ahora” conserva inalterada la intención objetiva de la correspondiente impresión, sino también a que el objeto de la retención (el “haber sido inmediatamente percibido”) que continuamente se aleja, no cambia su lugar temporal sino solamente su distancia con respecto del ahora actual, que vale como punto temporal objetivo cada vez y perpetuamente nuevo. Por consiguiente, habrán de distinguirse en la aprehensión integral del objeto dos componentes: uno que constituye al objeto según sus determinaciones extratemporales (es decir, lo que se refiere a su puro “qué”, su “materia temporal” o el contenido cualitativo que corresponde a dicha materia). Y otro, la intencionalidad específica de la temporalidad inmanente, que produce las determinaciones temporales del ser ahora, el haber sido, etc. Es aquí donde se da la individualidad propiamente dicha del objeto (esto es, su determinación temporal debida al

---

<sup>112</sup> Véase al respecto de Husserl, E., *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, sección “B”, texto n°45, pp. 318. En el caso de la representación intuitiva de un evento futuro, habla Husserl de una “memoria vuelta de revés”, puesto que ella también conlleva intenciones que desde el principio conciernen a su contexto temporal y terminan en el ahora vivo pero su cumplimiento lo es por una percepción. Y así como en la memoria, por más que sea efectivamente intuitiva, muchos de sus componentes no tienen el carácter propio del recuerdo, en el caso de la expectativa intuitiva, se deja en general mucho abierto (apertura que es característica, por cierto, de cada uno de los componentes que implica), *Ibid.*, pp. 316-17.

despliegue propio de su constitución originaria)<sup>113</sup>, ya que de su consistencia específica da cuenta el primer tipo de aprehensión.

Pero ¿cómo frente al fenómeno del cambio constante de la conciencia del tiempo puede darse la conciencia del tiempo objetivo, y en primer término la conciencia de los lugares idénticos en el tiempo? Pues “*el tiempo es rígido, y, con todo, el tiempo fluye. En el flujo de tiempo, en la continua inmersión en el pasado, se constituye un tiempo que no fluye, absolutamente fijo, idéntico, objetivo. Tal es el problema*”<sup>114</sup>.

### II.5.1. *La identidad del “lugar temporal” absoluto y la constitución del “tiempo objetivo”.*

¿Cómo se constituye, cómo se ofrece o da a la conciencia, además de los “objetos temporales” —y con ellos— *el tiempo mismo*, es decir la duración o la sucesión mismas “en” las que éstos se ordenan y desenvuelven? La retención y la rememoración integran necesariamente tal conciencia, por lo cual deberá suavizarse esta vez su diferencia, subrayada por Husserl en las anteriores descripciones animadas por el afán de rescatar la dimensión originaria de nuestro acceso a la dimensión pretérita de la vida de conciencia.

Cuando mediante un acto de reflexión nos dirigimos hacia nuestras propias vivencias, ya no estamos simplemente viviendo dentro de la corriente de la duración pura que las constituyó originalmente. Pues tales vivencias son entonces puestas de relieve o aprehendidas, identificadas y por ende distinguidas, destacadas unas de otras, consideradas en suma como unidades cerradas, como objetos temporales inmanentes individualizados por su respectivo “lugar temporal”. Recordemos a este respecto que: “...*en la conciencia del tiempo se produce toda objetivación; sin aclarar la identidad del lugar en el tiempo no cabe tampoco aclaración ninguna de la identidad de un objeto en el tiempo*”<sup>115</sup>. Y esto, que es válido para cualquier objeto temporal individual, lo es también para las propias vivencias pero consideradas ellas

<sup>113</sup> En el segundo volumen de las *Ideas...* se aclara: “*lo que distingue a dos cosas iguales es el nexa real-causal, que presupone el aquí y el ahora. Y con ello nos vemos necesariamente remitidos a una subjetividad individual, sea una subjetividad singular o una subjetividad intersubjetiva, únicamente con referencia a la cual se constituye la determinación de la posición de lugar y la posición de tiempo. Ninguna cosa tiene en sí misma su individualidad*”. Se añade enseguida que individuación absoluta la tiene sólo el yo de la *cogitatio* respectiva (*Ideas II*, parágrafo 64, p. 348).

<sup>114</sup> *Ibid.*, parágrafo 31, p. 85.

<sup>115</sup> Husserl, E., *Lecciones...de 1905*, parágrafo 31, p. 84.

mismas en su aparecer justamente *como tales vivencias* (para lo cual requieren haber ya transcurrido, así sea parcialmente)<sup>116</sup>.

Ahora bien, de acuerdo con los planteamientos husserlianos, la conciencia del tiempo objetivo (y con ella la del lugar temporal y extensión temporal idénticos) se produce por el hecho de que, a pesar del continuo alejamiento temporal, del flujo incesante de modificaciones concienenciales, el objeto que aparece como alejado temporalmente, devorado por el pasado, queda, sin embargo, *conservado* intencionalmente en absoluta identidad; y ello acontece juntamente con su posición como “éste” experimentada en el punto “ahora” (es decir, “este objeto particular que me fue dado en este punto determinado del tiempo y no en otro”, etc.).

La constancia con la que se constituye, cada vez, infatigablemente, un nuevo ahora, nos lo muestra, pues, como el momento constante de la individualización, en el cual tiene su origen el lugar temporal absoluto. *“El ahora en cuanto ahora actual es la donación en presente del lugar de tiempo. Al retroceder el fenómeno hacia el pasado, el ahora acoge el carácter de ahora pasado, pero permanece siendo el mismo ahora, sólo que ofreciéndose como pasado en relación con el ahora actual del caso, con el ahora temporalmente nuevo”*<sup>117</sup>.

Porque la protoimpresión es *“la fuente primigenia de toda conciencia y modalidad ulterior de conciencia”*, aquello que significa la palabra “ahora” en el sentido más estricto es para Husserl nada menos que el “brote” de cada nueva protoimpresión, o, mejor dicho, su *irrupción* en la conciencia. Por eso, lo que distingue una protoimpresión de otra, es ante todo el momento individualizante de la impresión (*el lugar temporal originario*), impresión que, por su parte, se distingue radicalmente de la cualidad y demás factores materiales del contenido sensitivo (que por su parte contribuyen también a diferenciar una protoimpresión de otra, aunque en este caso esa distinción no sea una individualización radical). *“Lo que aquí se denomina ‘individual’, tal es la forma temporal originaria de la sensación, o, como también puedo decir, la forma temporal de la sensación originaria; aquí la de la sensación del punto*

<sup>116</sup> Aclara Husserl en un texto de 1907 que si bien es verdad que el tiempo es la forma de todo objeto individual, la objetividad no se da todavía en los meros contenidos de conciencia o en su mero flujo. Pues donde la conciencia no produce una síntesis, donde, por ejemplo, no pone por medio de un acto de identificación la identidad de algo que dura, entonces no hay propiamente una duración, sino sólo un flujo de contenidos que pueden ser caracterizados de determinada manera. Mas dicha caracterización, de darse, será a su vez obra de determinados actos que constituyen objetividad. Con lo cual se apunta ya al doble aspecto de la conciencia: como constituida y en tanto constituyente. Véase al respecto de Husserl, E., *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, sección “B”, texto n°44, p. 307.

<sup>117</sup> Husserl, E., *Lecciones... de 1905*, parágrafo 31, p.86.

de ahora del caso, y sólo la de éste. Claro que en rigor es el propio punto de ahora el que debe definirse por la sensación originaria...”<sup>118</sup>.

Entonces, el brote ininterrumpido de protoimpresiones cada vez nuevas constituye en la aprehensión de las mismas como “puntos” individuales (como “ahora” en sentido estrecho), lugares temporales cada vez nuevos y distintos. Este brote continuo produce así una constancia de los lugares temporales, de modo que en el fluir de su respectiva modificación en pasado se presenta un lapso temporal igualmente constante. Pero esto sucede únicamente de manera tal que, a partir de aquel que ha sido dado por una protoimpresión, los lugares temporales aparecen en una gradación modificada, hundiéndose cada vez más en el pasado.

Sin embargo, en este punto se presenta casi inevitablemente la pregunta acerca de si el espontáneo manar de cada protoimpresión, imprevisible precisamente en lo que tiene de radicalmente *nuevo*, no conlleva en cierto modo alguna discontinuidad en el flujo del tiempo (cuya continuidad, por otra parte, es afirmada incesantemente por Husserl). Y si no habrá que admitir, junto con las modificaciones concienenciales que inmediatamente y con toda regularidad se ligan (o asocian) a cada protoimpresión, en el surgimiento mismo de ésta (la conciencia inmodificada por excelencia), un elemento de contingencia, de facticidad, que proviene de lo que es ajeno a las producciones propias de la conciencia, pero sin lo cual sencillamente no habría tiempo ni habría subjetividad. Esta cuestión que han señalado autores como Emmanuel Lévinas o más recientemente Michel Henry<sup>119</sup>, apunta a una cierta

<sup>118</sup> *Ibid.*, parágrafo 31, p. 87. Conviene no perder de vista que a la protoimpresión la denominó también Husserl (sobre todo alrededor del año 1905) como “sensación originaria”, término que hacia 1908-9 fue cambiado por el más preciso de “protoimpresión”.

<sup>119</sup> Señala Michel Henry al respecto que, cuando la conciencia impresional del presente se desliza hacia el pasado, el ser que ella da originariamente se disuelve en el no-ser. Ciertamente la protoimpresión será retenida de inmediato, pero la retención sólo da el *no ser ya* de algo que efectivamente *fue* presente. Por ello es preciso que el ser renazca a cada instante, de donde el brote *ex nihilo* de una impresión originaria cada vez nueva. Mas con ello la continuidad del flujo se rompe también a cada instante ( «Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle», *Phénoménologie matérielle*, Presses Universitaires de France, Épiméthée, Paris, 1990, p. 42-3). En cambio, si lo que se quiere es salvar a toda costa la continuidad del flujo, no quedará más remedio que tomar a la protoimpresión, al ahora estricto, como un mero “límite ideal”, como una abstracción. Pero esto a su vez —según Henry—, arruina las pretensiones ontológicas de la conciencia del ahora en cuanto a ser una percepción, entendiéndose por ello el acto que da originalmente la realidad (*Ibid.*, p. 37-8). En todo esto me parece muy cuestionable la supuesta pérdida del ser al deslizarse la protoimpresión a su modificación retencional. Por otra parte, y dado que el presente es entendido por Husserl como un presente espacioso, la impresión, retención y protención deben entenderse como co-presentes (y, en este sentido, “simultáneas”). Tampoco, como hemos visto, puede aceptarse la percepción como un acto de carácter meramente puntual, sino que ha de concedérsele alguna extensión y con ella algún tipo de despliegue temporal. Con todo, me parece que debe retomarse el señalamiento de Henry respecto a que en el planteamiento husserliano nada garantiza la continuidad en el brote de protoimpresiones (aunque dicha contingencia tendría que referirse más bien al contenido de las impresiones y no tanto al hecho de que las haya, ya que esto último, en cuanto conforma un elemento esencial de la forma temporal

“afección” sobre el sujeto que conlleva la constitución de índole puramente pasiva del tiempo y que proviene de lo que es extraño a la conciencia (los datos hiléticos), cuyo mero presentarse en la conciencia (sin que pueda afirmarse que dichos datos son estímulos que llegan del mundo físico) desencadena todo el proceso de temporalización que conforma la raíz misma de la vida del sujeto<sup>120</sup>. Mas sobre este delicado punto volveré, aunque brevemente, en el último apartado de este capítulo.

Por lo pronto toca preguntar si la sola serie de modificaciones retencionales puede proporcionarnos la clave para comprender la “fijeza” de las posiciones temporales determinadas por el infatigable brote de protoimpresiones que las desencadenan. Como continua síntesis de identidad, la serie retencional es conciencia continua —y en este sentido, “conservación”— de lo mismo que, fluyente, fue dado “antes” en una protoimpresión. Por ello, con la conservación de la individualidad de los puntos temporales al ser retenidos para luego sumergirse en el pasado, se ha adelantado el camino, pero no obtenemos todavía la conciencia de un tiempo unitario, homogéneo, objetivo. Para lograrla falta tomar en cuenta que para la producción de tal conciencia, desempeña un papel muy importante el recuerdo reproductivo (tanto intuitivo como en la forma de intenciones vacías o de “contorno”). En efecto, *“la unidad original que dura al identificar continuamente el dato mientras persiste, no es aún un ‘objeto’; sólo llega a serlo al existir en la temporalidad (inmanente en este caso), es decir, al existir con la evidencia de poder ser rememorado como un dato idéntico al través de todo cambio en los modos subjetivos de lo pasado”*<sup>121</sup>.

¿Cómo se llega, entonces, al único tiempo objetivo dotado de un orden fijo y unitario, según el cual cualquier lapso temporal inclusive el reproducido sin continuidad con el campo temporal actual tiene que ser un eslabón de una sola cadena que prosigue hasta el ahora actual? La contestación nos la brinda la continua superposición de los campos temporales, que, desde luego, no se reduce a una mera sucesión de los mismos. Tal superposición o, digamos, “extensión” del campo temporal presente, es posibilitada por la memoria y, más

---

del flujo, tendría que reconocerse también como necesario; aunque también es verdad —lo veremos más adelante— que la forma temporal no se distingue del dato hilético sino de manera puramente abstracta y nunca en el concreto). De manera que aquí tenemos un elemento de contingencia el cual, al anudarse estrechamente con la necesidad de las series de modificaciones concienenciales que su misma irrupción ha desatado, da lugar a la conciencia del tiempo.

<sup>120</sup> Se trataría más bien de algo que es esencial al sujeto, indisoluble de él (pero justamente como lo “otro” de sí).

<sup>121</sup> Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental*, trad. Luis Villoro. Centro de estudios filosóficos, UNAM, México, 1962, parágrafo 107, pp. 294-5.

concretamente, por el poder de trasponer cada instante “hundido en el pasado” por obra de la retención, a una especie de “punto cero”, a un cuasi-presente, y esto de forma repetida. Lo que así se reproduce es justamente la posición del punto cero como punto-fuente para dar lugar a nuevas recaídas retencionales, mediante un distanciamiento que Paul Ricoeur denomina “de segundo grado”<sup>122</sup>. De esta manera, a partir de cada punto temporal que reproduce un pasado más o menos lejano y que se sitúa siempre en relación al ahora actual, podemos retroceder al pasado, por decirlo así, a lo largo de una trama firme de objetividades conexas y cada vez identificadas.

Pero hay más, pues ¿qué sucede si consideramos el recuerdo de una *sucesión*, digamos de “A seguida por B”? No se trata, obviamente, de recordar primero a “A” y luego a “B” para después relacionarlas, ya que su sucesión fue, como tal, percibida. Y como tal sucesión podrá ser recordada, lo cual implica que en dicho acto memorativo se traerá a conciencia (*representativamente*) el trecho de tiempo que dicha secuencia A-B abarca. Si, además, repetimos la operación de recordar esta sucesión, entonces tendremos otro recuerdo situado en otro momento diferente, aunque lo recordado sea exactamente lo mismo. Podemos así reproducir *la duración de esta sucesión* en la que “B siguió a A” innumerables veces.

Sucede, entonces, que un objeto duradero, por cuanto transcurre y pasa, no puede mostrarse como idéntico sino en la unidad de estas reiteradas rememoraciones. En semejante proceso, por otro lado, también se revela lo esencial del tipo de reproducción propia del recuerdo (como también de la expectación) y que consiste en la ordenación de los fenómenos en cada caso reproducidos *en la conexión de ser del tiempo interno*, esto es, en la serie de las vivencias que componen una misma corriente de conciencia.

El papel que desempeña la reproducción en el encadenamiento o conexión del tiempo inmanente al añadir un carácter *tético* o expreso, al simple carácter del “ya pasado” que brinda la conciencia retencional, es pues la base sobre la que se edifica el tiempo en el sentido objetivo. Con ello se accede a un orden serial fijo, en cierto modo “indiferente” a los contenidos que lo llenan y donde cada fenómeno reproducido (como, por su parte, los propios actos reproductivos) ocupan su respectivo “lugar temporal” inamovible. Ahora bien, sin anular la diferencia entre retención (originaria) y recuerdo (derivado, en tanto meramente *reproductivo*), puede afirmarse que la raíz común de ambos consiste en la posibilidad de la

---

<sup>122</sup> Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración*, vol. III, p. 688.

“repetición” entendida en el sentido más general. Pues el proceso retencional mismo, en el “deslizamiento hacia el pasado” que lo caracteriza, mantiene ciertamente una estructura “reiterativa” (por el encajamiento de unas retenciones en otras). Pero además, y sobre todo, “guarda” el pasado en una especie de “olvido” que no es sino la condición necesaria del llamado del pasado en un recuerdo verdadero. La retención posibilita, así, una ulterior mirada de conocimiento explícito (y no ya solamente implícito) llevado hacia el pasado que de tal modo se precisa, se objetiva.

El flujo conciential aparece entonces como unidad “genérica” de las vivencias al ser éstas entendidas como unidades inmanentes, actos que se presentan una única vez en dicha corriente para inmediatamente pasar, hasta hundirse en las “profundidades” abismales del pasado. Dichas vivencias, además, se encadenan entre sí (o se unifican) al quedar constituidas unas después de otras sin solución de continuidad (o bien al constituirse de modo simultáneo). Pero también, por ello mismo, cada vivencia conlleva un “horizonte de tiempo”: necesariamente la han precedido (y la sucederán) otras vivencias; el pasado de cada vivencia está “lleno”, sin huecos ni lagunas. De manera que, inevitablemente, *“toda vivencia influye sobre el halo (claro u oscuro) de las demás vivencias”*. Por lo cual *“ninguna vivencia concreta puede pasar por independiente en sentido plenario. Todas ellas están ‘menesterosas de complemento’ por parte de un complejo no arbitrario, sino forzosamente determinado en su índole y forma”*<sup>123</sup>.

Ahora bien, de la corriente conciential como tal podemos percatarnos desde un doble dominio: primeramente, el propio de la conciencia retencional, de aquello que, en la vivencia presente, comporta sin embargo una suerte de “pasado primario” que hace posible el carácter dinámico de la aprehensión intencional (como proceso que supone un desarrollo). Pero también desde el ámbito de la memoria, es decir, de las vivencias anteriores accesibles por el recuerdo, pues con él nos es dada la posibilidad de que un cumplimiento inacabado en una vivencia se prosiga en otra, lo cual conlleva también, en la posibilidad misma de efectuar tales actualizaciones, la formación del entramado mismo del flujo unitario que comprende todas estas vivencias. Existen así, solidarios del presente vivo, un pasado inmediato, retencional, y un pasado cumplido, adquirido, de vivencias anteriores sobre las cuales cada vivencia presente se encadena y se sitúa.

---

<sup>123</sup> Husserl, Edmund, *Ideas I*, parágrafo 83, p. 197.

Pero así como la constitución de cada vivencia en cuanto unidad en el tiempo inmanente es ya resultado de lo que podría considerarse una síntesis de identificación, el correr del flujo de conciencia mismo, donde radica la más profunda estructura de la subjetividad, reclama, a su vez la posibilidad de una síntesis, es decir, de un *orden* en la sucesión de sus vivencias comprendidas como una totalidad unitaria<sup>124</sup>. Y como se trata del orden que unifica una conciencia constantemente fluyente, no es el caso de una síntesis de la que pudiera afirmarse alguna vez que pudiera estar “ya está hecha”, acabada, sino que más bien se ve reemprendida, una y otra vez, en cada nuevo presente.

Al llegar a este punto, sin embargo, será preciso acceder a otro nivel del análisis más profundo a fin de considerar no ya un tiempo inmanente *constituido* (al que pertenecen las vivencias tomadas ellas mismas en tanto unidades duraderas), sino la esfera de fenómenos en sentido absoluto (es decir, considerados ahora en tanto puramente *constituyentes* y, por ello mismo, pre-objetivos).

## II.6. El atisbo de la conciencia absoluta.

### II.6.1. *La conciencia última se caracteriza como un “sentir”.*

Hacia los años 1909-11, emerge con toda claridad en la fenomenología husserliana del tiempo el tema de una conciencia última o absoluta, identificada con la conciencia constituyente de tiempo y caracterizada, por lo tanto, en términos de un experimentar, vivir o “sentir” (pre-reflexivamente) las propias vivencias o contenidos de conciencia justamente mientras transcurren<sup>125</sup>.

Afirma Husserl, en efecto, que todo acto es “*conciencia de...*”, pero todo acto y en general toda vivencia, justamente por ser conciencia, son ellos mismos experimentados

<sup>124</sup> Se comprende que a la corriente misma de las vivencias tomada como unidad radical, no la podemos aprehender exactamente de la misma manera en que aprehendemos una mera vivencia singular, sino más bien, como explica Husserl en *Ideas I*, bajo el modo de una *Idea* en sentido kantiano. Del flujo mismo de conciencia tenemos evidencia, pero: “*Esta indubitabilidad, aunque fundada también en la intuición, tiene una fuente enteramente distinta de aquella que emana del ser de las vivencias que se dan puramente en la percepción inmanente. Es justo lo peculiar de la ideación que intuye una “idea” kantiana el no perder lo que tiene de evidencia por ser inasequible de la determinación adecuada de su contenido, aquí la corriente de las vivencias*” (*Ideas I*, parágrafo 83, p. 197).

<sup>125</sup> Años más tarde, en las reflexiones de 1917-18 dedicadas a la conciencia del tiempo, se preguntará Husserl expresamente si es válido hablar de las vivencias y contenidos inmanentes de conciencia constituidos por la conciencia última tempo-constituyente en términos de “objetos temporales inmanentes” o no; es decir, si la auto-conciencia de la propia temporalidad de la conciencia tiene que pasar por esta “objetivación” de las vivencias o si dicha objetivación aparecería solamente merced a la reflexión.

(vivididos, “sentidos” o “percibidos”) y por ello también “intencionados” por (o conscientes en) la conciencia interna, aunque esto último no significa que el acto o la vivencia como tal devenga necesariamente objeto de una posición ni de una mención<sup>126</sup>. Este ser-“intencionada” toda vivencia es, sin embargo, ya conciencia de la vivencia *como una vivencia presente* (de manera que aun la “conciencia secundaria” —o re-productiva— es experiencia de una vivencia presente, aunque esta última sea la conciencia de algo que no es ello mismo presente sino representado)<sup>127</sup>. De manera que al ser “percibida” internamente, la vivencia aparece, se da absolutamente como algo presente “ello mismo” ahora. Lo cual implica que el flujo (temporal) en el cual tal experiencia es constituida puede ser también aprehendido en una mirada intuitiva o comprendido en una reflexión<sup>128</sup>. Sin embargo, dicho “percibir” interno, aclara el fenomenólogo, no puede ser considerado ya una “vivencia” en el mismo sentido, ni es percibido internamente de nuevo, sino que se trata de un “sólo mirar” (no expreso). En todo caso, “*Percibir* no es aquí otra cosa que la conciencia tempoconstituyente con sus fases de retenciones y protenciones fluyentes”<sup>129</sup>.

Toda vivencia tomada en el sentido de un “acto” (sin importar de qué tipo de acto se trate), es siempre una unidad “en” la conciencia del tiempo. Pero es claro que esta última no puede decirse a su vez una unidad *en* el flujo inmanente (pues de otro modo se caería en un regreso al infinito). Dicha conciencia constituyente de tiempo no puede ser, entonces, sino una conciencia de sí de índole pre-reflexiva, inmediata y no tética, por tanto no propiamente intencional (en el sentido de la intencionalidad “objetivante”) sino, en todo caso, pre-intencional o pre-objetiva, y que la conciencia reflexiva necesariamente presupone.

*“Por supuesto, cada acto es una ‘impresión’, él mismo un ente en el tiempo interno, algo constituido en la conciencia primigenia constituyente de tiempo. Podemos reflexionar sobre cada acto y hacerlo objeto de un acto de ‘percepción’ inmanente. Antes de esta percepción (a la que pertenece la forma del cogito) tenemos la ‘conciencia interna’, la cual*

<sup>126</sup> *Lecciones... de 1905*, Apéndice XII, p. 151. Se trata aquí de las vivencias en sentido amplio, es decir, de “los datos de sensación incluso si están desatendidos (un rojo, un azul, y similares); los fenómenos o apareceres de las cosas (fenómeno de la casa, fenómeno del entorno, etc.) tanto si ellos y sus “objetos” están siendo atendidos como sin no lo están; a continuación los “actos” de enunciar, de desear, de querer, etc., y las modificaciones reproductivas que les pertenecen (fantasías, recuerdos). Todo ello son contenidos de conciencia, contenidos de la protoconciencia que constituye objetos temporales” (*Ibid.*, parágrafo 40, p. 103).

<sup>127</sup> Husserl, Edmund, *On the phenomenology of the consciousness of internal time* (1893-1917), section “B”, texto n°41 (data de aprox. 1907), p.301.

<sup>128</sup> *Ibid.*

<sup>129</sup> Husserl, Edmund, *Lecciones... de 1905*, Apéndice XII (data de los años 1911-12), p. 152.

carece de esta forma, y a ella le corresponde como posibilidad ideal la reproducción interna, en la cual el acto anterior es de nuevo consciente de manera reproductiva y por ende puede volverse objeto de un recuerdo reflexivo). Con ello está por tanto dada la posibilidad de reflexionar, en la reproducción, si no sobre el anterior haber-percibido propiamente dicho, sí sobre el anterior haber-vivenciado-originariamente, sobre el haber-tenido-como impresión”<sup>130</sup>.

Y aunque en las *Investigaciones Lógicas* se distingue ya entre el “percibir” (*Wahrnehmen*) y el experimentar o vivenciar algo (*Erleben*), puesto que la conciencia no se confunde en ningún momento con el saber de sí de índole reflexiva<sup>131</sup>, reconoció el mismo Husserl haberse atenido en aquella obra al ámbito de las vivencias en el sentido de datos de la conciencia interna, es decir, tomadas en cuanto constituidas pero sin tematizar el tiempo interno en el cual dichas vivencias transcurren y que propiamente las constituye como unidades. Debido a esta situación el filósofo no distinguió en aquel entonces entre el “tener” (experimentar, vivir) una sensación y el propio contenido de sensación, pues el marco en el que se movían las *Investigaciones Lógicas* no lo permitía<sup>132</sup>, de modo que las sensaciones entendidas como contenidos sensibles se tomaron simplemente como objetos (como también, por otro lado, todos los actos constituidos en la conciencia interna). Empero, la consideración del propio marco ofrecido por la conciencia interna constituyente de tiempo requiere de la clara distinción entre el ser *prefenómico* de las vivencias, su ser previo al giro de la reflexión que se vuelve hacia ellas, y su ser como fenómenos.

Además, es preciso reconocer que en virtud del volverse atento y de la captación, la vivencia adquiere un nuevo modo de ser: resulta “distinguida”, “destacada” o captada al devenir propiamente *objeto* del giro de la mirada. Ahora bien, cuando dicho volver la mirada hacia la vivencia que se vive tiene lugar, es claro que podemos distinguir con evidencia entre

---

<sup>130</sup> Husserl, E., *Ideas II*, parágrafo 29, p. 155. Debe tenerse en cuenta aquí lo que el mismo Husserl advierte en el Anexo XII de esta misma obra sobre la ambigüedad del término “impresión”: “La palabra impresión se ajusta, empero, solamente a las sensaciones primigenias; impresión expresa bien lo que por sí mismo y en verdad primigeniamente, está “ahí”, a saber, lo que está predado al yo, ofreciéndose a él a la manera de algo que afecta como ajeno al yo. Los actos no son entonces ningunas impresiones en este sentido, sino su opuesto. Pero los actos tampoco son ningunas reproducciones, sino fuentes para reproducciones posibles. Reproducción significa una suerte de modificaciones que remiten en sí a lo no modificado, lo no derivado...”. Esto no-derivado es el otro sentido del término “impresión” (parágrafo 2, p. 388).

<sup>131</sup> Para este tema véase de Dan Zahavi, “The three concepts of consciousness in *Logische Untersuchungen*”, *Husserl Studies*. Vol. 18, n°1, 2002, p. 51-64, en particular p. 57 a 59.

<sup>132</sup> Husserl, E., *Lecciones...* de 1905, Apéndice XII, p. 153.

el objeto del giro —esto es, la vivencia—, y el volverse mismo. “*Y es seguro de que hablamos con razón de que previamente estábamos vueltos a algo distinto, y que luego tuvo lugar el giro hacia A, y de que ya antes del giro de la mirada, A “estaba ahí”*”<sup>133</sup>. El flujo (que constituye la unidad de toda vivencia), entonces, *ha de estar dado necesariamente a la conciencia interna*, de la cual puede partir hacia él “un rayo de la atención”. Es más, “*sin esto no sería pensable un contenido en calidad de vivencia; la vivencia no le estaría por principio dada al sujeto como unidad ni podría dársele, con lo que sería nada*”<sup>134</sup>.

Los “contenidos inmanentes” cuya constitución es obra del flujo absoluto de conciencia son, por lo tanto, ellos mismos unidades en el tiempo inmanente “*ya sea que uno las atienda o no*”. Ahora bien, *como contenidos de conciencia en sentido primario*, dichas vivencias han de comprenderse ante todo como sucesos o acontecimientos que son experimentados, vividos o sentidos actualmente. Pero en tanto unidades u objetos individuales que *duran*, como unidades de cambio o de invariación que “*tienen su tiempo*”, estas vivencias han tenido que ser ya constituidas (y en este sentido se dan siempre como pasadas). Por ello también sucede que la conciencia última que las constituye no puede ser ya ella misma un objeto en el tiempo fenomenológico ni un contenido en el mismo sentido. Pues tales “contenidos” pertenecientes al último flujo temporal *no duran* propiamente ya que no son objetos temporales, sino que son precisamente el último flujo de conciencia, responsable de la constitución del propio ámbito de la inmanencia<sup>135</sup>.

De manera que un ser *duradero* y, ante todo, un ser que es una experiencia, necesariamente es constituido. Y si bien es verdad que toda vivencia es precisamente un vivir intencional, también lo es que “vivir” (*leben*) no es la vivencia existente tomada en sí misma; sino que vivir es la corriente de la conciencia constituyente. Por ello afirma Husserl que la “conexión” con el vivir que constituye el ahora presente pertenece ante todo a la conciencia originaria del tiempo<sup>136</sup>. Entonces, si por “sensación” se entiende conciencia (y no aquello que es sentido), *ha de admitirse al sentir como la conciencia originaria del tiempo*, conciencia última “en” o gracias a la cual se constituye la unidad inmanente color o sonido, la unidad

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>134</sup> *Lecciones... de 1905*, Apéndice VIII, p. 139.

<sup>135</sup> Husserl, Edmund, *On the phenomenology of the consciousness of internal time* (1893-1917), section “B”, texto n° 41, pp. 304. A este texto corresponde el párrafo 40 de las Lecciones... de 1905.

<sup>136</sup> *Ibid.*, texto n° 45, p. 313.

inmanente deseo, agrado, etc.<sup>137</sup>. Aunque a la esfera originaria, naturalmente, también pertenecen la retención y protención que se entretienen esencialmente con la protoimpresión. Estas tres “fases” de la última conciencia constituyente, justamente por ser tales, han de ser de índole no-temporal, es decir, nada “en” el tiempo inmanente ya que son ellas las que constituyen el aparecer de los objetos inmanentes o vivencias bajo los modos del ahora, el pasado inmediato y lo inminente.

A todo esto es indudable que podemos tener experiencia de una cierta percepción de la conciencia del tiempo en el ahora sin que dicha experiencia sea a su vez objeto, aunque al reflexionar ella devenga, en efecto, un tal objeto. Pero si esto último sucede, semejante objeto tendrá que tener un lugar temporal y, si lo seguimos con la mirada, se desplegará también en una determinada extensión temporal. Mas la mirada que sigue a esta vivencia objetivada ¿no deberá ella misma sustraerse del flujo temporal para precisamente atenderlo y presenciario? Al atender al aparecer-ahora, por ejemplo de un sonido que se distiende en seguida de tal o cual manera hacia el pasado, nos aparece en este ahora que presencia el transcurso de dicho sonido una fase-ahora del sonido y una continuidad de escorzos del mismo, todo ello mientras aparece una nueva fase-ahora del sonido que entretanto sigue sonando. Pero ha de notarse aquí que solamente “en” o “desde” este ahora que no puede decirse ya él mismo pasajero (se trataría, entonces, de una suerte de “pre-tiempo”), se tiene conciencia de una serie de “ahoras” que, en su transcurso inevitable, retroceden cada vez más hacia el pasado.

### **II.6.2. La peculiaridad de la conciencia absoluta**

Afirma Husserl repetidamente que en el flujo originario constituyente de tiempo no hay ya duración alguna, puesto que la duración es precisamente la forma de algo que persiste como idéntico consigo mismo a través de sus mudanzas temporales o conforme se extiende temporalmente. Pero la persistencia en el cambio es una unidad que se constituye en el flujo y es por eso que no puede decirse de la conciencia última que ella sea también, como lo que constituye, de índole temporal.

Por otra parte, puede decirse que en el flujo hay fases y series continuas de fases. Pero una fase como tal no es una unidad u objeto individual que dure, como tampoco dura una serie continua de fases “en” la esfera de fenómenos en sentido absoluto (esto es, de las experiencias

---

<sup>137</sup> Véase al respecto, el Apéndice III de las *Lecciones... de 1905* (el cual data de 1909-10), p. 128.

‘antes’ de toda objetivación), ya que ninguna de las fases que integran este flujo (con sus respectivas continuidades de escorzamiento) se extiende en identidad consigo misma a través de una sucesión continua<sup>138</sup>. Por consiguiente en dicho ámbito absoluto sólo puede hablarse de un incesante flujo, pero no de duración propiamente dicha.

Lo anterior queda más claro si se considera la unicidad e identidad del flujo íntegro, ya que éste, en su individualidad, tampoco es la unidad de algo duradero. Pues todo cambio puede en principio desembocar en invariación, el movimiento en reposo y viceversa, pero, advierte el fenomenólogo, en el flujo no puede entrar por principio ningún fragmento de no-flujo. El flujo no es, pues, un flujo contingente, como lo es un flujo objetivo; la mudanza de sus fases no puede nunca terminar ni convertirse en la mera continuación de fases siempre iguales (como si fuera un objeto que se mantiene sin cambio cualitativo). De manera que simplemente *“nada hay aquí que cambie, y por tanto tampoco tiene sentido hablar de algo que dure. Carece de sentido andar buscando aquí algo que, durando, resulte que en un momento dado no cambie [manteniéndose entonces en reposo]”*<sup>141</sup>. Por otra parte, de todo ser individual que dura —sea inmanente o trascendente—, puede decirse que al cambiar temporalmente lo hace a mayor o menor “velocidad”. Pero del último flujo de conciencia no podemos afirmar que transcurra ni más rápida, ni más lentamente. Pues ¿con qué otra “corriente” lo estaríamos comparando para determinar la velocidad de su ritmo de cambio?<sup>142</sup>. Y así como el cambio mismo no cambia, de la misma manera el tiempo no puede decirse él mismo temporal, ni se puede tomar al flujo como un suceso ni es posible tampoco asignarle un “lugar” temporal.

Toda vivencia intencional o contenido de conciencia es, pues, siempre una corriente en la cual se constituye una unidad temporal inmanente que como tal posee su duración inmanente. Dichas unidades constituidas en la corriente absoluta se dan “en” el tiempo inmanente, que es ‘uno solo’ y en el cual existe cierta determinabilidad según el “antes” y el “después”. Cada vivencia es así constituida como una cierta continuidad fenoménica, como una fase o serie de fases de la corriente constituyente de tiempo, mientras que la conciencia total constituye a su vez una unidad total, es decir, es conciencia a través de un flujo de flujos,

<sup>138</sup> Husserl. Edmund, *Lecciones...de 1905*, párrafo 35 (data de aprox. 1911), p. 94.

<sup>141</sup> *Ibid.*, párrafo 35, p. 94.

<sup>142</sup> *Ibid.*

y cada uno de semejantes flujos corresponde a una unidad en el tiempo inmanente. Los fenómenos constituyentes han de distinguirse, en suma, de aquellos propiamente constituidos en el tiempo: “no son objetos individuales ni sucesos individuales, y no cabe atribuirles con sentido los predicados de éstos. Por tanto tampoco puede tener ningún sentido el decir de ellos, y decirlo con igual significado, que existen en el ahora y que han sido antes, que se siguen los unos a los otros en el tiempo o que son simultáneos entre sí, etc.” Sin embargo, de acuerdo con Husserl, sí puede decirse que toda fase del flujo constituyente de tiempo pertenece a un ahora, a saber, *al que ella constituye*, y además pertenece a un antes, en cuanto fase que es a su vez *constitutiva para el antes*. “¿Pero acaso no es entonces el flujo una secuencia, y no tiene él un ahora, una fase actual y una continuidad de pasados, conscientes en retenciones? A esto no podemos sino decir: este flujo, este río, es algo que denominamos así según lo constituido, pero que no es nada “objetivo” en el tiempo. Es la subjetividad absoluta y tiene las propiedades absolutas de lo que en imagen designamos como “flujo”, “río”, como algo que brota “ahora” en un punto de actualidad, punto que es fuente primigenia, etc.”<sup>143</sup>.

Pues ¿no tiene también el flujo algo en cierto modo permanente, por más que ningún fragmento de flujo pueda transformarse en uno de no-flujo? Permanente es ante todo la estructura formal del flujo, la forma del flujo. Es decir, el *fluir* no es sólo *fluir* en general, sino que cada fase es de una y la misma forma; la forma constante está siempre de nuevo llena de ‘contenido’, y el contenido no es nada que venga a encajar en la forma desde fuera, sino que viene determinado por la forma de la legalidad”<sup>144</sup>. La forma consiste en que un ahora se constituye por una impresión y a ella se agrega un horizonte retencional así como también un horizonte de protenciones y ‘simultáneamente’, junto con ello, surge otra vez, incansablemente, otra protoimpresión, de modo que se establece de continuo un ahora cada vez nuevo. Esta forma permanente comporta, sin embargo, la conciencia de la constante mudanza, que es un hecho originario (*Urfaktum*): conciencia de la mudanza de la impresión en retención, mientras continuamente vuelve a brotar una impresión, etc.<sup>145</sup>.

Mas ¿cómo puede ser esto posible si no es válido llamar sucesión temporal a la “sucesividad” de la última conciencia constituyente, que no es ella misma temporal?

<sup>143</sup> Edmund Husserl, *Lecciones de 1905*, parágrafo 36 (data de 1911), p. 95.

<sup>144</sup> *Ibid.*, Apéndice VI, p. 136.

<sup>145</sup> *Ibid.*,

Ciertamente, la conciencia “cambia” en la medida en que aquello de lo que es conciencia deviene o se despliega temporalmente. De manera que un cambio temporal puede aparecer en la conciencia sólo por la vía de un cambio-de-conciencia (o, mejor dicho, de modos de conciencia), pero ello sucede por cuanto la actualidad misma de conciencia que constituye al objeto inmanente se encuentra en una incesante mutación que comprende la presentación primordial y la continuidad ininterrumpida de fases pretéritas e inminentes que constituyen su originario campo de presencia. A ello debe añadirse, asimismo, que la conciencia absoluta constituyente de tiempo se manifiesta también en cuanto unidad o “ley” universal e inmutable que ordena los modos decursivos en el aparecer de los objetos temporales inmanentes, los cuales se asocian y sintetizan típicamente, con toda regularidad. Pero en todo esto lo más importante, el hecho que Husserl denomina “primario” (u originario), es que esta forma permanente sostiene la conciencia del constante cambio, dándole lugar. De ahí la paradoja de una especie de presencia primordial que *a la vez fluye y permanece* y que no es, por ello mismo, reducible a una mera modalidad del tiempo<sup>146</sup>.

Además de lo anterior, y correlativamente al tiempo inmanente constituido que es uno, puede decirse que la conciencia última constituyente de tiempo es una unidad englobante, y ello en un doble sentido. En primer término porque comprende o abraza “a la vez” un conjunto de impresiones correspondientes a cada uno de los contenidos inmanentes dados en el presente vivo (un sonido-ahora y, en el mismo ahora un color o una determinada textura, etc.). De manera que en un grupo de sensaciones originarias, una sensación originaria se distingue de otra por el contenido, mientras que el “ahora” es, en cuanto a su forma, idénticamente el mismo<sup>147</sup>. Por otra parte, una sensación originaria o un grupo de ellas que son conscientes en un ahora de conciencia, mudan constante e inevitablemente a los modos de conciencia que corresponden a lo inmediatamente pasado, obedeciendo en todo ello una ley o forma de mutación temporal que puede considerarse igualmente como englobante. De modo que en el primer caso se da lugar a la constitución de lo simultáneo y en el segundo a la de lo sucesivo. Pero debe entenderse bien que las protoimpresiones que desatan el proceso retencional tanto como éste último no pueden decirse ellos mismos propiamente simultáneos ni tampoco sucesivos, puesto que no podemos llamar a la “secuencia” de la conciencia constituyente de

<sup>146</sup> Cf. Bernet, Rudolf, Iso Kern & Eduard Marbach, *Op. cit.*, pp. 109-10.

<sup>147</sup> Véase al respecto, de las *Lecciones... de 1905*, el párrafo 38.

tiempo una sucesión *en* el tiempo. Y las expresiones utilizadas por Husserl tales como el “a la vez” arriba mencionado, no han de tomarse sino analógicamente (analogía que permite referirse a las fases de la última conciencia constituyente a partir de lo constituido de lo cual, sin embargo, ha de diferenciarse, ya que los momentos de la conciencia absoluta pertenecen a un nivel que se sitúa más allá del tiempo de los objetos, sean inmanentes o trascendentes).

Topamos así, en definitiva, con un “flujo” (si es que todavía puede denominarse de esta manera) verdaderamente originario como fuente de aparición de todo aquello que la experiencia muestra a título de fenómeno (razón por la cual es denominado por Husserl *prefenómico*). Dicho flujo o corriente vivencial absoluta puede considerarse permanente por cuanto con-forma toda la corriente de conciencia como su *a priori*. Pero no puede decirse aquí simple y llanamente que el *a priori* del tiempo se encuentre dado de antemano, sino más bien que él mismo *se constituye* con el propio fluir de la vida de conciencia, pues sólo así puede ocurrir que una forma que permanece lleve, sin embargo, la conciencia del cambio.

### **II.6.3. La doble intencionalidad de la retención y la autoaparición de la conciencia última.**

¿Cómo es posible saber acerca de la unidad del último flujo conciential constituyente? La sola mirada reflexiva no basta, porque nos compromete en un proceso que se proyectaría al infinito, al convertir lo que se supone que es la corriente absoluta en un objeto que tiene a su vez su tiempo y que aparece ante otra conciencia que sería la verdaderamente absoluta y así, sin término, de manera que, aun cuando no se practique la reflexión e incluso no sea en general necesaria reflexión alguna, sí tiene que estar de alguna manera *dado* lo que la hace posible. Pero ¿cómo podría determinarse una dación semejante? Responde Husserl a esta cuestión de la siguiente manera: cuando un determinado flujo ha transcurrido, podemos volver hacia él la mirada, como lo muestra el recuerdo. Y aquí lo que encontramos es una cierta unidad tanto de lo recordado como del recuerdo en cuanto tal. Lo cual implica que el mismo flujo de conciencia se ha constituido como una unidad de la cual bien puede decirse que es también una serie temporal constituida<sup>148</sup>.

De aquí que la mirada reflexiva pueda dirigirse ya sea a las fases concientiales que, traslapándose, van constituyendo como intencionalidades orientadas hacia el objeto inmanente duradero, el transcurso de este último, o bien hacia el flujo mismo, al tránsito de la conciencia

<sup>148</sup> *Ibid.*, parágrafo 39 (data de 1911), p. 100.

que transcurre desde el principio de tal objeto hasta el final de su duración. Ahora bien, “*en el flujo uno, único, de conciencia, es en el que se constituye la unidad temporal inmanente del sonido y a la vez la unidad del propio flujo de conciencia. Por chocante que parezca que el flujo de conciencia constituya su propia unidad —si es que no absurdo en un principio—, así es como ocurre en efecto. Y ello se deja comprender sobre la base de la constitución esencial del flujo*”<sup>149</sup>. Pues, según explica Husserl, toda conciencia retencional posee una doble intencionalidad. Una es la que se orienta a la constitución del objeto inmanente, por ejemplo, del sonido que dura; es la que llamamos retención (o “recuerdo primario”) del sonido recién sentido; se trata de la llamada “intencionalidad transversal” (de índole “objetivante”). La segunda es la constitutiva de la unidad de tal “recuerdo primario” en el flujo: en su continuo escorzarse, *es una retención de fases concientes y continuos de fases constantemente precedentes*. De esta manera se extiende una intencionalidad “longitudinal” que al recorrer el flujo se halla en constante unidad de coincidencia consigo misma. “*Según esto, creemos que la unidad del propio flujo como ordenación unidimensional quasi-temporal se constituye en el flujo de conciencia en virtud de la constancia de las modificaciones retencionales, y en virtud de la circunstancia de ser ellas constantemente retenciones de las que constantemente las han precedido*”<sup>150</sup>.

Y de manera análoga a como un recuerdo no sólo hace consciente al propio recuerdo sino también lo recordado en él, “*en el flujo de conciencia uno, único, se entrelazan dos intencionalidades inseparablemente unitarias, que se requieren la una a la otra como dos caras de una y la misma cosa. Por la primera de ellas se constituye el tiempo inmanente, un tiempo objetivo, auténtico tiempo, en el cual hay duración y un cambio de lo que dura. En la otra intencionalidad se constituye la ordenación quasi-temporal de las fases del flujo, que tiene siempre y necesariamente un punto-‘ahora’ fluyente, la fase de actualidad y las series de las fases preactuales —las que todavía no son actuales— y postactuales. Esta temporalidad fenomenológica, preinmanente, se constituye intencionalmente como forma de la conciencia tempoconstituyente y lo hace en ella misma*”<sup>151</sup>. Tener conciencia del flujo conciential no se da, por lo tanto, sin tener conciencia de las vivencias que en él aparecen o son constituidas.

---

<sup>149</sup> *Ibid.*

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 102-3.

Pero también es verdad que sin liga entre las fases concientes no habría modo de sustentar la intencionalidad orientada a la captación de cualquier objeto.

El análisis husserliano desemboca de tal modo en la propuesta de una cierta autoconstitución de la conciencia que, por ello precisamente, reviste un carácter último. En sentido estricto no puede afirmarse de ella, en efecto, sino que es *cuasi temporal* puesto que no puede ser constituida a la manera en que lo es un objeto temporal, pues dejaría entonces de ser subjetividad. Pero también, por ello mismo, “*el autoaparecer del flujo no requiere un segundo flujo; sino que como fenómeno se constituye en sí mismo*”<sup>152</sup>. En él tiene que hallarse una autoaparición de la corriente, justamente en el fluir. Por ello la temporalidad del flujo es denominada por Husserl, además de “pre-fenoménica”, “pre-inmanente”, significando con ello que dicha temporalidad no forma parte de lo inmanentemente constituido (puesto que precisamente lo constituye) y, por ende, que la subjetividad absoluta se da *a sí misma* (se auto-presencia), así como a su propia temporalidad, de una manera inmediata, no temática, no reflexiva<sup>153</sup>. Y es la temporalidad “longitudinal” propia de la retención lo que permite una cierta (auto)aprehensión de la conciencia absoluta por cuanto permite su aparecer en cuanto horizonte de modificaciones retencionales.

De manera que “*lo constituyente y lo constituido se cubren, coinciden y, con todo, no pueden coincidir, naturalmente, en todos los respectos. Las fases del flujo de conciencia en que se constituyen fenoménicamente fases del mismo flujo de conciencia no pueden ser idénticas a estas fases constituidas, y de hecho no lo son. Lo que es traído a aparecer en la actualidad momentánea del flujo de conciencia, son, en la serie de momentos retencionales del flujo, fases pasadas del flujo de conciencia*”<sup>154</sup>. Al emerger un dato originario, una nueva fase, la precedente, no se pierde sino que se mantiene “asida” (o sea, “retenida”), y gracias a esta retención es posible volver la vista a lo ya transcurrido. Pero la retención misma no es un “mirar retrospectivo” que convierta la fase transcurrida en objeto; la retención, en cuanto tal, no es un “acto”, sino una conciencia momentánea de la fase transcurrida y, a la vez, fundamento para la conciencia retencional de la próxima fase. Por ello es que la fase inicial no puede convertirse en objeto sino “después” de haber transcurrido y conservado su identidad a través del camino articulado por la serie de modificaciones retencionales que posibilitan la

<sup>152</sup> *Ibid.*

<sup>153</sup> Esta última es una sugerencia que hace John B. Brough en *art. cit.*, p. 94.

<sup>154</sup> Husserl, Edmund, *Lecciones... de 1905*, parágrafo 39, p. 104.

ulterior reflexión sobre ella. Y ni siquiera a través de la aprehensión del flujo posibilitada por la intencionalidad “longitudinal” puede la conciencia absoluta considerarse en plena posesión de sí misma, ya que no puede aparecer sino en tanto ha sido modificada retencionalmente<sup>155</sup>. Luego la conciencia constituyente de tiempo entendida como *actualidad pura*, esto es, justo como conciencia última o en verdad originaria y por ello no susceptible ya de objetivación alguna, *no puede aparecer propiamente con la retención*.

¿Deberá, por lo tanto, aceptarse una cierta “conciencia inconsciente” en el sentido de que la intencionalidad última no puede ser *algo* aprehendido y la atención supone necesariamente una intencionalidad previamente dada? Pero, de ser así, señala Husserl, ella misma no podrá jamás “venir a conciencia”. Sólo podrá aprehendérsela en la distancia de una apariencia cuasi-inserta en el tiempo<sup>156</sup>. ¿Acaso lo único que queda aquí es contentarnos con afirmar que la conciencia como presente-presencia es de suyo comienzo, origen, pero en tanto retorna a sí, siempre y solamente se encuentra ya “en” su pasado? Porque en tal caso habrá que conceder también que permanece sin una respuesta suficientemente clara la cuestión sobre cómo el orden mismo que gobierna o norma toda constitución puede ser constituido. El problema aquí, expresado de una manera más precisa, es el modo en que se tiene conciencia de la propia fase actual de la conciencia, ya que de las fases transcurridas y venideras de la conciencia absoluta tenemos la tenemos por medio de las retenciones y protenciones que intencionan su curso. Pero la protoimpresión misma ¿deberá acaso permanecer como una especie de punto ciego y saberse sólo desde la des-presentación propia de la retención que al conservarla como inmediatamente pasada se distingue precisamente de ella? Pero entonces ¿podría todavía la auto-dación de la conciencia absoluta ser llamada “presente”?<sup>157</sup>.

<sup>155</sup> Bernet, Rudolf, «La presence du passé dans l'analyse husserlienne de la conscience du temps», *Revue de Métaphysique et de morale*, 88<sup>e</sup> année, n<sup>o</sup> 2. Avril-juin 1983, Armand Colin, Paris, p. 193.

<sup>156</sup> Cf. Bernet, Rudolf, Iso Kern & Eduard Marbach, *Op. cit.*, pp. 112-3.

<sup>157</sup> Con respecto de la relación y exigencia mutua que se entabla entre la impresión originaria y su retención, señala Rudolf Bernet en el artículo arriba citado que lo verdaderamente crucial en el pensamiento husserliano es aquí una cierta “fenomenalización de la ausencia”. De manera que la retención, lejos de quedarse en una modificación secundaria del presente originario del instante, sería más bien la diferencia sin la cual *no habría propiamente instante ni habría tiempo* («La presence du passé dans l'analyse husserlienne de la conscience du temps», nota núm. 1, p. 179). Ha de señalarse, por otra parte, que frente a esta interpretación se sitúa la postura de Michel Henry desarrollada sobre todo en *L'essence de la manifestation* (Épiméthée, PUF, Paris, 1963) y en *Phénoménologie matérielle*. Según esta última postura, la fenomenalización original donde debe buscarse la esencia misma de la Vida, se retrotrae a un *pathos* o una auto-afección que acontece en absoluta inmediatez y sin deber nada al ek-stasis temporal que más bien habría de fundarse en dicha auto-manifestación considerada por este autor como lo genuinamente originario.

Al respecto habría que recordar que el mismo Husserl se planteó la cuestión sobre qué ocurre con la fase inicial de una vivencia que va a constituirse: pues “¿acaso también ella llega a darse sólo sobre la base de la retención y tendría que ser “inconsciente” si no se adhiriese a ella ninguna retención? A esto hay que contestar que sólo después de su decurso puede la fase inicial objetivarse de la manera indicada, por retención y reflexión (o reproducción). Ahora bien, si ella fuese consciente únicamente por la retención sería incomprendible qué es lo que presta a esta fase la cualificación de “ser ahora”. (...) Pero en la conciencia la fase inicial sí está caracterizada de modo enteramente positivo. No es más que un absurdo, pues, hablar de un contenido ‘inconsciente’ que sólo con posterioridad devenga consciente”. La conciencia es necesariamente conciencia en cada una de sus fases. Como la fase retencional tiene consciente a la fase precedente, sin objetivarla, así también el dato originario es ya conciencia —y lo es en la forma peculiar del ‘ahora’—”<sup>158</sup>. De manera que la retención, en tanto modificación concienical, debe suponer ya una auto-conciencia no modificada (y con ella alguna forma de auto-manifestación inmediata, impresional o primaria). El sonido inmanente que acaba de pasar no nos es dado en la retención, en efecto, solamente como sonido recientemente pasado sino también como la conciencia inmediatamente pasada de ese sonido (que es la conciencia que precisamente se ha visto modificada)<sup>159</sup>.

Sin embargo, esta presencia primigenia que de algún modo tendría que decirse dada a sí, en una auto-manifestación puramente inmanente ¿puede en verdad ser para sí sin una estrecha relación con la ausencia retencional? Desafortunadamente, Husserl no nos dice más a este respecto, con lo cual deja abierta la puerta a un planteamiento como el que ha desarrollado Michel Henry respecto a la auto-afección propia de la subjetividad y de la vida.

<sup>158</sup> Husserl, Edmund, *Lecciones de 1905*, Apéndice IX, p. 142. Al respecto sugiere Roberto Walton que la presencia a sí de la conciencia última podría dar pie a la consideración de una experiencia ya no sujeta a una intencionalidad *ek-stática*, como la que maneja Michel Henry, esto es, una especie de auto-afección en la pura inmanencia. Sin embargo, añade en seguida que como el “punto culminante de intuitividad” que proporciona el ahora en sentido estricto no es sino una fase no independiente de la originariedad que no puede subsistir por sí misma, dicha inmanencia pre-reflexiva no se daría tampoco sin sus horizontes temporales inmediatos (Walton, Roberto, “Permanencia y fluencia en el análisis husserliano de la temporalidad”, *Escritos de Filosofía*, año XIV, n° 27-28, Buenos Aires, 1995, p. 325).

<sup>159</sup> Véase al respecto el interesante artículo de Dan Zahavi, “Self-awareness and affection”, *Alterity and facticity. New perspectives on Husserl*. Edited by Natalie Depraz and Dan Zahavi, Kluwer Academic Publishers (Phaenomenologica # 148), Dordrecht/Boston/London, 1998, p. 205-228; y en particular la p. 213.

#### II.6.4. La enigmaticidad de la impresión originaria.

Topamos aquí con la cuestión particularmente significativa de la protoimpresión entendida como “lo absolutamente inmodificado” y, en este sentido, la “fuente primigenia de toda otra conciencia y de todo ser”<sup>160</sup>. Como hemos visto, el continuo constituyente de tiempo es para Husserl, un flujo de constante producción de modificaciones concienenciales y de modificaciones de modificaciones, ya que cada producción continua se debe a una continua reiteración. Por su parte, la protoimpresión es el comienzo absoluto de esta producción concienencial, la fuente originaria de la que todo lo demás se produce sin cesar. “Ella misma, sin embargo, no se produce, no surge como algo producido, sino que lo hace por génesis espontánea, es engendramiento originario. No crece —no tiene germen—, es creación originaria. Tanto si decimos que un nuevo ahora se forma de continuo sobre el ahora que se modifica en no ahora, como si decimos que una fuente se produce o brota originariamente de súbito, todo ello son imágenes. Y únicamente cabe decir: la conciencia es nada sin impresión”<sup>161</sup>.

Así, “donde algo —a— dura, a pasa a xa’, xa’ a yx’a’”, y así sucesivamente. La producción de la conciencia pasa, empero, de a a a’, de xa’ a x’a’; pero los a, x, y, no son, por el contrario, nada producido por la conciencia, sino lo originalmente engendrado, lo ‘nuevo’, lo que ha venido a ser, ajeno a la conciencia; lo recibido frente a la propia espontaneidad de la conciencia. La peculiaridad de esta espontaneidad de la conciencia es, con todo, que ella se limita a hacer crecer, a desplegar lo engendrado en origen, sin gestar nada ‘nuevo’”<sup>162</sup>.

En un texto del segundo volumen de las *Ideas*, Husserl afirma también que “la protosensibilidad, la sensación, etc., no nace a partir de bases inmanentes, de tendencias animicas; ella está simplemente ahí, se presenta”<sup>164</sup>.

Ahora bien, esto que se dice del ámbito de lo hilético en general y sin entrar en los terrenos que son propios de la conciencia constituyente de tiempo, vale con mayor razón y ante todo para la protoimpresión, que es, según lo planteado en las *Lecciones...* de 1905, el

<sup>160</sup> Husserl, Edmund, *Lecciones... de 1905*, parágrafo 31, p. 87.

<sup>161</sup> *Ibid.*, Apéndice I (data de 1916), p. 120

<sup>162</sup> *Ibid.*

<sup>164</sup> *Ideas* II, Anexo XII, parágrafo 2, p. 387.

germen que desencadena la formación del proceso de temporalización propio del flujo concienical.

Puede afirmarse, entonces, que la novedad se manifiesta a la conciencia precisamente por cuanto, a cada instante, ella se encuentra *afectada por una impresión* que brota imprevisible respecto a lo que tal impresión originaria (como la conciencia inmodificada por excelencia), tiene precisamente de original, y en este sentido, de creador. Éste es, pues, el momento que ningún acto de conciencia ha constituido y que desencadenará de inmediato la espontaneidad concienical en la forma de las consabidas series de modificaciones retencionales tanto como protencionales. Ahora bien, la novedad imprevisible de contenidos que surgen de la protoimpresión representa una radical irrupción al ser; y ello en al menos dos sentidos. Primeramente el que correspondería a la irrupción de un *ser para la conciencia* que, por lo demás, no se perderá ya, pues se mantiene siempre susceptible de ser recordado (o bien reactualizado de una manera pasiva). Pero también podría pensarse aquí en la irrupción al ser *de la propia conciencia* ya que, según afirma Husserl, ésta *no existe sin la impresión*. Y así como no puede haber impresión originaria sin dato hilético, tampoco podrá haber auto-temporalización que se despliegue independientemente de la afección que proviene de dicho dato. Pero ¿a qué se refiere esto?

Al parecer lo anterior apunta al reconocimiento de un elemento de facticidad y de alteridad en la raíz misma de la vida del sujeto, elemento que, como lo extraño al sujeto, le es pasivamente pre-dado e incluso lo afecta, pero es a la vez inseparable de él (al grado que el sujeto, antes que saberse afectado, *se siente a sí mismo* a través de esta afección). El filósofo moravo habla, en efecto, de algo en cierto modo recibido (pasivamente) puesto que no se trata de una producción de la espontaneidad concienical (aunque ésta acontezca también pasivamente) y que, por decirlo así, antecede a (y posibilita) la formación de la intencionalidad “objetivante”. En un texto de 1917, Husserl señala enfáticamente que no existe protoimpresión sin contenido hilético, ni hay ningún punto del tiempo inmanente sin este primer contenido, así como tampoco puede haber ningún trecho temporal hiléticamente vacío<sup>167</sup>. De ahí que no pueda haber conciencia interna del tiempo, ni de sí, sin esta inicial afección hilética, sin la afección debida a algo que no es de suyo conciencia, ni tampoco puede

---

<sup>167</sup> Husserl, Edmund, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, texto n° 15, p. 282.

entenderse simplemente como un “objeto trascendente”, ya que el dato hilético *no puede decirse todavía objeto* y permanece como algo inmanente<sup>168</sup>.

Por otra parte, ha de tomarse en cuenta que la conciencia del punto inicial en el decurso temporal de un objeto o de un contenido inmanente, por ejemplo un sonido inmanente, se caracteriza, precisamente, como un “ahora”. Y Husserl llama a la conciencia de él protoimpresión, pero esto no significa que puedan distinguirse aquí dos cosas: la protoimpresión por un lado y el sonido-ahora, por otro. De ahí que se deje abierta la posibilidad de que ambos en realidad sean *lo mismo*, aunque caracterizados desde diferentes puntos de vista<sup>169</sup>. O bien, de que en la protoimpresión haya identidad de “materia” y “forma”.

Ahora bien, a propósito del atisbo que la conciencia última constituyente de tiempo puede alcanzar sobre el proceso de su propia constitución (o temporalización), hemos visto cómo se plantea la cuestión acerca de si la conciencia de la actualidad estricta puede decirse conciencia de sí incluso antes de ser retenida, es decir, si para el caso de la protoimpresión puede hablarse, efectivamente, de una especie de auto-conciencia afectiva inmediata, de una auto-manifestación original. Me parece que la respuesta a esta cuestión es afirmativa, pero a condición de que no se deje tal auto-conciencia afectiva en una pura y simple auto-coincidencia, puesto que, como hemos visto, para Husserl la protoimpresión, dado su estatuto, digamos, “híbrido”, supone también, necesariamente la presencia de un elemento que no puede caracterizarse sino como lo “otro” de la conciencia<sup>170</sup>. Pero a la vez, y dada la fusión de conciencia con no-conciencia que representa la “impresión originaria”, de lo anterior se sigue que ser afectado por la *hyle* a este nivel, el más elemental, el más básico, es también, en alguna medida, ser afectado por uno mismo, ya que la *hyle* no viene de “fuera”, de un mundo trascendente situado frente a mí, y una conciencia sin momento real hilético no es siquiera concebible<sup>171</sup>.

<sup>168</sup> En el texto arriba citado, Husserl habla incluso de una especie de “entorno” hilético que pertenece a la forma esencial de la inmanencia, que rodea al ego y lo afecta, pero que de suyo no es de índole egoica. Véase también, de Dan Zahavi, “Self-awareness and affection”, en *Alterity and facticity. New perspectives on Husserl*. Edited by Natalie Depraz and Dan Zahavi. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1998, p. 205-228.

<sup>169</sup> Husserl, Edmund, *On the phenomenology of the consciousness of internal time* (1893-1917), section “B”, texto n° 54, p. 383.

<sup>170</sup> Dan Zahavi habla al respecto de una “hetero-afección” que haría de la postura de Husserl algo francamente distinto de la auto-afección irrelacional defendida por Michel Henry. Véase al respecto, *art. cit.* p. 220.

<sup>171</sup> En la interpretación que de este punto hace Anne Montavont, lo anterior se debe a que este momento de auto-referencia que es la protoimpresión, es a la vez, indisolublemente, el surgimiento de un pre-mundo (Véase al respecto, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, p. 182.

Hay que considerar ahora otro punto, también interesante, y es que la novedad irremplazable, recomenzada sin cesar, de la impresión originaria señala la accesibilidad al futuro esencial a la conciencia, que, por su parte, también pone de manifiesto la espera protencional (de carácter no tético e inmediato) de un cumplimiento de la intención. Pero el horizonte protencional es desencadenado por la misma eficacia del punto-fuente, por lo cual puede afirmarse que este último de algún modo se sitúa “más acá” de la previsibilidad propia de la orientación protencional. Por otra parte, Husserl afirma que la impresión originaria no tiene sentido más que para y por la retención, mientras que la retención no tiene sentido más que para y por la impresión. E igualmente sucede con la relación entre el punto-fuente y el horizonte de protenciones que también lo tienen por “núcleo”. A todo esto, es claro que las afirmaciones sobre el brote ininterrumpido de la impresión originaria que encontramos en las *Lecciones...* de 1905, parecen no acabar de cuadrar con aquella otra consideración del “ahora” que lo toma como un mero punto-límite ideal al interior del campo de presencia originaria. Entre estos dos enfoques sobre el “ahora” encontramos una tensión no resuelta que queda a la espera de una determinación más precisa de la cuestión.

El análisis de la temporalidad inmanente desemboca, así, en el difícil atisbo de una historicidad fundamental de la conciencia hecha de necesidad y contingencia, y donde la conciencia se ve siempre precedida por sí misma por cuanto se encuentra siempre ya como afectada por sí misma. Vemos entonces, con toda claridad, que con esta problemática se pre-anuncia o prepara ya la rama de la fenomenología “genética”, a cuyo estudio me abocaré desde el capítulo siguiente.

**Segunda Sección. La segunda etapa en el desarrollo de la fenomenología del tiempo (1911-1925). El paso de la fenomenología estática a la fenomenología genética.**

**Capítulo III. El yo y su corriente de vida.**

**III.1. El yo puro como centro de todas sus vivencias.**

En los primeros desarrollos de la fenomenología del tiempo Husserl no tomó en cuenta lo que un poco más tarde (en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 1913) habría de considerar como el “polo yo” de toda vivencia, ni caracterizó en modo alguno a la intencionalidad constituyente de tiempo como de carácter egoico. Esto estaba en consonancia con la postura que plantea la quinta de las *Investigaciones Lógicas* en cuanto al rechazo de un “yo” entendido como instancia unificadora de la corriente de vivencias de conciencia que fluyen. Y aunque es verdad que la conciencia última constituyente o absoluta de la que se habla en la tercera parte de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia del tiempo interno* (cuya noción emerge, como sabemos, hacia 1909), fue caracterizada entonces en términos de una “subjetividad absoluta” (lo cual implica que el sujeto se autoconstituye *en y a través de* la unidad temporal de sus actos de conciencia), no es tan claro que sin necesidad de introducir mayores consideraciones pudieran darse como equivalentes dicha conciencia última con el “ego puro” que aparece con toda claridad en *Ideas I* para no ser ya abandonado por el fundador de la fenomenología.

La unidad que fragua la continuidad temporal ininterrumpida de una serie de vivencias en realidad anónimas, lo mismo que su regulación formal por una ley invariable que rige la mutación temporal no puede, en efecto, identificarse sin más ni más con la unificación de una corriente de vivencias que se funda en la identidad de un yo-centro de todas ellas. Pues este “yo”, más que como una mera vida que fluye, ha de entenderse como un viviente singular que experimenta “esto” y “aquello” pero sin agotarse en ninguna de estas vivencias particulares que justamente reconoce como *suyas* (al recordarlas y reflexionar sobre ellas). Además, al atribuirse como suyos estos diversos actos constitutivos, siempre se encuentra en posibilidad de retornar a sus respectivos contenidos así como a su formación (la cual puede examinar) y ello aun después de extinguidos tales actos. A esto se refiere Husserl en el párrafo 57 de *Ideas I*, cuando señala que si, tras desconectar en la *epojé* fenomenológica al mundo y, con él, a la subjetividad empírica inherente a éste, nos queda como residuo un *yo puro* (y un yo

diverso por principio para cada corriente de vivencias)<sup>1</sup>, entonces se nos presenta con él una trascendencia *sui generis* —no constituida—, una “trascendencia en la inmanencia” no susceptible de ser desconectada y que no debe confundirse con la trascendencia propia de las realidades del mundo<sup>2</sup>.

Sin embargo, la misma idea de un “yo” puro entendido como centro de todas sus vivencias o como polo de unidad de todas sus intencionalidades, tuvo que ser revisada y profundizada como resultado del propio desarrollo de la investigación fenomenológica, especialmente de la llamada “fenomenología genética” que empezó Husserl a trabajar por los años de 1917-21. En este punto un dato interesante que conviene no perder de vista es que en las mismas *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia del tiempo interno* Husserl reconoció con toda claridad el carácter de la constitución originaria del tiempo como de índole puramente *pasiva*, con lo cual dio un importante primer paso en la dirección de los estudios genéticos a los que se habría de dedicar años más tarde<sup>3</sup>. Más aún, gracias al enfoque propio

---

<sup>1</sup> Es claro, pues, que a este yo se le denomina “puro” para indicar de esta manera que es el yo que se descubre en la actitud considerada por Husserl como la “actitud filosófica” (es decir, al operar la reducción) y se descubre justamente en la reflexión que efectúa el fenomenólogo sobre las propias experiencias. En ellas se revela como un yo para el cual el mundo y las cosas en general, los hombres en él, etc. son *objetos para la conciencia*, es decir, *tienen un cierto sentido*. ¿“Quién” significa, pues, tales objetos justamente como hombres, mexicanos del siglo XXI, árboles, números, etc.? Ese “quien” es el ego del que se habla aquí. Lo cual no significa, y precisamente porque ha tenido lugar la operación de reducción fenomenológica, que se trate de una entidad separada, autosubsistente, ni tampoco de una parte del llamado “yo empírico” (el que es significado, no el que lo significó como tal yo que forma parte del mundo con tales y tales características peculiares, etc.). No se trata, así, de “otro yo” que se sumara al yo-hombre empíricamente considerado, sino de este mismo yo concreto sólo que ahora descubierto como aquel que, a través de sus múltiples vivencias intencionales, da un sentido a las cosas y a sí mismo y que revela en ello la estructura esencial de la que participa todo yo, toda primera persona. Véase al respecto de Daniel Herrera Restrepo, “El yo en la fenomenología husserliana”, *Revista de Filosofía*, Año XXV, núm. 70, Enero-abril 1991, Universidad Iberoamericana, México, pp. 1-17.

<sup>2</sup> Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. José Gaos, FCE, 2ª ed., 4ª reimpresión, México, 1997 (en adelante *Ideas I*), párrafo. 57, p. 133. [En la edición original alemana: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Herausgegeben von Walter Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1950, *Husserliana*, Band III —en adelante *Hua*. III— p. 138].

<sup>3</sup> Ya desde 1907, con los primeros asomos de la noción de una conciencia última constituyente de tiempo, Husserl se pregunta si la intencionalidad propia de esta conciencia originaria responsable de la constitución del propio aparecer de los objetos immanentes puede caracterizarse por la pasividad como opuesta a la espontaneidad (*On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, Texto n°. 45, p. 312). Por otra parte, y según afirma Eduard Marbach, mientras investigue únicamente la *forma* del tiempo, la fenomenología del tiempo inmanente no puede considerarse todavía como propiamente genética: Pero, por cuanto la conciencia-tiempo se manifiesta como *el fundamento mismo de la génesis*, sí puede decirse que abre paso al ulterior desarrollo de una fenomenología genética. Por otra parte, es perfectamente posible que la fenomenología del tiempo inmanente no se restrinja a tratar de la mera forma del tiempo, sino que tome en cuenta los diversos contenidos de conciencia y entonces puede ser considerada, efectivamente como fenomenología genética propiamente dicha (Iso Kern, Rudolf Bernet & Eduard Marbach, *An introduction to husserlian phenomenology*, p. 199).

de la fenomenología genética llegó Husserl a plantear la idea de que la intencionalidad egoica (o activa) se encuentra fundada en una intencionalidad no egoica o “sin yo” (se trata justamente de la “pasividad”)<sup>4</sup>, lo cual se tradujo en la necesidad de un cuidadoso replanteamiento respecto de si *también* las capas puramente pasivas de la vida de conciencia se encuentran en relación con este yo-centro, y, de ser el caso, cómo se da esto.

En efecto, si el yo no es solamente un complejo de vivencias temporalmente relacionadas, un mero flujo de conciencia o algo que éste reuniría en él y si, por otro lado, el mismo examen de vivencias del tipo “yo percibo”, “yo quiero”, “yo juzgo esto o aquello”, etc. revela en ellas una forma esencial de estas mismas vivencias, que es dada justamente a través del hecho de encontrarse centradas por un *ego*, entonces se hace inevitable preguntar cómo se relacionan este punto de concentración en absoluta identidad consigo mismo con el inevitable fluir de la corriente concienical entendida a su vez como un todo. Estimo que revisar en sus líneas más generales esta cuestión nos ayudará a comprender mejor el paso (y mutua complementareidad) de la fenomenología estática a la genética, esta última de particular importancia para entender la síntesis constituyente de tiempo como la más originaria y fundante de todas las síntesis de conciencia.

### **III.1.1. De la corriente concienical que forja en y por su propio transcurso su unidad, a la tesis del yo puro**

En las *Investigaciones Lógicas* Husserl escribió que al “yo puro” de Natorp, entendido como aquel centro subjetivo que enlaza todos los contenidos que forman parte de una conciencia, simple y sencillamente no pudo hallarlo. Aunque en realidad tampoco había tenido ninguna necesidad de él para comprender la unidad de la conciencia perceptiva, de la que hasta entonces se había ocupado en forma preferente. Recordemos aquí, así sea brevemente,

---

<sup>4</sup> Por ejemplo, Husserl plantea la distinción entre los actos del presente actual y los fenómenos de un trasfondo sin yo al analizar el recuerdo olvidado de sí mismo que no está privado de yo, pero donde el yo se encuentra solamente *re-presentado* (*Vergegenwärtigte*) -aunque sea efectivamente mi yo pasado- y no verdaderamente presente o actualmente activo, que es en cambio lo que ocurre en el caso del yo que, al recordar, se sabe recordando algún episodio pasado de su vida (párrafo 3 del Texto complementario II: “Conciencia y sentido – sentido y noema”, inserto como parte de la “Introducción” en la traducción francesa del vol. XI de *Husserliana: Analysen zur passiven Synthesis*). *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, traduit par Bruce Bégout et Jean Kessler avec la collaboration de Natalie Depraz et Marc Richir, Editions Jérôme Million, Grenoble, 1998, p. 59. En la edición original alemana, Edmund Husserl, *Gesammelte Werke, Husserliana* Band XI, *Analysen zur Passiven Synthesis*. Herausgegeben von Margot Fleischer, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966, —en adelante *Hua*. XI—, p. 307-8).

que en la quinta de las *Investigaciones...* Husserl suscribió que la corriente de conciencia, en su transcurso mismo, se unificaba por sí sola por una suerte de asociación de sus partes no independientes (a saber, las vivencias o fases vivenciales que la integran) y ello ocurría gracias a su participación en la misma forma temporal. En la segunda edición de esa obra, sin embargo, el filósofo reconoció expresamente haber cambiado su postura respecto del yo puro, que “aprendió a encontrar” en la evidencia misma que de él ofrece cada *cogito*<sup>5</sup>. Ahora bien, la necesidad de considerar al yo puro (no empírico) como polo unificador de todas sus vivencias se hizo sentir en el momento en que el fenomenólogo emprendió el estudio de otro tipo de actos distintos de los perceptivos, concretamente los actos de *re-presentación* (*Vergegenwärtigung*), y en particular con ocasión del análisis de la empatía (*Einfühlung*), es decir, de la experiencia inmediata que podemos tener de otro yo, o mejor dicho, de la conciencia de otro yo.

El paso decisivo que llevó a Husserl a la afirmación del yo como principio unificador de la vida de conciencia tuvo lugar, así, en los años de 1910-11, y puede documentarse en un par de interesantes textos que forman parte del curso titulado “Problemas fundamentales de la fenomenología” dictado en el semestre de invierno de aquellos años<sup>6</sup>. Husserl considera allí si la experiencia de la empatía puede ser considerada como un tipo de acto del grupo de los actos de *re-presentación*. El argumento se desarrolla, a grandes rasgos, como sigue:

1) Toda vivencia actual es algo duradero y en cuanto tal tiene un ahora con sus respectivos “halos” u horizontes retencional y protencional. Pero, además, cada vivencia se relaciona con todas las demás que pertenecen a la misma corriente concienical. De manera que siempre es posible reactualizar alguna experiencia pasada mediante una serie de recuerdos continuos que de un modo u otro, con mayor o menor claridad, desembocan en el presente actual. Ahora bien, la reactualización que brinda el recuerdo es puesta en relación con el ahora presente, con el cual el pasado que ha sido re-producido señala su distancia. Pero también, por ello mismo, se posibilita (o, mejor dicho, se motiva) una serie continua de rememoraciones que trasladan sus correspondientes *cogitationes* al ahora actual (pues no hay en verdad

<sup>5</sup> *Quinta investigación*, parágrafo 6, p. 140-41, nota 1; también la nota 1 de la p. 144.

<sup>6</sup> « Grundprobleme der Phänomenologie » en: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, Herausgegeben von Iso Kern, Husserliana XIII, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, pp. 111-194. *Problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. César Moreno y Javier San Martín, Alianza Editorial, Madrid, 1994, en particular el capítulo 6 “La consecución de la pluralidad monádica fenomenológica”, párrafos 38 y 39, y el Anexo XXVI.

recuerdos que se mantengan aislados, sin vinculación con ningún otro, ni tampoco con el ahora actual). Puede afirmarse entonces que el flujo de “mi” corriente de conciencia, si bien nunca se interrumpe (dado el carácter fluyente del ahora), sólo puede ser traído a dación en la forma de series de rememoraciones expresas.

Mas ¿qué ocurre cuando tenemos a la vez dos recuerdos separados entre sí y cada uno de ellos *re-presenta* un “ahora” pasado en el ahora actual “desde” donde, precisamente, se recuerda? Sucede aquí que dos recuerdos que, en tanto vivencias actuales, pertenecen a la unidad de un presente de conciencia que los une, se encadenan precisamente en ésta, la unidad sintética de una única conciencia temporal, aunque ella no se halle plenificada intuitivamente. En dicha conciencia temporal ambos recuerdos tienen que poder vincularse entre sí por cuanto pertenecen a un tiempo, y por ello mismo son necesariamente intuibles ya sea como simultáneos o como sucesivos. Asimismo, tiene que ser posible, por lo menos en principio<sup>7</sup>, “despertar” de un modo claro y completo las series que desatan ambos recuerdos y recorrerlas de modo tal que lleguen a vincularse estos dos recuerdos entre sí de manera que se reconstruya el conjunto continuo de la corriente de conciencia.

2) ¿Qué sucede entonces con la *empatía*, con aquella experiencia “*gracias a la cual el yo que la tiene, tiene a la vez experiencia de la vida anímica, o más precisamente, de la conciencia del otro yo*”<sup>8</sup>. Husserl se pregunta aquí si en la empatía se análoga la conciencia ajena *que es simultánea a la propia*, a partir precisamente de esta última como si se tratara de un caso de “conciencia de imagen” o si habrá que pensar más bien en algún otro tipo de analogía desde el cual pueda comprenderse mejor la peculiaridad de este tipo de acto.

Sea de esto lo que fuere, la empatía es en todo caso una experiencia que, como todas las demás que se perciben fenomenológicamente, tiene su trasfondo temporal y tiene su lugar en una corriente de conciencia. “*Pero, por otra parte, la empatía es experiencia de una conciencia dada en empatía (...)* También el dato fenomenológico ganado tiene su trasfondo temporal y es, por consiguiente, dato de un yo fenomenológico. Pero ahora vale la ley de que, por principio, un dato dado en empatía y la correspondiente experiencia misma de empatía no pueden pertenecer a la misma corriente de conciencia, al mismo yo fenomenológico. De la

<sup>7</sup> Aclara Husserl en este punto que se trata de una posibilidad motivada, pero ello no significa que se disponga realmente de estas series completas y claras de recuerdos (*Problemas fundamentales de la fenomenología*, Capítulo 6, párrafo 37, p. 121). [Hua. XIII, p. 186].

<sup>8</sup> *Ibid.*, párrafo 39, p. 122. [Hua. XIII, p. 187].

*corriente dada en empatía no conduce ningún camino a la corriente a la que pertenece la empatía misma. Un dato de una y otra corriente nunca pueden estar en la relación según la cual una sea el entorno de la otra*<sup>9</sup>. Lo cual significa, por cuanto ese entorno es siempre un entorno temporal, que uno y otro no pueden pertenecer a una única conciencia temporal.

Y sin embargo, permanece el hecho de que un acto de empatía y el acto *dado en ella* pertenecen *al mismo tiempo*: *“la empatía pone lo dado en empatía como ahora y lo pone en el mismo ahora en que se pone a sí misma”*<sup>10</sup>. Como en el caso del llamado “recuerdo del presente”, esto es, cuando me represento algo que no estoy percibiendo en este momento como actualmente existente, y en ese sentido como simultáneo con mi ahora actual, hay aquí también un ahora *re-presentado* (aunque no precisamente recordado), que identifica el ahora *re-presentado* con el ahora actual. Así, el ahora dado en empatía también es un ahora *re-presentado* y no dado (vivido) por sí mismo u originalmente, pues no se trata aquí de la conciencia “directa” que me *re-presentan* mis “propias” *cogitaciones*, aunque se trate de *cogitaciones* pasadas. Más aún, el ahora dado en empatía no pertenece al entorno temporal del ahora de quien vive la experiencia de empatía y viceversa.

Efectivamente, en la empatía pueden hacerse intuitivamente conscientes *cogitaciones* que no son mías, que no pertenecen a mi yo puro. Mi mirada se puede dirigir a ellas, pero no las encuentra directamente, en su propio “sí-mismo”, sino sólo dadas analógicamente. *“Una segunda conciencia, una segunda corriente, no puede nunca tener recuerdo de algo que pertenezca a la primera, y así ocurre en general con toda conciencia que sea ‘directa’, aprehensión del ‘sí mismo’ ”*<sup>11</sup>. Así, la empatía puede relacionarse con un ahora (que vive aquel con quien empatizo), pero este ahora no está dado en sí mismo, no es propiamente percibido en la empatía; ese ahora se presenta (o representa) más bien como “objetivo”, como dado “a la vez” con un ahora que, en cambio, sí es dado por sí mismo, directamente<sup>12</sup>.

3) Si se trata de la empatía empírica, el tiempo puesto en ella es claramente un ahora puesto empíricamente como el mismo punto temporal objetivo que es el ahora de la conciencia propia. Esta identificación está mediada por la referencia al tiempo objetivo del cuerpo y del mundo espacial, cósmico. Pero ¿qué queda si ejercemos la reducción y desconectamos tanto la

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 124. [*Hua*. XIII, p. 189].

<sup>10</sup> *Ibid.* p. 125.

<sup>11</sup> *Ibid.*, Anexo XXVI, p. 184. [*Hua*. XIII, p. 221].

<sup>12</sup> *Ibid.*

existencia de las cosas, junto con los cuerpos, como la existencia de la forma temporal del mundo cósmico? *“Todo ser fenomenológico se reduce, entonces, a un (a “mi”) yo fenomenológico, que se distingue como el yo que percibe y recuerda, que tiene empatía (y, a la vez, practica la reducción fenomenológica), y también se reduce, por otra parte, a otros yoes puestos en la empatía, yoes puestos como viendo, recordando y eventualmente teniendo empatías”*<sup>13</sup>. Pero los yoes dados en empatía son puestos, gracias a la empatía natural, como pertenecientes a sus cuerpos, como centros de entornos cósmicos que se extienden a la Naturaleza total, *“por tanto, la Naturaleza es índice para una regulación omnicomprendiva que abarca todas las corrientes de conciencia que por la empatía se refieren unas a otras en la relación de experiencia, especialmente cada punto objetivo del tiempo y cada ‘simultáneamente’ comprendido de modo objetivo, que pone unitariamente mi ahora presente y el ahora de otro yo”*... Así, *“cada punto objetivo del tiempo es índice para una coordinación (...) que, por decirlo así, lleva a relacionarse cada yo-mónada con todo otro”*<sup>14</sup>.

A lo anterior ha de añadirse que, así como el tiempo objetivo y el tiempo subjetivo se corresponden “punto por punto”, así también el tiempo de mi vida de conciencia coincide con el de todos los sujetos que vivimos “ahora” y siempre en un nuevo “ahora” que se mantiene como absolutamente idéntico para todos. De manera que la constitución del tiempo objetivo (trascendente o cósmico) remite finalmente a una comunidad de sujetos que constituye un mundo espacio-temporal objetivo que existe para todos y se comprueba tal como es en la comunidad intersubjetiva del conocimiento.

Pero por ahora hay que subrayar que la afirmación del yo puro apareció en la fenomenología husserliana vinculada estrechamente con el análisis de la esfera de los actos de

<sup>13</sup> *Ibid*, parágrafo 39, p. 125. [*Hua*. XIII, p. 190]. Nótese que la reducción abraza así a la intersubjetividad que, como comunidad trascendental, da sentido al mundo.

<sup>14</sup> *Ibid*, p. 126. [*Hua*. XIII, p. 191]. Lo anterior supone que así como la duración de toda cosa percibida ocupa un sitio fijo en el tiempo objetivo, hallan asimismo inserción en él el yo psicofísico, su cuerpo, e incluso sus vivencias tomadas como unidades psíquicas o “estados del alma”. De manera que *“a través de la aprehensión anímica, las vivencias de conciencia reciben el sentido de estados psicofísicos, y con ello su inserción en el tiempo objetivo, la forma de la naturaleza objetiva: a la localización corresponde la temporalización”* ... *“respecto del tiempo, se transfieren ahora a la conciencia la medida del tiempo y la determinación del tiempo objetivas, físicas, que pertenecen exclusivamente al mundo material: los estados de conciencia tienen ahora, conforme al sentido constitutivo de la coincidencia de su tiempo con el tiempo de la naturaleza física, un tiempo medible mediante protomanifestación; una confirmación que ciertamente tiene que interpretarse exactamente en el sentido que esta situación prescribe y a la cual se atribuye algo psicológicamente falso si este sentido no adquiere una perfecta nitidez”* (*Ideas* II, parágrafo 49, subinciso “c”, p. 224). Pues en todo esto no debe perderse de vista que *“ninguna de mis vivencias es directamente experimentable como fragmento integrante del ‘mundo’ (de la esfera de realidad espacio-temporal objetiva); la forma de realidad (la de la objetividad intersubjetiva) no es una forma immanente”* (*Ibid.*, parágrafo 51, p. 246).

re-presentación y en el marco de una serie de consideraciones que advierten, por un lado, la distancia o incluso la ausencia, la extrañeza, que en cierto modo mi propio pasado representa con relación a mi vida actual y que debe ser remontada en un esfuerzo memorativo verdaderamente infinito. Y, por otro, al considerar la experiencia de la proyección de una conciencia en otra en la empatía, y con ello, la exigencia de deslindar claramente uno y otro sujetos, deslinda que ya no podía quedar garantizado por la mera asociación de fases concienenciales que se vinculan en una corriente unitaria en virtud de su participación en la misma forma temporal<sup>15</sup>.

Ha de notarse entonces que el primer caso, aquel que atañe a la memoria que puedo tener de mis actos pasados, proporciona al análisis un cierto *analogon* de donde partir para estudiar la experiencia de “otro yo como yo”. Con relación a mi propio pasado, en efecto, siempre puedo descubrirme como un otro para mí, como aquel que fue y que ahora (ya) no es o ya no es así (y sin embargo reconocer en ello que se trata de uno y el mismo yo que sigo siendo ahora). A lo rememorado, a mis efectuaciones pasadas, pertenece un “yo” que se determina justamente como pasado con respecto al yo presente que en ese sentido se distancia de él, mientras que el yo efectivamente originario es el yo de la presencia actual a la que, por cierto, también pertenece la rememoración como un acto presente. El continuo proceso de temporalización a que se encuentra sometida la propia vida de conciencia entraña, de tal modo, no sólo un núcleo de opacidad, sino también un germen de dispersión y de fractura que fue contrapesado por Husserl con el recurso a un yo-centro que, como fondo de la vida de conciencia, debía permanecer inmutable frente a la incesante mudanza de sus propias vivencias (sin las cuales, por otra parte, dicho yo puro *no es realmente nada*, por lo cual no puede decirse que preexiste a ellas).

Como resultado de la introducción de este yo-centro, la cuestión que en adelante debía plantearse sería más bien la que se pregunta por la propia per-duración del yo puro, y dado que éste se descubre siempre en la reflexión como temporalmente situado, es decir, como un yo pasado, se haría preciso igualmente determinar si cabe o no hablar también aquí de un proceso

---

<sup>15</sup> Ésta sería la respuesta de Husserl, dada por adelantado, a las críticas que le dirige Sartre en *La trascendencia del ego*. Para Sartre el campo de conciencia trascendental es de índole impersonal o, si acaso, pre-personal, ya que el yo no es para este autor más que una trascendencia psíquica o psicofísica de carácter mundano. El yo puro o trascendental sería entonces completamente superfluo; no aporta nada a la unidad ni a la individualidad de una conciencia que se unifica espontáneamente por sí sola y que no se define, por otra parte, más que por la intencionalidad, por un puro “trascenderse hacia”. (*La trascendencia del ego*, trad. Oscar Massota, Calden, Buenos Aires, 1968).

de temporalización (o bien de auto-temporalización). Y si, después de todo, tendría que aceptarse, como afirma Sartre, que el yo aparece sólo sobre un fondo de unidad que él no ha contribuido a crear, siendo esta unidad previa la que, por el contrario, lo hace a él posible<sup>16</sup>. O, si más bien no hay desde el principio una vida egoica, un yo entendido como núcleo de vida que se halla pasivamente pre-dado a sí mismo en su vida irrefleja, y dado a sí como afectado por su propia vida fluyente, por sus propias vivencias. Con todo lo cual se hace inevitable la pregunta-clave acerca de la relación que puede guardar el yo puro entendido como principio unificador de la vida de conciencia, con aquella conciencia última o “absoluta” que constituye al tiempo y que también fue descubierta por Husserl en los años cruciales de 1909-11.

### III.2. La perspectiva estática en la indagación sobre el ego como centro de irradiación de sus actos.

En el párrafo 37 del primer volumen de las *Ideas...*, Husserl plantea que el examen de la estructura propia de los actos revela, como inherente a la esencia misma del *cogito*, un cierto “mirar” al objeto o estar-dirigido hacia él. Este “mirar” brota del “yo” que se dirige “a través” de cada *cogito* actual a su objeto intencional por lo que dicho yo es, según el acto de que se trate, el que percibe en la percepción o quiere en la volición, es aquel que mira con agrado en el agrado o con deseo en el desear, el que valora en la valoración, etc. y, en tanto sujeto de estos actos, no puede faltar nunca en ellos<sup>17</sup>. “*Todo ‘cogito’, todo acto en un sentido señalado, se caracteriza entonces por ser un acto del yo, ‘procede del yo’, que ‘vive’ en él ‘actualmente’*”<sup>18</sup> (aunque también las vivencias de trasfondo —o que no son actuales— le pertenecen).

Ciertamente, las vivencias de suyo e inevitablemente fluyen, llegan para inmediatamente pasar, pero el yo que en cada caso se descubre como el sujeto de sus actos no pertenece a ninguno de ellos a la manera de una parte o elemento componente suyo, ni es tampoco el fruto de su mera reunión o composición. Las vivencias pasan y, sin embargo, el yo aparece ante la reflexión como “estando ahí”, viviendo en ellas, constante e incluso necesariamente, y aparece como uno y el mismo, en absoluta identidad consigo mismo, en

<sup>16</sup> *Ibid.*, págs. 17, 39, 76.

<sup>17</sup> *Ideas I*, párrafo 37, p. 83 [*Hua. III*, p. 81]. También abordan la cuestión del yo puro como polo de sus actos los párrafos 57 y 80.

<sup>18</sup> *Ibid.*, párrafo 80, p. 189 [*Hua. III*, p. 194].

medio de todos los actos que opera: “*este rayo de la mirada cambia con cada cogito, brotando de nuevo con el nuevo y desapareciendo con él. Pero el yo es algo idéntico. Al menos, considerada en principio, puede cada cogitatio cambiar, ir y venir. Frente a esto parece ser el yo puro algo necesario por principio, y en cuanto es algo absolutamente idéntico en medio de todo cambio real y posible de las vivencias, no puede pasar en ningún sentido por ningún fragmento o factor ingrediente de las vivencias mismas*”<sup>19</sup>.

Más aún, “*no hay desconexión capaz de borrar la forma del cogito y el sujeto ‘puro’ del acto: el ‘estar dirigido a’, ‘estar ocupado con’, ‘tomar posición relativamente a’, ‘experimentar, padecer’ algo, encierra necesariamente en su esencia esto: justo, un ‘desde el yo’, o, en un rayo de dirección inversa, ‘hacia el yo’, y este yo es el puro (no susceptible de ser reducido)*”<sup>20</sup>. Pero además es importante notar que el yo puro que queda como residuo de la operación fenomenológica de desconexión del mundo y de la subjetividad empírica inherente a este último, es un yo singular, individual, un yo que vive su vida en todas sus experiencias sin agotarse en ninguna de ellas en particular. En *Ideas II*, en efecto, Husserl aclara que este sujeto de sus actos tiene, aunque se haya hecho abstracción de su cuerpo, una individuación absoluta como el yo de la *cogitatio* respectiva, la cual es a su vez, en sí misma, algo absolutamente individual<sup>21</sup> (por lo cual la serie de interconexiones que guarda con todas las demás vivencias pertenecientes a la misma corriente de conciencia es también algo único, que no permite la mezcla o la confusión con las vivencias de ninguna otra corriente).

Cada yo se encuentra, pues, entretelado estrechamente con todas sus vivencias, y sin embargo, “*no es el yo que las vive nada que pueda tomarse por sí, ni del que pueda hacerse un objeto propio de investigación. Prescindiendo de sus ‘modos de referencia’ o ‘modos de comportamiento’, está perfectamente vacío de componentes esenciales, no tiene absolutamente ningún contenido desplegable, es en sí y por sí indescriptible: yo puro y nada más*”<sup>22</sup>. Esto quiere decir que aunque al yo puro le pertenece esencialmente la posibilidad de

<sup>19</sup> *Ibid.*, par. 57, p. 132. [*Hua. III*, p. 137-8].

<sup>20</sup> *Ibid.*, parágrafo. 80, p. 189 [*Hua. III*, p. 195].

<sup>21</sup> Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Zirión Quijano, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1997 (en adelante, *Ideas II*), Sección segunda, parágrafo 22, p. 133.

<sup>22</sup> *Ibid.*, parágrafo 80, p. 190 [*Hua. III*, p. 195]. En cambio, como veremos adelante, en *Ideas II* Husserl aceptó que pudiera alcanzarse una cierta objetivación del yo, de manera que al “percibirse a sí mismo” el ego puro puede, efectivamente, diferenciarse lo objetivado (el yo percibido) y lo “primigeniamente no objetivado (el sujeto que objetiva, el que percibe) los cuales, sin embargo, son evidentemente uno y el mismo. Pero en este caso “lo

una captación originaria de sí mismo en la reflexión, de una “percepción de sí mismo”, por decirlo así, con sus respectivas modificaciones de sí mismo, por ejemplo en el recuerdo de sí mismo, la fantasía de sí mismo, etc., este yo no puede darse *nunca* en dicha captación *como algo separado de sus vivencias*, sino que sólo puede diferenciarse de sus actos abstractamente, pues ¿cómo podría un viviente ser pensado como algo separado de su “vida” —tal como, a la inversa, sus vivencias no son pensables a no ser como el medio de la vida (y operación) del yo.

Lo que tenemos entonces como campo para la exploración fenomenológica son toda una serie de descripciones que habrán de referirse a los *modos especiales en que es el yo que vive en estos modos o formas de vivencia* según los distintos casos. En este punto se distinguen constantemente —a pesar de la necesaria referencia mutua— *la vivencia misma y el yo puro de la vivencia*<sup>23</sup>.

Por otro lado, en la esfera de las vivencias se presenta una importante dualidad de aspectos y es que en cada una de ellas se da un lado de orientación subjetiva (el lado noético) y otro de orientación objetiva (el aspecto noemático), pero —advierte Husserl— esto no quiere decir que el eventual “objeto” de la vivencia sea en ella algo análogo al yo puro como si se tratara tan sólo de contraponer dos polos. El *ego cogitans* y el *cogitatum*, poseen, en efecto, cada uno su propia identidad, pero su índole y origen son radicalmente diferentes. Pues mientras el yo se mantiene como aquel sujeto idéntico que opera o ha operado en *todos* los actos de la misma corriente de conciencia como una especie de centro de irradiación de sus respectivos actos, el objeto nos remite, por su parte, solamente a los múltiples actos en los que se constituye (o puede constituirse), los cuales se unifican precisamente por su referencia a tal objeto, pero es claro que esto no puede aplicarse sin más a toda la vida de conciencia<sup>24</sup>.

---

*que se altera fenomenológicamente cuando el yo es objetivo o no objetivo, no es el yo mismo que en la reflexión captamos y tenemos dado como absolutamente idéntico, sino la vivencia*” (parágrafo 23, p. 137).

<sup>23</sup> *Ideas* I, parágrafo 80, p. 190 [*Hua*. III, p. 195]. En lo hasta aquí dicho se ponen de manifiesto con toda claridad algunas significativas diferencias de la postura de Husserl frente a la que, por su parte, suscribió Paul Natorp (especialmente en su *Enleitung in die Psychologie*) en torno a la cuestión del yo puro. Para Natorp, en efecto, el yo no es captable intuitivamente, ni objetivable en modo alguno, sino que se trata tan sólo de un centro (o “punto”) subjetivo con el que se relaciona necesariamente todo contenido de conciencia, centro el cual queda meramente supuesto. Pero además dicho centro subjetivo es exactamente igual para todo contenido de conciencia. Contra ello sostiene Husserl que el yo vive de muy diversos modos en los correspondientes tipos de vivencias. Cabe añadir que tampoco es el yo del que habla Natorp un yo individual, sino que se trata de un “yo en general” (véase al respecto, de Iso Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus*, p. 362-63).

<sup>24</sup> *Ideas* II, parágrafo 25, p. 141-3. En este parágrafo se habla ya del yo como centro de irradiación (o centro de recepción de radiación) de toda vida de conciencia, centro, pues, de acciones y de *afecciones*, lo cual se acerca ya claramente a los análisis de tipo genético.

Empero, como los lados noético y noemático de una vivencia no pueden separarse, se sigue que en el estudio de los múltiples actos en que el yo puro vive deben analizarse las diversas estructuras que pertenecen a cada tipo de acto; estructuras que conciernen, por un lado, a los modos peculiares en que el sujeto participa (o, mejor dicho, vive) en la vivencia y, por otro, a las diversas modalidades que en cada caso cobra la dación del objeto, es decir, la manera en que se presenta al sujeto, según sea el modo en cual este último se dirija intencionalmente hacia él.

Aunque hasta aquí se ha mencionado preferentemente el modo del *cogito*, que para Husserl corresponde al modo de la actualidad en general, y que se caracteriza por un “estar vuelto hacia” o un “estar dirigido a”, conviene aclarar que no puede identificársele simple y llanamente con un mero “poner atención” ni tampoco con los actos de índole propiamente teórica (u “objetivantes”). Estamos, en efecto, en una actitud “orientada hacia” determinados objetos que se vuelven un “tema” para nosotros sólo cuando vivimos en los actos de que se trata “*en un sentido eminente, es decir, cuando estamos dirigidos a sus objetos de una forma eminente*”<sup>25</sup>. Pero bien puede darse el caso de vivencias que presenten el modo de la actualidad, de la espontaneidad, sin que por ello asuman la forma de este aprehender propiamente dicho (que hace del objeto en cuanto se dice o se piensa algo de él un objeto destacado, es decir, aprehendido justamente en cuanto tal objeto). Un ejemplo de acto espontáneo pero no teórico ni de “poner atención” lo ofrece el acto de valorar algo (sin que este algo sea aprehendido expresamente en cuanto objeto de una determinada valoración)<sup>26</sup>.

Así pues, no todas las vivencias tienen siempre el modo privilegiado de la actualidad y es preciso reconocer que existen, además de ellas, las “vivencias del trasfondo” (como lo muestra el acto perceptivo donde algo es aprehendido en primer plano y otras muchas cosas más también lo son, pero sólo de manera secundaria) y también, por otra parte, toda una dimensión de lo inadvertido que conforma lo que Husserl caracterizó como “vida sorda” a la que pertenece, por ejemplo, todo aquello que hemos olvidado (pero que sigue perteneciendo a nuestra vida, e incluso afectándola sin que nos percatemos de ello). Se trata aquí de dos diferencias distintas que muchas veces se entrecruzan: la primera se descubre al interior de la esfera misma de la *ejecución espontánea* de los actos, donde pueden presentarse

<sup>25</sup>*Ibid.*, par. 5, p. 41.

<sup>26</sup>Véase al respecto de *Ideas I*, el párrafo 37, p. 84 [*Hua. III*, p. 82]; también el párrafo 35, p. 81 [*Hua. III*, p. 78-9].

“espontaneidades de diferente especie que se traslapan unas con otras y con diferente dignidad fenomenológica; una como dominante, por así decirlo, como aquella en la que preferentemente vivimos; la otra como servidora o como aparte, como permaneciendo en el fondo, aquella, pues, en que no vivimos preferentemente (actos que se caracterizan, sin perjuicio de la índole peculiar que además tienen según su género intencional, como actos del interés)”<sup>27</sup>. El ejemplo que ofrece Husserl de esto es el de volvernos hacia algo con alegría (al recibir una buena noticia), a la manera del “interés” emocional y donde los actos de conocimiento (que supone la intelección de tal noticia) sólo ofrecen un soporte pero no son lo principal. Aunque también puede ocurrir a la inversa; puede haber un cambio de actitud desde la actitud emotiva hacia el interés propiamente teórico, de manera que este último se torne en el “asunto principal” y la alegría inicial permanezca, pero en el *fondo*.

La segunda diferencia mencionada es la que se da entre el ámbito de los *actos espontáneamente ejecutados* frente a la esfera de conciencia que Husserl caracteriza como francamente “extratemática”, pasiva o indiferenciada, donde ni siquiera se destaca un primer plano sobre un trasfondo, conciencia “sorda” que comprende toda suerte de objetos que son conscientes en una especie de intencionalidad “confusa”<sup>28</sup> (se trata de contenidos de conciencia que, aunque inadvertidos, siempre conllevan la posibilidad de “emerger” o de asumir el modo de la actualidad).

De tal modo, todo tipo de vivencias del trasfondo pertenecen también al *ego* puro (y no solamente el *cogito* actual) y no podría ser de otra manera pues, de acuerdo con lo que Husserl afirma en el parágrafo 80 de *Ideas* I, aunque las vivencias que no son del tipo especial “*cogito*” carecen ciertamente de la señalada referencia al yo que lo caracteriza, forman, sin embargo, *el medio universal para la actualidad del yo*, por lo cual es preciso afirmar que

---

<sup>27</sup> *Ideas* II, parágrafo 5, p. 42. “En un sentido muy amplio mas inhabitual podría hablarse, a propósito de todo acto, de un interés del yo. Porque en cada acto el yo toma parte, inter-est, a título de yo puro que se dirige hacia alguna cosa y es activo en ello. Pero el concepto normal de interés significa más que esto, significa un modo específico de cumplimiento de un acto por el cual algo es consciente en el modo privilegiado de un tema”. Es preciso distinguir entonces entre el “dirigirse hacia” del acto en general (esto es, la orientación del yo hacia un determinado contenido intencional) y el acto que se dirige específicamente a un determinado tema (*De la synthèse passive*, “Introduction”, VIII, p. 43. El texto incorporado como “Introducción” en la traducción francesa de *Analysen zur passiven Synthesis*, Hua XI, fue publicado como *Ergänzender Text IV* en la edición de *Husserliana XVII, Formale und transzendante Logik*).

<sup>28</sup> *Ideas* II, parágrafo 5, p. 41.

*“también ellas tienen su parte en el yo puro y éste en ellas”. “ ‘Pertenece’ a él como ‘suyas’, son el fondo de su conciencia, el campo de su libertad”<sup>29</sup>.*

### **III.2.1 Actualidad e inactualidad de las vivencias.**

Tal vez una de las propuestas más interesantes que aparecen en *Ideas I* (en particular en párrafos como el 35 y el 115), es la distinción e inter-relación que Husserl descubre entre las vivencias actuales y las inactuales que, en tanto modificaciones de las primeras, pueden, por otra parte, llegar a reactivarse o reactualizarse bajo determinadas modalidades de conciencia (como el recuerdo), pues con esta distinción despunta lo que se descubrirá más tarde como un engarce que, desde los marcos de la fenomenología denominada “estática” apunta ya a la noción de “horizonte perceptivo” para de aquí dar pie a los análisis de la fenomenología genética propiamente dicha.

Ahora bien, para entender lo que Husserl considera como inactualidad o modificación de la actualidad es preciso tomar en cuenta una característica fácilmente reconocible de la percepción y es que en el percibir, en cuanto nos encontramos “vuelto hacia” el objeto en cada caso percibido, se destaca efectivamente la cosa en cuestión pero siempre ha de hacerlo contra un fondo empírico que comprende una serie de otros objetos que también aprehendemos pero de una manera secundaria, marginal, o que a lo mejor no aprehendemos en modo alguno aunque, efectivamente, “estaban ahí”, en el mismo campo de la intuición (ya que siempre podemos descubrirlos al volver la mirada expresamente a ellos y destacarlos)<sup>30</sup>. Por ejemplo, en torno de la casa que pretendemos visitar hay otras casas, frente a todas ellas se extiende el empedrado de la calle, se levantan un par de árboles en la esquina, junto a ellos se halla un papel tirado y un bache al lado, etc., ninguno de los cuales se destacaban (ni estaban puestos por sí) al aprehender la fachada de la casa que nos interesa y cuyo timbre buscamos, aunque todos ellos pueden ser recordados si se llegan a dar las circunstancias adecuadas.

*“ Toda percepción de una cosa tiene, así, un halo de intuiciones de fondo (o de simples visiones de fondo, en el caso de que se admita que en el intuir empieza el estar vuelto hacia las cosas), y también esto es una ‘vivencia de conciencia’, o más brevemente, ‘conciencia’, y*

<sup>29</sup> *Ideas I*, párrafo 80, p. 190 [*Hua. III*, p. 195].

<sup>30</sup> *Ibid.*, párrafo 35, p. 79 [*Hua. III*, p. 77].

conciencia 'de' todo aquello que hay de hecho en el 'fondo' objetivo simultáneamente visto"<sup>31</sup>.

Lo anterior conlleva el que sean posibles ciertas modificaciones de la originaria vivencia de percepción, modificaciones que tienen lugar al "desviar la mirada" libremente del objeto primeramente percibido hacia aquellos otros del fondo de los cuales se tenía ya una conciencia implícita (o potencial) y que *después* de volver la mirada hacia ellos se hacen explícitamente conscientes, ya sea que los percibamos atentamente o bien de manera secundaria o incluso meramente accesorio. Lo dicho hasta aquí de la vivencia perceptiva se aplica igualmente a otros tipos de conciencia de las cosas como los recuerdos y la fantasía, a todos los cuales es inherente la posibilidad de pasar del modo de la actualidad al de la inactualidad y viceversa. De manera que toda vivencia implica (y no como un mero accidente) sus posibles modificaciones. Más aún, afirma Husserl que toda vivencia actual se encuentra siempre rodeada de un "halo" (u horizonte) de vivencias inactuales (que siempre pueden actualizarse) ya que "*la corriente de las vivencias no puede constar nunca de puras actualidades*"<sup>32</sup>.

Toda vivencia, en efecto, necesariamente transcurre y pasa, va dejando de ser estrictamente actual conforme se constituye, hasta que acaba de pasar, mas no por ello puede decirse que se desvanece sin dejar rastro. Ni tampoco desaparece una vivencia actual por el mero hecho de que la atención se vuelva hacia algo nuevo. Aunque "apagado", "hundido en la oscuridad", "olvidado", el *cogito* anterior sigue existiendo como vivencia de conciencia (como *mi* vivencia), si bien con una existencia modificada; su estructura entera es la misma, con todas sus tesis y caracteres noemáticos, aun faltándole la actualidad que inicialmente tuvo<sup>33</sup>. A esta modificación de la vivencia la caracteriza Husserl como el paso a un "estado confuso" o indiferenciado (y por ello mismo, por faltarle el más mínimo "destacarse", pertenece a una esfera de conciencia "sorda", "dormida" o pasiva). La actividad pasa entonces a pasividad, aunque a una pasividad que *remite* a la ejecución originalmente espontánea: "*Esta remisión se caracteriza como tal mediante el yo puedo o la capacidad, evidentemente inherente, de 'reactivar' este estado, esto es, de trasladarlo a la elaboración, que se hace consciente como 'repetición', de aquella producción de la cual antes había provenido y en la cual finalmente*

---

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 81 [*Hua.* III, p. 79].

<sup>33</sup> *Ibid.*, párrafo 115, pp. 273-74 [*Hua.* III, p. 281].

proviene 'de nuevo' como el mismo estado y hace que provenga en sí el mismo resultado en cuanto el mismo sentido final y con la misma validez"<sup>34</sup>.

Pero no solamente pueden emerger ("despertar", reactivarse) *cogitaciones* que yacían olvidadas en el fondo oscuro de la conciencia al ser recordadas expresamente, sino que también existen otras modalidades concienenciales que como *motivaciones de acto* pueden anticipar o suscitar en cierto modo determinados actos propiamente dichos del *ego*. Como cuando, por ejemplo, tomamos una determinada posición de agrado o desagrado frente a algo antes de vivir propiamente "en" una resolución expresa respecto de ese algo, es decir, "antes de que el yo se manifieste activo, juzgando, agradándose, apeteciendo, etc."<sup>35</sup>. En este sentido, vivencias que no son ya actos de la espontaneidad del yo conservan lo vivido por éste, pero también son vivencias pasivas aquellas que, como mociones, pueden llegar a tener efectos noemáticos y téticos *antes* de convertirse en *cogitaciones* propiamente dichas.

Pero ¿cómo se relaciona lo anterior con la cuestión del polo-yo que centraliza todas las vivencias que pertenecen a una misma corriente de conciencia, ya sean presentes, pasadas o futuras?

### III. 3. Modos fundamentales de participación del yo en sus experiencias: "vida en vigilia" y "vida sorda". Primeros pasos hacia una fenomenología genética.

El yo vive en vigilia cuando cumple actual o espontáneamente una función egoica específica, es decir, cuando se orienta hacia algún objeto y se ocupa con él, ya sea percibiéndolo, juzgándolo, decidiendo respecto de él, o bien amándolo u odiándolo, valorándolo o deseándolo, etc. Sin embargo, el yo puro no vive únicamente en los actos singulares que efectivamente ejecuta, sino que puede ser también activo en el padecer algo, por ejemplo, yo estoy triste por tal acontecimiento, tal otro evento me provoca enojo, etc., pero ello sucede de tal manera que lo que en cada caso se padece es vivido de un modo consciente y hay en ello una cierta acentuación del yo que vive en tales pasiones. Más todavía, el yo puede ser activo incluso al ser *afectado* por algo<sup>36</sup> (y en este caso lo que tenemos es una

<sup>34</sup> *Ideas II*, parágrafo 5, p. 41.

<sup>35</sup> Husserl utiliza estos ejemplos de "mociones de actos" o "actos no llevados a cabo" (no ejecutados activamente todavía) para introducir una importante ampliación de la noción de acto (*Ideas I*, parágrafo 115, p. 274; *Hua. III*, p. 281-2). Esto habrá de traducirse en una clave fundamental para el desarrollo de los análisis de tipo genético, a saber, la noción de "*apercepción*", de la que hablaré más adelante.

<sup>36</sup> Para Husserl, en efecto, la receptividad es entendida como el nivel más bajo de la actividad del yo, pues implica ya un cierto "volverse hacia" lo que afecta y reaccionar a su estímulo. Es importante subrayar que no se

irradiación que no parte del yo, ciertamente, pero que va hacia él cuando algo, por decirlo así, “llama a su puerta” invitándolo a reaccionar, a volverse activamente hacia aquello que lo afecta con la fuerza suficiente). Pero además de todo esto existe una dimensión de vida de conciencia que Husserl denomina *pasiva* y en donde el yo activo está ausente —a título de sujeto de sus actos—. Por ejemplo, puede haber en el fondo oscuro de la conciencia una serie de impulsos provenientes de contenidos que alguna vez fueron constituidos originariamente, o sensaciones que pasan inadvertidas y a las que tal vez el yo no reaccione, o bien cuando el yo se “pierde” al abismarse de manera puramente pasiva en una emoción que lo embarga, o en una fantasía, al ser asaltado por recuerdos involuntarios, etc.

En efecto, *“la esencia de la conciencia está de tal manera en la unidad del flujo, que el yo puro no puede iluminarla con su luz por todas partes, sino en actos singulares y sólo en actos singulares. Pues pertenece insuprimiblemente a la esencia de la conciencia que todo acto tenga su horizonte oscuro, que toda ejecución de acto se hunda en la oscuridad al dar el yo un giro sobre nuevas líneas de cogitación (acción). Tan pronto como la mirada del yo se distancia del acto, éste se muda y entra en el horizonte vago. En la esencia de la conciencia no radica, empero, que en ella tenga que ser necesariamente ejecutado un cogito actual. Nuestra ‘conciencia en vigilia’ puede ser interrumpida a trechos por una conciencia durmiente, completamente sorda, en la cual no hay diferencia entre campo actual de la mirada y fondo oscuro”*<sup>37</sup>. Aunque es verdad que sólo a partir de actos propiamente dichos podemos reconocer este otro tipo de vivencias propias de la conciencia “dormida”, implícita o latente, como cuando reconocemos los sueños que acabamos de tener justo al despertar de ellos y compararlos con el estado de vigilia. De la misma manera, *“al despertar del sueño sordo (sin sueños) podemos llevar hacia atrás la mirada reflexiva, captar lo recién pasado en su ensordecimiento y abandono del yo: su abandono del yo activo, el que puede concebir, pensar, padecer-en-vigilia, etc.”*<sup>38</sup>.

Pero además, como Husserl afirma ya en el párrafo 35 de *Ideas I*, la vida de vigilia posee constante y necesariamente un trasfondo vivencial del cual ella, la vigilia, está ausente.

---

trata aquí de un mecanismo ciego, sino más bien de un admitir lo que “llama a la puerta del yo” y acogerlo o no acogerlo (*Experiencia y juicio*, párrafo 17, p. 86). Por otra parte, como lo que afecta tiene que estar de algún modo pre-dado, también puede afirmarse que la afectividad se sitúa como una especie de intermedio entre la actividad y la conciencia pasiva.

<sup>37</sup> *Ideas II*, párrafo 26, p. 144.

<sup>38</sup> *Ibid.*

Y las vivencias que de una manera u otra forman parte de este trasfondo son también intencionales, pues no se trata sino de modificaciones de vivencias actuales que, en cuanto tales, no cambian su contenido intencional y se mantienen como conciencia de la misma cosa en el cambio de un modo a otro, de lo activo a lo latente. Si esto no fuera así no sería posible la conciencia de la unidad y mismidad de aquello que es consciente en estas vivencias (por ejemplo, vivencias pasadas y presentes de lo mismo). Deberá distinguirse entonces entre una “intencionalidad activa” y una “pasiva” (sin intervención voluntaria y expresa del yo), ya que, como Husserl advirtió, en el curso de nuestra vida psíquica, la vida en vigilia es solamente un tipo al lado de otro. Pero ¿qué tipo de participación tiene el yo como centro de todas sus experiencias en estas vivencias “sin yo”? ¿Acaso ninguna? y, si éste es el caso ¿cómo puede seguir afirmándose que estas vivencias son suyas?

Afirma nuestro autor al respecto que tan pronto como un determinado *cogito* se hunde en la inactualidad, también se hunde en cierta manera el yo puro en la inactualidad. *Éste se retira del acto de que se trata, ya no es en él un yo ejecutante*<sup>39</sup>. De tal modo, el yo puede presentarse y también no presentarse en sus experiencias, pero lo que aquí debe subrayarse es que *“la diferencia entre la actualidad y la inactualidad designa una diferente estructura esencial de las vivencias intencionalés y a una con ello una diferencia, inseparable de ellas, en el ‘cómo’ del vivenciar-el-yo. El yo no puede desaparecer jamás, siempre está en sus actos; pero ahora depende: si estos son o se vuelven actos actuales, entonces el yo, por decirlo así, se presenta en ellos, sale a la luz, ejerce una función actual viva, se dirige en un rayo actual a lo objetivo; o si es por así decirlo un yo latente, entonces no lanza una mirada actual hacia algo; experimenta, obra, padece, no actualmente”*<sup>40</sup>. De lo que se trata, entonces, es de una variación fenomenológica de la intervención del yo, que siempre existe. Pero de tal suerte que en el propio fenómeno de la inactualidad hallamos una estructura del yo la cual permite, precisamente, decir que *“el yo en el estadio de la ‘inconciencia’ específica, de la latencia, no es una nada o la vacía potencialidad de la variación de los fenómenos en los de la actualidad-del-yo, sino un momento de su estructura. Las imágenes del presentarse el yo, el dirigirse actual a algo, del retirarse o recaer en la latencia tienen, por tanto, un significado efectivo”*<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> *Ibid.*, Sección segunda, párrafo 22, pp. 135-136.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>41</sup> *Ibid.*

El yo que opera espontáneamente como sujeto de sus actos no es algo introducido en ellos desde fuera ni es tampoco una añadidura, ni algo que llegara a ser por vez primera en el momento del presentarse actual para luego disolverse de nueva cuenta. *“El yo puro tiene que poder acompañar todas mis representaciones. Esta proposición kantiana tiene un buen sentido, si aquí entendemos por representaciones toda conciencia oscura. Por principio, el yo puro puede ponerse a vivir en todas las vivencias intencionales inejecutadas (en un sentido inconcientes, no en vigilia); puede llevar a la luz de la conciencia en vigilia a las vivencias que vuelven a hundirse en el fondo, a las ya no ejecutadas: el yo impera solamente en la ejecución, en las cogitaciones propiamente dichas. Pero puede enviarle su mirada a todo lo que pueda precisamente recibir el rayo de la función-del-yo”*<sup>42</sup>.

Por otra parte, afirma Husserl que gracias a la polaridad que pertenece a la esencia de todo *cogito*, el yo en vigilia se encuentra intencionalmente referido a los objetos de los actos en los que opera, pero son también sus objetos, sólo que potenciales, aquellos que corresponden a las nóesis que “duermen” en el fondo oscuro de la conciencia. Todos estos objetos forman *“el campo espiritual de la mirada, el campo de la actualidad del yo. Pero si lo observamos mejor, para este campo de la mirada no entran en consideración solamente los objetos de las nóesis adormecidas que para el yo son propiamente ob-jetos por vez primera en la vigilia, sino también los objetos de las nóesis posibles, a los que conducen las motivaciones de conciencia pertenecientes a los componentes de la conciencia. De tal manera, mi mundo circundante no es solamente el entorno cósmico constituido realmente como fondo, sino el ‘mundo’ entero”*<sup>43</sup> (es decir, el horizonte que abarca todas las posibilidades de mi vivenciar).

Aparece entonces el yo puro como el sujeto idéntico que actualmente opera o que ha funcionado en todos los actos que pertenecen a la misma corriente de conciencia, el centro de irradiación o de recepción de irradiación de toda la vida de conciencia, de todas las afecciones y acciones, de las múltiples y variadas formas de la referencia intencional a objetos de diversa índole. Por ello se dice del yo que es un verdadero polo de unidad de la conciencia, por cuanto enlaza todos sus actos real o potencialmente en torno suyo. Pues *“...todas las polimorfias particularidades de la referencia intencional a objetos que se denominan actos, tienen su necesario terminus a quo, el punto-yo, del cual irradian. Frecuentemente, si no casi siempre,*

<sup>42</sup> *Ibid.*, párrafo 26, p. 145.

<sup>43</sup> *Ibid.*, párrafo 27, p. 145.

*encontramos aquí propiamente radiaciones dobles... desde el centro hacia fuera a través de los actos hacia sus objetos, y de vuelta rayos en marcha atrás desde los objetos hacia el centro en peculiaridades fenomenológicas diversamente cambiantes*"<sup>44</sup>.

Así, el yo "tiene" o, mejor dicho, vive su vida en la corriente vivencial precisamente por cuanto opera actos que se dirigen intencionalmente a sus correspondientes objetos, pero también porque, por otro lado, se ve motivado por estos mismos objetos (ya constituidos) para efectuar nuevas acciones. Pues cada *cogito*, además de tener el carácter de algo que irradia del polo-yo, presupone también, y de manera necesaria, que este yo haya sido previamente afectado, lo cual implica que una intencionalidad pasiva ha constituido ya, en sí misma, un objeto o serie de objetos por los cuales dicho polo-yo se ha visto afectado, precisamente, y con ello determinado al acto. Pero además todo acto, como vivencia que es, se inserta en la misma corriente a la que también pertenecen todas las experiencias que se viven pasivamente y cuyo transcurso se forja, como ya sabemos, de manera puramente pasiva.

Por otra parte, no deja de llamar la atención que en la segunda sección de *Ideas II*, Husserl menciona que esta imagen del yo-centro "*es una forma que encuentra una analogía en la centralización de todos los fenómenos sensibles en la referencia al cuerpo*"<sup>45</sup> que como "órgano de la percepción" (obviamente "externa"), proporciona a toda serie de procesos perceptivos un punto-cero de orientación del "aquí", como el "ahora" lo es para toda la corriente concienical en su conjunto.

Para Husserl, y siempre desde la perspectiva abierta por la reducción, el yo empírico no es sino un elemento integrante del mundo circundante real que es significado como tal por el yo puro, el cual, como centro de toda intencionalidad también ejecuta aquella con la que se constituye precisamente este "yo, el ser humano". Pero aquí y "*a pesar de la circunstancia de que el yo puro es centro de toda intencionalidad en general, el yo empírico, en la forma del yo-hombre, funciona como miembro central fenomenal-real para la constitución aparicional del mundo espacial-temporal en su totalidad; para toda experiencia de la objetividad espacio-temporal está presupuesta la co-aparición del hombre que experimenta, pero también, en efecto, la referencia aperceptiva a la co-aparición de sus prójimos [...] reales o posibles*"<sup>46</sup>. ¿Cuál es aquí el primer analogado? Eduard Marbach apunta al respecto que desde ciertos

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, párrafo 25, p. 142

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*, párrafo 27, p. 146.

escritos críticos se deja ver que Husserl estaba muy claramente consciente de que la imagen de este “yo-centro” era figurativa o analógica, modelada precisamente tras reconocer al cuerpo vivo como centro de orientación desde el cual se define todo lugar espacial al ponerlo en relación con el “aquí” primordial que dicho cuerpo vivo ofrece<sup>47</sup>.

#### III.4. Flujo y centralización de las vivencias

Desde la época de las *Investigaciones Lógicas* Husserl reconoció al tiempo fenomenológico como la forma de unidad más fundamental de todas las vivencias que entran en una corriente de ellas. Pero ¿es esta unidad de la corriente concienical exactamente la misma que aquella que les ofrece a estas mismas vivencias su centralización por un yo puro? Y si no son lo mismo ¿cómo se relacionan una con otra? Para aclarar estas cuestiones es preciso tener en cuenta, ante todo, que en el párrafo 81 de *Ideas I* Husserl caracteriza al yo puro como una unidad que no pertenece real (o “ingredientemente”) a la inmanencia de la corriente de vivencias, a su flujo temporal. Se trata, pues, de un polo que unifica todas sus vivencias por cuanto es capaz de retornar siempre a sus actos y reconocerlos como *suyos* (así como también de reconocerse en ellos), y cuya índole se dice, por ello mismo, “transtemporal”, “atemporal” o “ideal”<sup>48</sup>. Mas no por esto deja de encontrarse este yo estrechamente relacionado con la temporalidad inmanente que es propia de toda vivencia, pues, como ya vimos, este polo de identidad de la conciencia *nada es sin sus vivencias* (de suyo necesariamente temporales).

---

<sup>47</sup> Apunta este autor, sin embargo, que nunca quedó suficientemente claro en el pensamiento de Husserl cómo podría el yo puro en corporalidad indeterminada (es decir, concretamente en ninguna) cumplir con la tarea de llevar a cabo esta centralización en el aquí y ahora (Eduard Marbach, “The I and the person” (Chapter 8), Rudolf Bernet, Iso Kern, and Eduard Marbach, *An introduction to husserlian phenomenology*, p. 210). Es claro que en lo referente al “ahora” el asunto es más complicado que en lo tocante al “aquí”, pues en opinión de Husserl la constitución del tiempo precede a la del espacio. De ahí que la cuestión pueda reformularse en términos de si en verdad es el cuerpo vivo el centro de orientación desde el cual se “miden todos los tiempos”, lo cual implica, además, preguntar por la relación del yo puro o trascendental con el “presente viviente”, última instancia en la constitución del tiempo. Por otra parte, no debe perderse de vista que mientras el ahora es el mismo para todo yo, diversos sujetos pueden orientarse (al mismo tiempo) de múltiples maneras hacia el espacio del mundo. A cada uno de estos sujetos corresponde, por lo tanto, un distinto “aquí” (entendido para cada sujeto al modo de un diverso punto espacial). En cambio, objetivamente se da sólo un presente para todos los sujetos. Para cada individuo hay en cada punto temporal un “aquí”. Pero mientras el ahora cambia necesaria y continuamente (de manera puramente pasiva), el aquí se muda sólo a través del movimiento de la cosa o del “yo me muevo”, y en este último sentido puede entenderse como la libre modificación de mi orientación. En cambio, temporalmente no puedo cambiar libremente mi orientación hacia lo que determino a cada instante como pasado o como futuro (Véase al respecto, *Die Bernauer Manuskripte*, texto n° 5, párrafo 1, p. 91).

<sup>48</sup> Se trata, como ya mencionamos, de una muy peculiar “trascendencia en la inmanencia”.

En efecto, *“toda vivencia real (...) es necesariamente una vivencia que dura; mediante esta duración se inserta en un continuo sin término de duraciones —un continuo lleno. Toda vivencia tiene necesariamente un horizonte de tiempo lleno e infinito por todos lados. Esto quiere decir al mismo tiempo: toda vivencia pertenece a una ‘corriente de vivencias’ infinita”*<sup>49</sup>. De tal modo, *“la corriente de las vivencias es una unidad infinita, y la forma de corriente es una forma que abarca necesariamente todas las vivencias de un yo puro —con variados sistemas de formas”*<sup>50</sup>. Toda vivencia, entonces, justamente en cuanto ser temporal, es vivencia de su yo puro. De ahí la posibilidad de que el yo dirija su mirada (fenomenológicamente depurada) a esta vivencia y la aprehenda como realmente existente o en tanto duradera en el tiempo fenomenológico; si así lo hace descubre que *“todo ahora de las vivencias tiene necesariamente su horizonte del antes. Y éste necesariamente tiene la significación de un ahora pasado, que en esta forma abraza algo pasado, una vivencia pasada. Necesariamente han precedido en el tiempo a toda vivencia recién iniciada otras vivencias; el pasado de las vivencias está lleno sin solución de continuidad. Pero todo ahora de las vivencias tiene también su necesario horizonte del después: necesariamente se convierte todo ahora de las vivencias, aunque sólo sea el de la fase final de la duración de una vivencia que cesa, en un nuevo ahora, y éste es necesariamente un ahora lleno”*<sup>51</sup>. Por otra parte, también es verdad que toda vivencia se halla inserta en un complejo de vivencias no sólo desde el punto de vista de la sucesión, sino también de la simultaneidad. De manera que, en tanto partícipes de la forma originaria del “ahora”, constituyen el horizonte originario y uno del yo puro, es decir, el ahora originario y total de la conciencia correspondiente.

Y aunque el yo puro pueda aprehender una vivencia en su nexa con las demás y seguir éste en las tres dimensiones del tiempo, nunca el complejo entero de sus vivencias podrá dársele en forma total. *“Progresando, sin solución de continuidad, de aprehender una vivencia a aprehender otra, aprehendemos, en cierto modo, también la corriente de las vivencias como unidad. No la aprehendemos como una vivencia singular, sino en el modo de una Idea en sentido kantiano”*<sup>52</sup>. No hay vivencia aislada ni puede darse sin sus horizontes, no sólo temporales sino sin la posibilidad que intrínsecamente le pertenece de modificarse en

<sup>49</sup> *Ibid.*, párrafo 81, p. 193 [*Hua*.III, p. 198].

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 195 [*Hua* III, p. 200].

<sup>51</sup> *Ibid.*, párrafo 82, p. 194 [*Hua*. III, p. 199-200].

<sup>52</sup> *Ibid.*, párrafo 83, p. 197 [*Hua*. III, p. 202].

otros tipos de conciencia, por ejemplo la posibilidad de traer lo inadvertido a algo destacado, de hacer de lo atendido sólo marginalmente algo atendido en primer término, de lo oscuro algo claro, etc.

Un yo puro y una corriente de vivencias son, pues, correlatos necesarios. Y así como puede afirmarse que cada vivencia lo es de su yo puro, lo mismo podemos decir que el yo puro pertenece, en cuanto este yo idéntico y numéricamente uno, a “su” corriente de vivencias, que está constituida como unidad en el tiempo inmanente infinito. Una primera implicación de esto último es que el complejo de vivencias que conforma cada corriente concienical debe considerarse como “encerrado en sí mismo”, ya que no pueden confundirse o mezclarse las vivencias de una corriente concienical con las de otras corrientes (que corresponden a otros sujetos). Pero además *“toda vivencia influye sobre el halo (claro u oscuro) de las demás vivencias”*, por lo cual *“son inconcebibles dos corrientes de vivencias de idéntico contenido esencial, como también, según es visible por lo dicho hasta aquí, que una vivencia plenamente determinada de la una pudiera pertenecer a la otra. Pues nunca hay dos vivencias que tengan, además, un ‘halo’ absolutamente igual”*<sup>53</sup>.

Por otra parte conviene no perder de vista que las consideraciones que encuentran su marco en las *Ideas...* (donde aparece la noción del “yo puro”) deben situarse, como Husserl advierte con toda claridad, en el *ámbito de la temporalidad constituida*, haciendo caso omiso de la temporalidad entendida en cuanto constituyente, *“esto más profundo, el tiempo inmanente y todas las unidades de vivencias que tienen lugar en él, incluida toda conciencia que constituye un cogito, lo hemos dejado deliberadamente fuera de consideración en este ensayo y hemos mantenido nuestra investigación por completo en el interior de la temporalidad inmanente. Y a esta esfera pertenece también el yo puro idéntico. Éste es en cuanto idéntico [idéntico respecto] de este tiempo inmanente”*<sup>54</sup>.

Así que el ego puro no puede decirse en verdad “absoluto” sino que más bien ha de considerarse como *“algo que se constituye a sí mismo en cierto sentido profundo y de todo punto sui generis y que tiene su prístina fuente en un absoluto último y verdadero”*<sup>55</sup>. No se trata, pues —o al menos no todavía— *del último fundamento de la unidad de la conciencia*,

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 198 [*Hua.* III, p. 203].

<sup>54</sup> *Ideas* II, sección segunda, parágrafo 23, p. 139. La misma advertencia respecto de haber omitido la consideración expresa de la última conciencia constituyente de tiempo se hace en el parágrafo 81 de *Ideas* I, p. 192 [*Hua.* III, p. 197-8].

<sup>55</sup> *Ideas* I, par. 81 p. 192.

ya que éste se retrotrae a la conciencia que constituye al tiempo inmanente. Mas si el polo-yo de todas sus vivencias ha de decirse constituido, y lo es por virtud de la última conciencia constituyente de tiempo, entonces tendrá que aceptarse que él mismo se temporalice —ya que constituir es en último término temporalizar—. Pero ¿no deberá entonces plantearse que el yo puro y su vida fluyente han de ser reconocidos más bien como *co-origenarios*? pues ¿cómo podría un viviente ser precedido o tal vez originado por su propia vida —o viceversa?<sup>56</sup>. Y, si esto es así, habrá que expresarse en términos de una auto-temporalización del *ego*. Es claro que la comprensión de dicha auto-temporalización quedaría posibilitada, lo mismo que en el caso de la conciencia absoluta constituyente de tiempo, al abrirse una doble perspectiva: aquella que considera al yo, por un lado, en tanto subjetividad originariamente constituyente (siempre actual), y, por otra, en tanto constituido (se trataría aquí del yo que aparece reflexivamente en la serie de sus vivencias pasadas).

Mas para llegar hasta este punto fue preciso seguir un difícil itinerario que en cierto modo inició al considerar al *ego* como una especie de unidad “en” o “del” tiempo inmanente. Y, con ello, al intentar responder la pregunta crucial: si es válido decir que el yo puro se temporaliza, y con ello que es alcanzado en cierto modo por la temporalización que constituye a sus propias vivencias, ¿cómo puede seguir diciéndose de él que es inmutable?.

¿Cómo ha de entenderse, pues, la permanencia (o, mejor dicho, per-duración) de este yo puro, que, frente a todos sus actos y afecciones pasajeros se caracteriza precisamente por la absoluta identidad consigo mismo? ¿No debería más bien entenderse este yo como una unidad de la que en verdad *no* puede decirse que pertenece al tiempo inmanente? Y ¿no se ha dicho que se trata precisamente de una unidad de índole “atemporal” o transtemporal, de carácter ideal, aunque permanezca necesaria y estrechamente relacionada con la temporalidad inmanente que inhiere en todas sus vivencias? (relación la cual, por otra parte, no aparece del

---

<sup>56</sup> Apunta Roberto Walton respecto de este problema que una distinción importante surge aquí cuando los actos no se consideran como constituidos (y por ende en necesaria correlación con el objeto que se ha constituido en ellos), “*sino en el proceso de su constitución en el fluir primigenio del presente viviente. En este caso se tiene en vista el operar en su despliegue mismo cuando aún no es el correlato de lo constituido precisamente por su mediación. El operar aprehensor e identificador que caracteriza al yo en tanto yo de los actos presupone un fluir a partir del cual se constituyen los actos [...] Pero en el proceso de constitución en el fluir temporalizante que es previo a las distinciones temporales, no es posible aún diferenciar los actos, y por tanto un yo a partir del cual emergen, sino que tan sólo se puede hablar de un proto-yo que converge con el fluir*”. Sin embargo, estas reflexiones pertenecen más bien a la profundización del tema de la constitución del tiempo que Husserl emprendió en los años 30. (“Permanencia y fluencia en el análisis husserliano de la temporalidad”, *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, 12995, año XIV, n° 27-28).

todo clara en las *Ideas...*)<sup>57</sup>. Finalmente ¿qué relación guarda este polo-yo de carácter permanente y que en cierto modo abraza la corriente entera de sus vivencias, con la forma inmutable del “ahora” desde el cual se constituyen todos los presentes pasajeros asociados a los distintos lugares temporales?

Me parece que una clave importante para responder a estas cuestiones aparece precisamente al tomar en cuenta que si bien el yo puro permanece inmutable frente a la mudanza de sus actos, ello se debe precisamente a que puede presentarse en ellos o ausentarse de ellos, es decir, cuando caemos en la cuenta de que se trata de *un polo funcional idealmente idéntico para todos los objetos que entran o pueden entrar en relación con él*. Y como no se trata del yo empírico que siempre y sólo se da inserto en cambiantes circunstancias reales con cambiantes propiedades y estados reales, *“para saber que el yo puro es y lo que es, ningún cúmulo por grande que sea de experiencias de mí mismo puede instruirme mejor que la experiencia singular de un único cogito simple (en cambio, para saber qué soy yo mismo como personalidad humana, tengo que entrar en la infinitud de la experiencia, en la que me conozco por lados cada vez nuevos, según propiedades cada vez nuevas, etc.). El yo puro no aparece, no se exhibe meramente de modo unilateral, no se manifiesta meramente según determinaciones, lados o momentos singulares; más bien está dado en mismidad absoluta y en su inmatizable unidad, y puede captarse adecuadamente en el giro reflexivo de la mirada que regresa a él como centro de función. En cuanto yo puro es absolutamente simple, está absolutamente al descubierto; toda riqueza yace en el cogito y en la manera de la función que puede captarse adecuadamente en él”*<sup>58</sup>.

Sin embargo, es preciso puntualizar aquí que mientras en el primer volumen de las *Ideas...* Husserl descartó que el yo puro pudiera tomarse como un objeto propio de investigación, como algo “en sí y por sí”<sup>59</sup>, en *Ideas II* aceptó, en cambio, que este yo puede

---

<sup>57</sup> Véase al respecto, de Rudolf Bernet, Iso Kern & Eduard Marbach, *An Introduction to husserlian phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1995, p. 208. En opinión de R. Bernet, nada impide comprender al yo puro como “*un momento a la vez inmanente y trascendente de la conciencia transcendental, como un dato que es al mismo tiempo constituyente y constituido y que aparece bajo la forma doble de un sujeto y de un objeto de la vida intencional*” (“¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto?”, El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea, Rosemary R. P. de Lerner, editora. Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva Agüero, Lima, 1993, p. 152-180).

<sup>58</sup> *Ideas II*, parágrafo 24, p. 140.

<sup>59</sup> Pues “*prescindiendo de sus “modos de referencia” o “modos de comportamiento”, está perfectamente vacío de componentes esenciales, no tiene absolutamente ningún contenido desplegable, es en sí y por sí indescriptible: yo puro y nada más*” (*Ideas I*, parágrafo 80, p. 190; *Hua*. III, p. 195).

tornarse en la reflexión (*y justo como ego puro*) en un objeto para sí mismo, puede captarse precisamente *como lo que es* y en las maneras en que ejerce su función<sup>60</sup>. Pues cuando el *ego* puro reflexiona sobre sí, puede reconocer que el yo objetivante —que es por ello mismo estrictamente actual—, se identifica absolutamente con el yo objetivado, el yo de sus vivencias pasadas y puede reconocer, asimismo, que todas sus experiencias se relacionan con él como con el mismo yo. Así, el yo en un *cogito* nuevo se relaciona con el yo del *cogito* antiguo, y el *cogito* de segundo nivel puede ser captado a su vez en un *cogito* nuevo. De manera que cada reflexión en la cual el yo se relaciona consigo mismo y cada síntesis de reflexiones en las que el yo se encuentra como idéntico a través de todos sus actos, son experiencias vividas por él (pre-objetivamente) que a la vez le permiten objetivarse para sí mismo (con lo cual también habrá que aceptar que el *ego* se encuentra de alguna manera pre-dado a sí mismo de una manera puramente pasiva, y esto sucede por cuanto se ve afectado por sus propias vivencias y contenidos de conciencia ya antes de cualquier reflexión que pueda efectuar —y que precisamente tal pre-dación posibilita).

Es claro, por otra parte, que la auto-objetivación que puede alcanzar el yo puro no significa en modo alguno que el yo del *cogito* pueda equipararse a la unidad de un dato objetivo que como tal se constituye en la corriente de conciencia. En efecto, según explica Husserl en un texto clave de 1917 (incluido en los llamados “Manuscritos de Bernau” sobre la conciencia del tiempo), no todo lo subjetivo es temporal, en el sentido de algo individualizado por un único lugar temporal. Esto se refiere básicamente al yo mismo, al centro idéntico con el cual se relaciona el contenido entero de la corriente de vivencias, al yo que es afectado por un determinado contenido y que en vista de ello se comporta activamente respecto de ese contenido, configurándolo activamente de una u otra manera.

Dicho yo es pues, por ello mismo, polo *para* todas las series temporales que se insertan en la corriente concienical entera. De ahí que este polo sea considerado por Husserl como “supratemporal”, puesto que para él está ahí la temporalidad propia de la objetividad individual que en cada caso le es intencionalmente dada.

Pero, se pregunta el fenomenólogo, ¿no se debería decir que así como este yo no es temporal tampoco ha de serlo su experimentar un determinado estímulo, ni su reaccionar o tomar posición ante éste, mientras que a lo constituido compete necesariamente el tener una

---

<sup>60</sup> Véase al respecto el parágrafo 23 de *Ideas II*.

consistencia efectivamente temporal? Esta consistencia, precisamente por cuanto nace de la función del yo, indica a la reflexión la dirección hacia el yo operante, que puede ahora ser objetivado como centro funcional idéntico para todos sus actos. Mas ¿cómo podemos objetivar lo que de suyo no es un objeto, sino el “lugar” originario (*Urstand*) de toda objetividad, el contra-polo para el que es todo objeto?<sup>61</sup>. Y ¿cómo podría ser perceptible lo que es por principio intemporal, supratemporal, si en la captación que hagamos de él sólo podemos encontrarlo como temporal?

Responde Husserl que en la corriente de vivencias entra y puede entrar una y otra vez lo que tiene una génesis totalmente distinta del resto de lo vivencial. Esta génesis es dada como “yo hago algo”, “yo padezco por algo”<sup>62</sup>. De tal modo se presenta el yo como activo en el tiempo, por cuanto se mantiene actuando a través del trecho de, ésta, su propia actividad. Empero, antes del *cogito* la reflexión encuentra eventualmente un trecho de afección, de estímulo sobre el yo que proviene de una objetividad no captada hasta entonces. Se sigue de aquí que el yo no solamente vive en el *cogito*, pero también que, correlativamente, no todos los objetos inmanentes pueden ser aprehendidos de un solo golpe, pues de ser así el carácter de horizonte propio del tiempo inmanente se desvanecería<sup>63</sup>.

Ahora bien, en las vivencias surgidas de la actividad del yo (que justamente como tales vivencias se integran, en tanto fluyen, a la corriente) encontramos, como un nuevo estrato temporal, el punto central, el punto en el cual todo está centrado actualmente, esto es, el yo idéntico. Pues el yo es idéntico para todos los puntos temporales, para todos los objetos o datos temporales que entran en la corriente de sus vivencias y con los cuales siempre puede relacionarse.

Como ya sabemos, a diferencia de sus vivencias, el yo puro es permanente, no es originado ni pasajero. Esto significa que no se trata de algo extendido temporalmente, que por consiguiente fuera distinto en cada fase temporal y sólo se mantuviera como *lo mismo* a través del cambio o, en el mejor de los casos, como algo idéntico en la continuidad de un determinado transcurso, sino que el yo también se mantiene idéntico en la discontinuidad. Se podría decir entonces que, en relación con la corriente de sus vivencias, aún en el caso de que el yo no se vuelva hacia una afección particular ni entre en acción, se mantiene

<sup>61</sup> Husserl, E., *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-18)*, texto n° 14, párrafo 2, p. 277.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>63</sup> *Ibid.*, texto n° 15, párrafo 2, p. 284.

constantemente inseparable de tal corriente, que, por su parte, sólo dura continuamente por y para él. Mas lo que dura tiene un contenido nuevo en cada fase de su duración, mientras que el yo como tal no tiene en el tiempo ningún contenido, nada distinto ni nada igual, nada, en suma, que sea perceptible. Sólo las afecciones, sólo los actos que han ingresado en el tiempo tienen su respectivo contenido y duraciones, y en cada fase de su duración una fase de su contenido. Mientras que el yo se mantiene como algo idéntico en cuanto a la forma (es decir, como algo idealmente idéntico), que es “localizado” temporalmente una y otra vez según sus actos o sus estados, y que sin embargo no es realmente temporal<sup>64</sup>.

Cada acto del yo, por su parte, aporta al tiempo inmanente un contenido nuevo, y todos los actos del yo tienen una unidad peculiar. Esta unidad debida a la identidad de un yo que concierne igualmente a cada punto temporal, tiene, en cambio, una extensión cuasi-temporal. Pero esto debe entenderse únicamente en el sentido de que todo acto del yo tiene un ser extensivo ya que en cada punto temporal es un contenido temporal nuevo, mientras que el yo que se comporta así, se mantiene como absolutamente idéntico. De tal modo, el yo vive su vida primigenia como un vivenciar o experimentar contenidos siempre nuevos, vivenciar que se extiende necesariamente dentro del tiempo. Pero esto sucede de tal manera que lo idéntico que da unidad a todas estas vivencias que se suceden no es un substrato (en el sentido de un yo substancial carente de contenido), sino *la propia vida del sujeto que se relaciona de muchos modos distintos con los objetos (y con los otros sujetos)*<sup>65</sup>. Y así como la vida es ya, desde sus capas más profundas u originarias, vida *para* un polo egoico, así también el *ego* llega a ser precisamente el sujeto que es, en un incesante movimiento de identificación de sí mismo por la vía del retorno sobre sus propias vivencias y su propio operar o padecer a través de ellas.

Por otra parte, debe advertirse aquí que los objetos temporales inmanentes mismos, con su contenido determinado que comienza y termina, son de índole contingente. En cambio el yo, justamente como sujeto para todos sus objetos, no tiene ninguna contingencia, sino que es necesario. Así, a la esencia de una interioridad pura o de una corriente de conciencia pura, corresponde que todo puede cambiar en el marco de la ley formal del tiempo inmanente, todo excepto el yo. Si cambian los objetos, las afecciones que van hacia el yo o los actos que parten de él, entonces cambia algo que puede cambiar y que, en tanto sucesos individuales, dentro de

<sup>64</sup> *Ibid.*, texto n° 14, párrafo 2, p. 280.

<sup>65</sup> *Ibid.*, texto n° 15, párrafo 2, p. 287.

la forma del tiempo inmanente, son también contingentes. Pero no se puede decir lo mismo respecto del yo, que no por ser individual ha de ser asimismo contingente. Él es, pues, señala Husserl, *el único individuo necesario*<sup>66</sup>.

Si del ámbito de lo constituido retrocedemos ahora a la última corriente de vida constituyente, nos percatamos de que, al unísono con ella —y de manera correlativa—, se da un proto-yo (*Ur-Ich*) único que pertenece a la corriente, pero que no entra contingentemente en ella como si fuera un dato objetivo más. Sus afecciones y maneras de comportamiento, por su parte, se encuentran sujetas a la constitución temporal objetiva. Corresponde así a las maneras de comportamiento constituidas, que comienzan y terminan temporalmente, un yo *que atraviesa necesaria y constantemente todo el tiempo inmanente* (al ser afectado, al reaccionar a ello, al funcionar activamente, generando con ellos nuevos actos que ingresan a la corriente...). Las maneras de comportamiento del yo tienen, pues, su unidad necesaria en este *individuo omnitemporal*, que se relaciona con todos los objetos precisamente a través de estas diversas maneras de comportamiento<sup>67</sup>.

Por otra parte, es preciso notar que mientras todo objeto inmanente puede ser directamente “percibido” (vivenciado) por el sujeto (justo mientras se extiende al durar en el tiempo inmanente), el yo sólo es captable reflexiva y posteriormente, es decir, nunca en tanto sujeto reflexionante, nunca en cuanto yo viviente y operante. Así, el punto de ser viviente (podríamos decir, el “presente viviente”) mediante el cual el yo como sujeto entra en relación con lo temporal (e incluso llega él mismo en cierto sentido a ser temporal y duradero) no es, por principio, perceptible directamente. El yo sólo es captable en la reflexión, y aún entonces, tan sólo *como límite de lo que corre en el flujo temporal*<sup>68</sup>.

El yo que vive de manera primigenia es, así, el correlato permanente y absolutamente necesario del ser de todos los objetos. Por su capacidad de ser afectado y de reaccionar a ello

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>67</sup> Destaca aquí, por sí mismo, el cambio de terminología, que en cierto modo prepara aquel otro con el que Husserl habría de caracterizar a los objetos ideales, los cuales fueron inicialmente considerados como atemporales o transtemporales.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p.286. Con relación a este punto aclara Joseph J. Kockelmans que desde 1915 en adelante, cuando comienza a ponderar la cuestión acerca de la centralización egoica de la propia conciencia que constituye al tiempo, Husserl comienza a defender asimismo la tesis de que el *ego* entendido como actualmente constituyente no puede ser propiamente intuido sino tan sólo “reconstruido”, con lo cual se acerca aún más a la postura sostenida por Natorp sobre el yo puro o trascendental (“Husserl and Kant on the pure ego”, *Husserl. Expositions and appraisals*. Edited with introductions by Frederick, A. Elliston and Peter McCormick, 269-285. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 1977, p. 273. Véase también, sobre el mismo punto, Iso Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus*, p. 365).

posibilita que se den series nuevas de acontecimientos temporales mediante los cuales puede incluso llegar a ser, para sí mismo, un objeto temporal reflejo. Pero su ser es totalmente distinto del de todos los objetos. El yo es justamente ser-sujeto, y como tal tiene su manera de vivir en una vida originaria que está “*suspendida por encima de todo lo temporal*”. Pero no ha de perderse de vista que se trata de una vida que inmediatamente ingresa en la temporalidad, y que proporciona, de manera secundaria, al yo mismo (como polo funcional de sus vivencias en el tiempo) una posición y una duración en éste<sup>69</sup>.

El yo aparece, en suma, como el viviente que se encuentra o puede encontrarse a sí mismo en el flujo de sus vivencias, en el correr de su propia vida, gracias a lo cual hace de ella algo irreductiblemente individual. Pero aquí hay que advertir que no se trata aquí de un mero aprehender la corriente desde fuera de ella misma, sino que el flujo y la unidad de la corriente ofrecida por el polo-yo *deben entenderse conjuntamente como la unidad intencional de una serie de fenómenos de presencia* que tienen una estructura compleja y son dados en la conciencia del cambio constante (de las propias vivencias)<sup>70</sup>. Con esto, qué duda cabe, se pre-anuncia ya la importante tesis sobre el “presente viviente” que, sin embargo, no habría de ser propiamente desarrollada por Husserl sino hasta la década de los años 30.

Queda claro que el siguiente paso al que invitaba el análisis sobre la relación entre el yo y su corriente de vivencias habría de consistir en la reconsideración de la cuestión acerca de la polarización egoica de la propia conciencia que constituye al tiempo inmanente. A ésta, la conciencia última o absoluta, Husserl terminará por atribuir también (y, tras ella, a las intencionalidades de orden pasivo que constituyen la experiencia en sus niveles más elementales), un carácter egoico (o, más exactamente, “pre-egoico”)<sup>71</sup>. Pero esto no podrá apreciarse con toda nitidez ni en toda su fuerza sino hasta llegar al punto en que se considere al ego constituyente mismo en términos de una auto-temporalización verdaderamente fundante para cualquier tipo de constitución, así sea del nivel más elemental (sensible o instintivo). Con lo cual se habrá tematizado nada menos que el proceso mismo de subjetivación del sujeto (la emergencia misma del yo) desde las capas (pasivas) más hondas de la vida de conciencia, lo

<sup>69</sup> Husserl, E., *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-18)*, texto n° 15, parágrafo 2, p. 287.

<sup>70</sup> *Die Bernauer Manuskripte*, texto n° 15, parágrafo 1, p. 283.

<sup>71</sup> A este respecto resulta sumamente interesante una nota a pie de página donde Husserl apuntó –ya en *Ideas II*–, lo siguiente: “*Pues en la esfera ‘sin yo’ [la esfera de la pasividad] habla uno del yo que ha sido motivado. ¿Es ahí el yo la corriente misma?*” (en la traducción al español, esta nota se encuentra al pie de la página 269, parágrafo 56, subsección “h”: “La asociación como motivación”).

cual al parecer se dio en la última fase de la fenomenología sobre la conciencia del tiempo (los llamados “Manuscritos C”, desgraciadamente todavía no publicados).

### III.5. El yo como substrato de habitualidades.

Pero además de lo anterior existe una segunda clave para comprender el desarrollo que habría de seguir la fenomenología del tiempo husserliana, y que apareció también con motivo del estudio de la relación que puede tener el yo puro o trascendental con la corriente de sus vivencias. Dicha clave consiste en el descubrimiento de que este yo puede ser considerado también como *un sujeto que se desarrolla* conforme lo hace la corriente de sus vivencias (con lo cual el *ego* puede considerarse en cierto modo como *constituido* y no ya sólo en tanto constituyente)<sup>72</sup>. Lo anterior se comprende gracias a la noción de “habitualidad” que compete, y esto hay que subrayarlo, no al yo empírico, sino al mismo yo puro y que, en aparente contradicción con la tesis que afirma la inmutabilidad del polo-yo vacío del que se trata en *Ideas I*<sup>73</sup>, habría de contribuir significativamente al avance de la llamada fenomenología genética. Originada alrededor del año de 1917, la tesis sobre las habitualidades del *ego* asoma ya en el párrafo 29 del segundo volumen de las *Ideas...* para ser planteada en una forma más madura sobre todo en la cuarta de las *Meditaciones Cartesianas*<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> En efecto, afirma Husserl que “...es el tema de los análisis genéticos el hacer comprensible cómo en el desarrollo que pertenece a la esencia de toda corriente de conciencia, que es al mismo tiempo desarrollo del yo, puede desenvolverse este complicado sistema intencional por el cual un mundo exterior puede a fin de cuentas aparecer a la conciencia y al yo”. De la *synthèse passive*, “La dación de sí en la percepción”, párrafo 4 —“La relación entre *esse* y *percipi* en la percepción inmanente y trascendente”—, p. 112. (En la edición original alemana Husserliana, Band XI: *Analysen zur Passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Herausgegeben von Margot Fleischer, Martinus Nijhoff, 1966 —en adelante *Hua*. XI—, “Enleitung”, p. 24.

<sup>73</sup> En la perspectiva estática de la fenomenología el yo puro se caracteriza como absolutamente simple y vacío de todo contenido ya que en cierto modo se le comprende como una especie de contra-polo de la pura identidad formal del objeto, de aquella “X” vacía entendida a su vez como el objeto intencional idéntico que puede distinguirse de los múltiples “predicados” a través de los cuales se determina (es decir, su punto de unidad o “soporte”, lo que quedaría al hacer abstracción de todos ellos, y que así como no se reduce a ninguna de estas determinaciones en particular, tampoco es el mero resultado de una suma de ellas —para este último punto véase el párrafo 131 de *Ideas I*). Pero a lo anterior añade *Ideas II* que “así como un objeto tiene su identidad como polo de propiedades relativa o absolutamente permanentes, y así como toda propiedad es algo idéntico, pero algo idéntico no independiente (en el polo), así [también] para el yo”, con lo cual se encamina el planteamiento de las habitualidades como determinaciones que concretan al yo (“Anexo II a la segunda sección”, p. 361).

<sup>74</sup> También se ocupan de este tema, aunque muy brevemente, los párrafos 41 y 42 de las “Lecciones sobre psicología fenomenológica” del semestre de verano del año 1925 (publicadas en el volumen IX de la colección *Husserliana*).

Ahora bien, una primera aproximación a la noción de “habitualidad” puede lograrse a partir de la analogía sugerida por el propio proceso perceptivo de un objeto “externo”. Pues así como en la determinación progresiva de nuevos aspectos y lados de la cosa percibida que se sintetizan armónica o concordantemente, cada nueva determinación objetiva supone (a la manera de sedimentos) las alcanzadas previamente en el curso de dicho proceso perceptivo (manteniéndose en todo ello la cosa como la misma e idéntica numéricamente), podría decirse que algo semejante sucede con el yo, ya que aquí también cabe hablar de una serie de disposiciones estables de un yo que éste ha ido ganando progresivamente (conforme va viviendo) y que, por decirlo así, se han “depositado” en él, haciéndolo cada vez más capaz de vivir experiencias nuevas y crecientemente complejas<sup>75</sup>. Pues si el yo no es nada sin sus actos, tampoco es *nada sin su “posesión”* (su “haber” —*Habe*), que le es pre-dado de manera pasiva, afectándolo. Pero mientras el “haber” permanece del lado noemático de la conciencia, el *habitus* que le corresponde se sitúa del lado noético y debe entenderse, entonces, como una capacidad que se desarrolla precisamente sobre la base que ofrece la historia personal del yo, y que proporciona a dicho yo el horizonte de aquello con lo que en general se puede encontrar<sup>76</sup>.

Por su parte, el *haber* del yo ha de entenderse como un “ser para el sujeto” que, en un primer término, consiste en el material de la sensación (pre-dado a la constitución originaria de cualquier objeto de experiencia); ésta sería, pues, la pasividad o sensibilidad originaria. Pero también han de considerarse como un “haber” la totalidad de los objetos que ya han sido constituidos por el yo y que, en cuanto tales pueden funcionar, al ser reactivados por éste, como lo pre-dado que permite la efectuación de nuevos actos (esto último se denomina pasividad o sensibilidad secundaria)<sup>77</sup>.

Ahora bien, como ya vimos, el yo puro puede mirar atrás, en recuerdos, las *cogitaciones* anteriores que ha efectuado y hacerse consciente de sí como el sujeto de estas cogitaciones recordadas. Pero lo interesante aquí es que ya en ello —reconoce Husserl

---

<sup>75</sup> Husserl, E. *Phenomenological psychology. Lectures, Summer Semester, 1925*. Trad. John Scanlon, Martinus Nijhoff, The Hague, 1977, parágrafo 41, p. 161.

<sup>76</sup> Véase al respecto, de Luis Román Rabanaque, “El papel de la habitualidad en la constitución de la identidad personal del sujeto”, *Escritos de Filosofía*, año XIV, n° 29-30, Buenos Aires, 199, 107-123, págs. 114, 115.

<sup>77</sup> Véase al respecto, *Ideas II*, parágrafo 54, pág. 262 o, de esta misma obra, el Anexo XII, el parágrafo 1, p. 384. Por otra parte, también se incluye como “haber” del yo el cuerpo propio (la unidad anímico-corporal que pertenece al yo-hombre propiamente dicho). Sin embargo, ha de subrayarse que aunque todos estos haberes se dicen “subjetivos” (en cuanto *tenencias que de algún modo se imponen al yo*), en opinión de Husserl sólo es subjetivo en sentido primigenio y propio el ser y el comportarse -ya sea activo o pasivo- del yo (*ibid.*, parágrafo 55, p. 262).

lúcidamente—, hay una especie de consecuencia del yo: “*pues un yo ‘estable y permanente’ no podría constituirse si no se constituyera una corriente de vivencias estable y permanente, o sea, si las unidades de vivencia originariamente constituidas no fueran acogibles de nuevo, si no fueran capaces de presentarse de nuevo en recuerdos, y presentarse con la asunción de su cualidad de ser (como existentes en el tiempo inmanente) y si no hubiera la posibilidad de llevar la oscuridad a claridad...*”<sup>78</sup>. De tal modo, aunque los actos en que opera un yo no son de por sí sus propiedades, se mantiene en pie que “*todo acto ejecutado ‘por vez primera’, es ‘protoinstitución’ de una propiedad permanente que entra a durar en el tiempo inmanente (en el sentido de algo idéntico duradero)*”<sup>79</sup>.

De manera que las diferentes vivencias, justo por y al ser constituidas originariamente como duraderas, se trocan en algo permanente que perdura en el fondo de la conciencia, aun cuando hayan sido olvidadas, puesto que el yo puede reactualizarlas en todo momento (ya sea en recuerdos expresos o tan sólo implícitos). Conforman así una especie de “patrimonio” del yo que vive y ha vivido a través de ellas. Pero además, por cuanto toda vivencia influye en todas las demás que pertenecen a la misma corriente de conciencia, dicho patrimonio del yo configura asimismo una especie de “tradicción interna” cuya génesis puede ser fenomenológicamente descubierta. Mas entonces habrá que reconocer que el yo puro tiene también una “historia”, la historia de su propio desarrollo concienical. Y también que sobre las bases de esta historia el yo *persiste habitualmente para sí mismo* justo como este yo individual y único que él es.

Entre las conformaciones de unidad que pueden detectarse en una corriente de conciencia se encuentran, así, las habitualidades de un yo, que no deben confundirse con las costumbres propias de un sujeto empírico. Se trata, en cambio, de las “menciones” permanentes (que justamente Husserl denomina “habituales”) de uno y el mismo sujeto y las cuales condicionan incluso la propia unidad del ego puro. Pero si esto último sucede es precisamente por cuanto el yo se va determinando y concretando él mismo a través del mantenimiento o persistencia —pasiva— de las convicciones, actitudes o tomas de posición que consistentemente asume respecto de lo objetivo. Pues,

<sup>78</sup> *Ideas II*, parágrafo 29, p. 149.

<sup>79</sup> *Ibid.*, Anexo II (a la segunda sección), p. 361.

*“La identidad del yo puro no solamente radica en que yo (de nuevo el yo puro) puedo captarme, con respecto a todo cogito, como el yo idéntico del cogito; más bien: también soy, y a priori, el mismo yo en tanto que en mis tomas de posición soy necesariamente consecuente en un sentido determinado; toda toma de posición “nueva” instituye una “mención” o un tema (un tema de experiencia, un tema judicativo, un tema de alegría, un tema volitivo) permanente, de modo que de ahora en adelante yo, siempre que me capte como el mismo que era antes, o como el mismo que ahora es y antes era, habré de mantener también sujetos mis temas, habré de asumirlos como temas actuales, tal como antes los he puesto”<sup>80</sup>... Porque “si soy el mismo que soy, entonces la toma de posición no puede más que ‘permanecer’ y yo permanecer en ella”<sup>81</sup>, a menos, claro, que debido a determinadas motivaciones modifique o incluso anule mis opiniones, mis posturas o creencias. Y aun en ese caso me mantendré como aquel que en un momento dado las suscribió y luego modificó de tal o cual manera.*

Por ejemplo, percibo por primera vez un objeto espacial y gano con ello una “representación unitaria” del mismo. Si posteriormente veo otra vez este mismo objeto, éste no podrá ser ya un objeto nuevo para mí, sino únicamente el objeto aprehendido anteriormente, por lo cual este segundo acto lo es ya de reconocimiento y no sólo una simple percepción. En el acto original adquiero efectivamente un conocimiento, pero no se trata de un mero conocimiento momentáneo, sino más bien de un conocimiento que implica una convicción que persiste para mí (en este caso, que tal cosa existe y es de tal modo, con tales características determinadas). El nuevo acto de percepción es ciertamente la ejecución de un acto semejante al primero (por cuanto su contenido es igual), pero este nuevo acto se ve modificado con respecto al primero no sólo porque es en algún grado un “despertar” del acto previo, y no sólo porque yo, que re-establezco el recuerdo, puedo ahora decir: “*Yo ahora creo lo mismo y veo lo mismo que he encontrado previamente*”; sino que más bien debo decir: “*Yo ya he tenido conocimiento de esto previamente, y este conocimiento ha persistido en mí como una convicción (la convicción de que tal cosa existe con tales y tales características)*”. Y ahora el ver de nuevo lo mismo confirma esta convicción, que entretanto ha seguido siendo la mía<sup>82</sup>.

---

<sup>80</sup> *Ideas II*, parágrafo 29, pp. 148-49.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>82</sup> Este ejemplo es ofrecido por el mismo Husserl en *Phenomenological psychology. Lectures, summer semester 1925*, parágrafo 41, p. 161-2.

Es obvio que para tener lugar, las habitualidades exigen la conservación de la vida pasada, pero aquí hay que tener cuidado de no confundir las habitualidades con la reactualización del pasado que brindan los recuerdos. En el primer caso lo que se mantiene vigente (aunque sin que por ello tenga necesariamente que ser expreso), y vigente aún en los trechos de corriente concienical que median entre los distintos actos gracias a los cuales se reactualizan las tomas de posición o convicciones de que se trate, es precisamente *la validez* de dichas tomas de posición. Así, explica Husserl, al reproducir en un nuevo acto determinada convicción, rehago o vuelvo a poner la tesis que acompañó a la creencia original o simplemente “anterior” (que sigue siendo válida para mí, por lo cual le doy mi asentimiento actual)<sup>83</sup>. Éste, por supuesto, no es el caso del simple recuerdo, ya que bien puedo acordarme de algo sin ponerlo nuevamente como válido, sin retornar a la antigua convicción, sin afirmarla ni afirmarme en ella.

No se trata, entonces, de que el pasado perviva solamente en los recuerdos que, al reactualizarlo, lo traen al presente (aunque sabiéndolo siempre pasado), sino más bien de que el yo en cierto modo *se hereda a sí mismo*. De manera que el pasado comporta también al yo *pasado* que al mismo tiempo es presente en el modo de las tomas de posición que conserva<sup>84</sup>.

La unidad de la corriente de conciencia monádica<sup>85</sup>, con el yo puro inherente a ella, admite, pues, un constante devenir y crecer en el encadenamiento de las experiencias presentes y pasadas de este yo, al haber sido las primeras “invitadas a entrar en la conciencia”, es decir, al haber sido motivadas precisamente por el depósito en este yo de determinadas disposiciones que remiten siempre a su vida pasada pero a la vez siguen siendo eficaces para influir en su experiencia actual y orientarla de algún modo. Operan así las habitualidades del yo, en cuanto éste las conserva como una serie de determinaciones propias que al persistir o durar en él lo

<sup>83</sup> *Ideas* II, parágrafo. 29, p. 154..

<sup>84</sup> Rabanaque, Luis Román, “El papel de la habitualidad en la constitución de la identidad personal del sujeto”, *Escritos Filosóficos*, n° 29-30, año XV, Buenos Aires, 1996, 107-123, p. 110.

<sup>85</sup> En el parágrafo 33 de la cuarta *Meditación Cartesiana* define la corriente concienical monádica como el ego tomado en su plena concreción. Esta noción resulta de añadir al yo entendido como polo idéntico de sus actos y como sustrato de habitualidades, *todo aquello sin lo cual el yo no podría existir concretamente*: esto es, la multiformidad de su vida intencional con los objetos de distinta índole en ella mentados (*Meditaciones Cartesianas*, trad. Mario A. Presas, ed. Tecnos, Madrid, 1986, pág. 91). Conviene no perder aquí de vista que este yo “monádico” sigue siendo constituido por el yo puro o trascendental (por tratarse en todo ello del yo —objetivado— que es consciente para sí mismo) y aunque obviamente no se trata de dos “yos” realmente distintos, la identidad que es propia del yo personal permanece en última instancia fundamentada en el yo puro (Véase al respecto, de Rudolf Bernet, Iso Kern & Eduard Marbach, *Op. Cit.*, p. 216).

perfeccionan por cuanto contribuyen a acrecentar su capacidad de vivir nuevas experiencias que suponen esta base estable.

Todo cambio de convicción es, en efecto, un cambio del yo; puesto que yo no tengo convicciones de la misma manera que “tengo” (o, mejor dicho, vivo) experiencias que fluyen, sino que tengo convicciones como el resultado de mis propias actividades originariamente instituyentes o como resultado de las propias decisiones que libremente sigo. Una peculiaridad básica del yo es de tal modo la preservación de sí mismo, la aspiración a llegar a ser una unidad en la multiplicidad de sus convicciones<sup>86</sup>. Pero no se trata con ello meramente de durar a la manera de un substrato que simplemente se mantuviera fijo frente a la fluctuación de sus actos, convicciones y decisiones, sino que más bien aquello que llamamos el “yo” en sentido propio significa una personalidad individual. Este concepto implica, de acuerdo con el pensamiento husserliano, una unidad que se constituye precisamente al persistir como idéntica a través de la fluctuación de sus propias decisiones, convicciones y creencias, y en cuya persistencia se deja traslucir un “estilo” personal.

*“Al constituirse el yo a sí mismo, a partir de la propia génesis activa, como substrato idéntico de las propiedades permanentes del yo, se constituye también ulteriormente, como yo personal estable y permanente —tomado aquí en el más amplio de los sentidos, que incluso permite hablar aquí de personas infrahumanas—. Las convicciones, en general, son sólo relativamente permanentes; tienen sus modos de transformación (por modalización de las posiciones activas, por ejemplo, la cancelación o la negación, el aniquilamiento de su validez); en medio de tales transformaciones, empero, el yo acredita un estilo constante, con una ininterrumpida unidad de identidad, un carácter personal”<sup>87</sup>.*

Pero, a todo esto, ¿qué relación guarda el yo personal con el yo puro o trascendental? Este último puede ser aprehendido en la reflexión como el sujeto idéntico de todas sus vivencias, y es también el mismo yo que es afectado por lo pre-dado de la esfera inmanente o trascendente. Sin embargo, afirma Husserl que el yo puro admite también una aprehensión *realizadora* que puede ser ejecutada por un nuevo acto del yo puro en referencia a sí mismo y a sus maneras de comportamiento pasadas memorativamente conscientes (o también en referencia a otro yo). *“O sea, cada yo puro como sujeto idéntico de su conciencia pura es*

<sup>86</sup> *Phenomenological psychology*, parágrafo 44, p. 164.

<sup>87</sup> *Meditaciones Cartesianas*, Cuarta meditación, parágrafo 32, p. 90.

*aprehensible como algo que tiene sus maneras determinadamente caracterizadas de comportarse hacia su mundo circundante, su determinado modo de dejarse motivar por él en maneras de comportamiento activas y pasivas; todo aquel que ha madurado se aprehende así a sí mismo, se halla a sí mismo como persona*<sup>88</sup>, y lo hace siempre en referencia a las circunstancias subjetivas, a los nexos de experiencia, en los cuales este yo personal se acredita según sus “*peculiaridades personales*” o *rasgos de carácter*<sup>89</sup>.

Así, “*la persona como tal es la unidad-de-yo central en cuanto una unidad temporalmente persistente en la multiplicidad de sus afecciones y acciones. En la marcha de estos sucesos-de-yo temporales se constituye primigeniamente como persona, esto es, como sustrato de caracteres personales, como unidad-de-sustrato en su ser temporal*”<sup>90</sup>. Aunque en todo ello siempre se puede distinguir el yo puro como constituyente (la subjetividad trascendental absoluta) y el yo personal como objeto constituido para mí, esto es, el yo que es consciente como sí mismo<sup>91</sup>.

Sin embargo, cabe preguntar aquí si en realidad no pierde mucha de su fuerza esta distinción entre el yo personal (como auto-objetivación en la que el yo se aprehende a sí mismo como parte de un mundo personal e interpersonal) y el yo trascendental que cumple precisamente esta auto-objetivación, desde que (como lo muestra el propio estudio sobre las habitualidades), *el yo trascendental se encuentra a sí mismo en cuanto sometido a una génesis egológica* y es el yo puro el que se auto-constituye en el tiempo justamente como yo personal.

Más aún, según afirma el mismo Husserl en el segundo volumen de las *Ideas...*, al reflexionar me encuentro *siempre* como yo personal. Pues como el yo personal se caracteriza en cuanto tal precisamente al comportarse reguladamente en circunstancias subjetivas, “*eidéticamente veo o puedo ver intelectivamente que, en conformidad con estos transcurso regulados, tiene que desarrollarse necesariamente la ‘representación’ yo-persona, es decir la apercepción de yo empírica, y tiene que seguir desarrollándose incesantemente; que por ende*

<sup>88</sup> *Ideas II.*, Anexo X, p. 378).

<sup>89</sup> Véase al respecto, de *Ibid.*, el parágrafo 57, págs.. 296-7.

<sup>90</sup> *Ibid.*, Anexo XII, p. 414.

<sup>91</sup> La diferencia entre el yo puro y el yo personal queda más clara en la nota “v” del parágrafo 12 del Anexo XII, p. 425, donde Husserl afirma lo siguiente: “...*puedo practicar la epojé; haciéndolo respecto del mundo del espíritu, lo hago también respecto de la naturaleza física y luego de la naturaleza en sentido ampliado. ¿Qué permanece? Yo soy el yo que tiene como fenómeno mi yo personal y, así, el mundo personal entero. —Y entonces llego a lo nuevo, a la subjetividad trascendental absoluta, y el universo de sus fenómenos. Pero si no ejecuto ninguna epojé, entonces alcanzo solamente una ciencia del espíritu y psicología científico-espiritual sobre la base natural del mundo del espíritu*”.

yo, si reflexiono sobre un transcurso de vivencias, tras un transcurso de cogitaciones cualesquiera, tengo que encontrarme constituido como yo personal. El correr de las vivencias de la conciencia pura es necesariamente un curso de desarrollo en el cual el yo puro tiene que adoptar la configuración aperceptiva del yo personal<sup>92</sup>.

Por otra parte, debe tomarse en cuenta que las diversas vivencias de un yo concreto no pueden enlazarse de cualquier modo, sino que dicho enlace obedece siempre a determinadas leyes de compositibilidad en la simultaneidad y la sucesión, las cuales son esenciales o *aprióricas*. La unidad de la génesis universal del *ego*, en cuanto vida que vive y da sentido al mundo, no puede, entonces, sino darse con la forma —o ley universal— gracias a la cual se constituye el tiempo y, sobre él, toda asociación de apercepciones posible, esto es, toda génesis posible (pues sin la asociación o síntesis de *sus* diversas experiencias no podría existir ningún yo). El tiempo se revela de tal modo como la forma universal de toda génesis egológica, ya que

*“sólo es concebible una vida de conciencia como vida dada originalmente con una forma esencial de facticidad, con la forma de la temporalidad universal”*<sup>93</sup>.

En consonancia con esto, el párrafo 37 de la cuarta *Meditación Cartesiana* Husserl afirma que el universo de las vivencias que integran el contenido del ser real del *ego* es componible solamente en la forma universal del *fluir* (la forma temporal), donde toda vivencia y todo hábito se ordenan justamente como transcurriendo en ella. De dicha forma universal también se nos dice en ese lugar que es la forma de una motivación que todo lo enlaza y que puede denominarse asimismo como la *“legalidad formal de una génesis universal, de acuerdo con la cual pasado, presente y futuro se constituyen unitariamente, siempre de nuevo, en cierta estructura formal noético-noemática de los modos fluyentes de darse”*<sup>94</sup>.

Ahora bien, una de las implicaciones de lo anterior, y no de las menos importantes, es que los tres modos temporales se motivan entre sí y no pueden existir —ni darse— sino en relación e implicación recíproca<sup>95</sup>. Pero si esto es así, entonces bien podría explicarse e incluso

<sup>92</sup> *Ideas II*, par. 57, p. 298.

<sup>93</sup> Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. Trad. Luis Villoro, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, México, 1962, subsección “c”, p. 328.

<sup>94</sup> *Cuarta Meditación*, párrafo 37, p. 101.

<sup>95</sup> En *Ideas II* Husserl afirma, asimismo, que la conciencia interna del tiempo encierra una especie de motivación: indudablemente esta forma es algo absolutamente fijo (en cuanto a la forma subjetiva del ahora, del antes, etc.) y en ello yo no puedo cambiar nada. Sin embargo, subsiste aquí una unidad de copertenencia gracias a la cual, y ya antes del juicio, se motivan las formas temporales unas a otras. *“En este sentido puede decirse que también la*

determinarse el mismo núcleo del ahora en el campo de presencia originario, ya no como un mero límite abstracto al interior de dicho campo, sino a partir de la implicación mutua del horizonte retencional y el protencional, de su “encabalgamiento” mutuo. Mas, de darse el caso, tendría que ponerse en cuestión el privilegio otorgado al presente impresional como la conciencia más original (e inmodificada, por lo tanto) y la consiguiente determinación tanto de la protención como de la retención como sus modificaciones inmediatas, ya sea en dirección del pasado, ya en la del advenir. Sin duda, una cierta tentativa que se encamina en esta dirección que busca interpretar el núcleo de presencia originaria a partir del entrecruce de retención y protención (y no a la inversa), se deja traslucir en los primeros textos del conjunto incluido en los llamados “Manuscritos de Bernau sobre la conciencia del tiempo” (publicados en el volumen XXXIII de la *Husserliana*), pero de este delicado asunto me ocuparé con detenimiento en el siguiente capítulo de este trabajo.

Por lo pronto valdría la pena dejar anotada al menos la aguda observación de Paul Ricoeur a este respecto. El filósofo francés, en efecto, en un comentario a las *Meditaciones Cartesianas*, considera como un paso injustificado aquel que va de la consideración del tiempo como un presente continuo (que se maneja, por ejemplo, en las *Lecciones...* de 1905) a la idea del tiempo que lo toma como una totalidad, pues, argumenta, ¿cómo podría aparecer la totalidad del tiempo en cuanto tal en una experiencia que siempre ha de ser presente y, por tanto abierta necesariamente a los horizontes indefinidos del pasado y del futuro? Ricoeur, por su parte, atribuye este problema a que se sublima en una esencia (el *eidós ego*) lo que, en realidad, ha puesto de manifiesto la observación de un hecho, a saber, el carácter fluyente de la vida de conciencia<sup>96</sup>. En mi opinión, esta explicación de la dificultad arriba señalada descuida de una manera por demás sorprendente, el hecho (apuntado desde las *Investigaciones Lógicas*), de que cada fase concienical lleva en sí misma la forma de la corriente (entendida como una totalidad), a saber, la “forma del ahora” como una especie de ley que gobierna la necesaria modificación del presente estricto en sentido tanto retencional como protencional, con lo cual se implica la necesaria conjugación de una forma fija con la fluencia incesante de

---

*unidad ininterrumpida de la corriente de conciencia es una unidad de motivación*” (parágrafo 56, subinciso “d”, p. 274-75). Resuenan aquí los ecos de la tercera de las *Investigaciones Lógicas* en lo que respecta a la doctrina de las partes y los todos en relación, naturalmente, con la corriente de conciencia y sus respectivas vivencias o fases vivenciales.

<sup>96</sup> Ricoeur, Paul, *Husserl: An analysis of his phenomenology*. Trans. By Edward G. Ballard and Lester E. Embree. *Studies in phenomenology & existential philosophy*. Evanston: Northwestern University Press, 1967, p. 110.

la corriente concienical que la “atraviesa”, pero sin la cual esta forma simplemente no se daría. Sin embargo, el señalamiento de lo que ha de considerarse al menos como una tensión irresuelta entre la motivación y necesaria implicación mutua de las tres dimensiones del tiempo con la tesis que afirma a la protoimpresión como el núcleo del que ha de partir toda determinación temporal (es decir, como una especie de “centro de orientación temporal” fijo y a la vez fluyente), queda en pie.

Regresemos ahora al tema de las habitualidades. Ciertamente con la introducción de esta noción se comprende de una manera más concreta la vida del yo, pero con ello también se hace sentir la necesidad de no perder de vista los dos grandes niveles en los que aquélla se desenvuelve, a saber, su base sensible y sus niveles superiores. Ya en el planteamiento de una fenomenología genética se plantean, en alguna medida, estos dos niveles. Uno de ellos, el de la génesis activa, remite a las configuraciones propias de la razón y a sus respectivas síntesis, gracias a las cuales se constituyen nuevos objetos sobre la base de otros ya dados. Por otro lado tenemos aquel nivel que el primero ineludiblemente supone, y que concierne a la pasividad que pre-da y que con ello posibilita la experiencia, es decir a las síntesis de índole pasiva que conforman la base *hilética*, pre-racional, o el “subsuelo oscuro” de los actos propiamente dichos (sin olvidar que éste último también se forma al tornarse lo que alguna vez fue activo en pasividad o “sensibilidad” secundaria)<sup>97</sup>. Es preciso considerar entonces la habitualidad que tiene lugar en estos estratos inferiores, pues sin ellos, finalmente, no podría darse un mundo<sup>98</sup>.

<sup>97</sup> Véase al respecto el párrafo 38 de la *Cuarta Meditación Cartesiana*. También, aunque planteado en términos de “espíritu” (es decir, de yo personal) y su “subsuelo anímico”, en *Ideas II*, el párrafo 1 del Anexo II.

<sup>98</sup> En esta línea de pensamiento sitúa Eugen Fink su aporte a la reelaboración que habría de hacer Husserl de las *Meditaciones Cartesianas*, en particular de la cuarta. En efecto, en un texto propuesto para ser insertado en esta Meditación, Fink distingue diversas modalidades fundamentales de la habitualidad: 1) Las tomas de posición entendidas en sentido amplio. Entran aquí las decisiones voluntarias pero también las posiciones de ser que provienen de actos de conocimiento; 2) La disposición habitual del yo en tanto involuntaria, que comprende la estructura interna “tendenciosa” del yo, es decir, la organización habitual (sustraída a la voluntad) de sus tendencias pasivas, de sus pulsiones, inclinaciones, disposiciones, etc. 3) Como distinta de la anterior, una organización habitual, igualmente pasiva, del yo, pero ahora en cuanto el sistema universal de su “yo puedo”; se trata del sistema de sus posibilidades pre-delineadas de movimiento, los procesos cinestésicos de su movilidad corporal, sistema el cual le es familiar y conocido. Cada una de estas tres formas fundamentales de habitualidad se encuentra soportada y hecha posible por un tipo de habitualidad más fundamental, aquella que se refiere a la posición del ser idéntico del yo a través de sus vivencias, con lo cual las hace posible en toda su múltiple variedad [“Nr. 9 Sur la IVème Méditation: Nouveau paragraphe à insérer entre les paragraphes 32 et 33”, *Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, texte établi et édité par Guy Van Kerckhoven, trad. Françoise Dastur et Anne Montavont, (Collection *Krisis*), Jérôme Millon, 1998, p. 287-89.]

Ahora bien, en *Ideas II* el planteamiento del tema de las habitualidades del yo todavía no aborda su relación con aquel otro, estrechamente relacionado, de la pre-dación del mundo entendido como el horizonte universal de toda experiencia actual o posible, es decir, como un mundo consistente que se mantiene en cuanto necesario correlato de la identidad (noética) del ego (y de la comunidad de egos trascendentales). Pero el ego no es solamente un polo-yo de sus vivencias, sino un sujeto que tiene (y mantiene) convicciones *respecto de lo que es trascendente*. Este punto es señalado por Husserl en el párrafo 38 de la cuarta de las *Meditaciones Cartesianas*, donde el autor afirma que gracias a la génesis pasiva (aunque también a la activa) de las variadas apercepciones *que persisten en una habitualidad peculiar*, el yo tiene incesantemente un contorno de “objetos”, un horizonte predelineado de lo que puede experimentar.

A la auto-conservación de un yo que constituye su identidad unitaria y concreta a través de una multiplicidad de tomas de posición que permanecen ha de corresponder, entonces, la constitución de un mundo unitario, estable y duradero, un mundo objetivo que permanece conservado como el horizonte, siempre familiar, siempre “ya ahí”, desde el cual aparece todo objeto que se percibe o puede percibirse. Por ello con este horizonte de mundo, se conserva también siempre abierta la posibilidad de su progresiva determinación. O bien, dicho esta vez a la inversa, la misma existencia objetiva del mundo tiene su correlato en la unidad de las experiencias concordantes y continuamente verificadoras del sujeto, experiencias que no pueden, en efecto, desarrollarse sin confirmar esta experiencia básica del horizonte que engloba todos los “horizontes externos” de las cosas (esto es, todos los objetos que se dan o pueden darse junto con cada una de ellas).

Se trata, en suma, de un mundo que vale constantemente como existente y ello de tal modo que aun cuando varíen las convicciones en cuanto a la existencia de los seres individuales (si se da el caso de que su realidad tomada inicialmente como absolutamente válida se llegara a transformar, en virtud de una nueva experiencia, en una mera e inconsistente apariencia, etc.), no por eso el mundo dejaría de ser lo que es, la naturaleza física, espacio-temporal y causal, que comporta continuamente enraizados en ella una multiplicidad de seres corporales y psíquicos, de seres vivos, animales y humanos, que sostienen entre ellos relaciones sociales, forman sociedades, comunidades, etc. Estas estructuras, que tienen en todo momento el valor de mundo, se encuentran dadas (o, mejor

dicho, pre-dadas) constantemente a todo sujeto experimentante, constantemente disponibles para su actividad práctica o también para la praxis teórica del conocimiento<sup>99</sup>.

Ahora bien, las habitualidades —que como ya mencionamos se sitúan del lado noético del análisis fenomenológico—, tienen como contra-polo noemático las diversas capas de sentido que corresponden a los actos y efectuaciones pasadas que se han, a su vez, sedimentado. Todo ello, los procesos tanto de sedimentación como de su posible reactivación, así como también su relación con el recuerdo expreso, etc., serán objeto de los análisis de tipo genético y suponen, como base, la forma de la constitución temporal.

### III.6. Método estático y método genético.

En el Apéndice II de la *Lógica formal y lógica trascendental* (1929), expone Husserl de una manera muy clara las características del análisis propio de la fenomenología denominada “estática” en su contraste con aquellas que corresponden a la perspectiva de la fenomenología genética. Se trata de dos métodos o perspectivas que han de mantenerse juntos, ya que se complementan y exigen mutuamente. No debe interpretarse, entonces, la fenomenología genética como una simple y llana superación de la fenomenología “estática” (cuya obra más representativa sería precisamente el primer volumen de las *Ideas...*), superación que supuestamente la condenaría al silencio<sup>100</sup>.

El análisis denominado “estático” se guía ante todo por la unidad del objeto que se mienta intencionalmente o que se significa, esto es, el objeto de una experiencia ya sea externa o immanente, a fin de examinar sus diversos modos de darse, sus modificaciones intencionales, etc. Es necesario indagar aquí de qué tipo de conciencia se trata, qué estructuras conlleva, sean noéticas, sean noemáticas. Mas en todo ello se toma a la vivencia intencional como algo acabado, ya constituido. El análisis intencional genético, en cambio, se dirige a todo el

<sup>99</sup> Véase al respecto, Husserl, E., *Philosophie première*. Vol. 2: *Théorie de la réduction phénoménologique*. Trad. A. L. Kelkel, PUF, Paris, 1972, leçon 49, p. 210.

<sup>100</sup> En un texto complementario a las “Lecciones sobre lógica trascendental” —un curso que Husserl impartió tres veces entre 1920-21 y 1925, y que fueron recogidas en el volumen XI de la colección *Husserliana* con el título de “Análisis sobre la síntesis pasiva”—, se maneja precisamente en términos de una dualidad de métodos (el “estático” o descriptivo y el “genético” o explicativo) este doble enfoque de la fenomenología. La fenomenología “estática” estudia las formas esenciales que son posibles en la conciencia pura, incluso si estas formas son objeto de un devenir o se ordenan teleológicamente en el reino de la razón posible, mientras que la fenomenología genética estudia precisamente la génesis (es decir, el desarrollo, la “evolución”) de las formaciones de conciencia que acaecen según leyes necesarias (“Méthode phénoménologique statique et génétique”, *De la synthèse passive*, pp. 323-331; *Hua* XI, p. 336-45).

contexto concreto en el cual se encuentra cualquier conciencia y su respectivo objeto intencional. Ha de tomar en cuenta, entonces, la serie de remisiones intencionales que corresponden a la *situación* en que se encuentra, por ejemplo, quien ejerce la actividad judicial. Pero esto exige resituar el acto al interior de sus respectivos horizontes temporales, tener en cuenta la *unidad* inmanente de la *temporalidad* de la vida. De manera que el esfuerzo propio de la perspectiva genética se dirige hacia un poner en claro los trazos de la génesis temporal de los distintos actos, la “historia” de su constitución. *“Así como el análisis estático explora y expone el sentido objetivo; así como, a partir de sus modos de darse, expone su sentido ‘propio y efectivo’ e interroga a esos modos de darse en cuanto remiten intencionalmente a las ‘cosas mismas’ posibles, así también hay que interrogar a la intencionalidad del contexto temporal concreto en el que está conectado todo lo estático, hay que exponer intencionalmente sus remisiones genéticas”*<sup>101</sup>.

Lo anterior presupone, ante todo, el encadenamiento de todas las vivencias de conciencia que pertenecen a una misma corriente merced a la forma del tiempo. Pero además, debe tenerse en cuenta que la forma original (inmodificada) de la experiencia en el más amplio sentido tiene, de acuerdo con Husserl, una condición privilegiada frente a sus variantes intencionales, y ello tanto desde el punto de vista estático como desde el genético. Pues *“no es posible por esencia ningún modo no original de la conciencia de objetos, de alguna clase fundamental, si antes no se ha presentado en la unidad sintética de la temporalidad inmanente el correspondiente modo original de conciencia del mismo objeto, en cuanto modo ‘primordialmente fundante’ desde un punto de vista genético, modo al que remite también genéticamente cualquier otro modo de conciencia no original”*<sup>102</sup>. Esto último, sin embargo, no significa que no podamos tener una conciencia que no sea original de alguna objetividad si antes no la hemos experimentado de manera originaria y justamente como esta misma objetividad. Podemos, por ejemplo, en una anticipación plenamente vacía, indicar algo que nunca hayamos visto. Pero nuestra representación de cosas siempre remite en el análisis genético intencional al hecho de que, en una génesis anterior primordialmente fundante se constituyó ya por lo menos el *tipo* “experiencia de una cosa” y por ende se haya fundado ya la categoría de “cosa para nosotros”. Lo cual también sucede con cualquier categoría objetiva<sup>103</sup>.

<sup>101</sup> Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental*. Apéndice II, parágrafo 2, subsección “b”, p. 328.

<sup>102</sup> *Lógica formal y trascendental*, Apéndice II, parágrafo 2, subsección “b”, p. 327.

<sup>103</sup> *Ibid.*

Es preciso subrayar, entonces, que todo modo de darse original tiene un *doble efecto genético*: “en primer lugar, en forma de posibles reproducciones rememorativas; éstas pasan por retenciones que se encadenan de un modo genético original y enteramente inmediato; en segundo lugar, en forma de ‘efecto aperceptivo’; según éste, en otra situación semejante, lo que ya ha sido constituido —como quiera que lo haya sido— es apercebido de modo semejante” “Por consiguiente resulta posible una conciencia de objetos que nunca habían estado antes en la conciencia, o de determinaciones que antes no habían tenido esos objetos, pero siempre sobre la base de datos de objetos y de determinaciones semejantes en semejantes situaciones. Éstos son hechos intencionales esenciales de la empirie y de la ‘asociación’ que la constituye, pero no son hechos empíricos”<sup>104</sup>.

El desarrollo de la perspectiva genética estaría ordenado, según esto, al desarrollo de una teoría universal de la conciencia como teoría universal de las apercepciones (es decir, sobre los distintos tipos de remisión de una conciencia de algo a la conciencia de otro objeto semejante y cuya posibilidad ha sido motivada por la primera). Por “apercepción” (*Apperzeption*) entiende Husserl entonces, en una primera aproximación, una conciencia que no es solamente, en general, “conciencia de algo” sino que, al mismo tiempo, apunta intencionalmente más allá de sí misma, por lo cual podría decirse que lleva también en sí misma la motivación para cobrar conciencia de otra cosa como algo que en cierto modo forma parte de ella, puesto que (su toma de conciencia respectiva) ha sido motivada por ella. En este sentido cada motivación de conciencia es apercepción. Pero entonces, a partir de la apercepción surge la apercepción, si en el flujo de conciencia hay en general algo “que surge a partir de otra cosa”<sup>105</sup>.

Apoyándose en todo lo anterior, se propone la fenomenología genética inquirir por el proceso de sedimentación de lo que fue una vez impresionalmente consciente, así como también por los procesos de reactivación (el “despertar”) de lo que yace inadvertido en el trasfondo general de la conciencia (el llamado “inconsciente”), por la “asociación” que configura el relieve propio de cada presente impresional, o la asociación que puede tender puentes entre lo pasado, lo presente y lo que en cada oportunidad se anticipa. Pero para avanzar por este camino habrá que empezar, de nueva cuenta, por el examen de los niveles de

---

<sup>104</sup> *Ibid.*

<sup>105</sup> Véase al respecto *De la synthèse passive* Texte complémentaire: “Méthode phénoménologique statique et génétique”, pp. 324-25 [*Hua*. XI, p. 338].

conciencia más elementales, más fundamentales. Habrá que retomar el análisis del acto perceptivo, y, en él, de las capas que se constituyen de manera pasiva. Y como la más fundante de todas, la constitución de la temporalidad inmanente, pero ahora por cuanto se articula con otro tipo de síntesis concienciales o conexiones fenomenológicas, aquellas que se agrupan bajo el rubro general de la “asociación”.



**Segunda Sección. *La segunda etapa en el desarrollo de la fenomenología del tiempo (1911-1925).***

**Capítulo IV. El análisis sobre la conciencia del tiempo en el marco de la fenomenología genética.**

De acuerdo con el pensamiento de Husserl, la vida de conciencia se desarrolla de acuerdo con una estratificación fundamental que comprende: 1) un primer nivel de pasividad y receptividad; 2) la actividad espontánea del yo, la actividad que de él parte cuando se orienta intencionalmente hacia sus objetos y se “ocupa con ellos”<sup>1</sup>. Pero aquí debe notarse que toda actividad del pensar, el acto de juzgar por ejemplo, supone siempre un objeto acerca del cual se juzga y que debe estar ya dado antes de efectuar dicha operación judicativa. Esto significa que el ente de que se trata en cada caso debe estar dado de un modo tal que su presencia haga posible el conocimiento, es decir, tiene que estar dado ya, antes del juicio, con evidencia o “como ello mismo”, directamente o “en persona” (y no en la forma de una mera indicación vacía)<sup>2</sup>. Dicha evidencia ante-predicativa, que no sólo precede sino también fundamenta a la evidencia predicativa, atañe por su parte a la dación de objetos individuales y constituye el concepto de *experiencia* en el sentido más amplio<sup>3</sup>.

Ahora bien, incluso los juicios que versan sobre objetos ideales tienen en última instancia alguna referencia a lo objetivo individual puesto que, considerados en su extensión, se refieren por su sentido mediata o inmediatamente a individualidades y pueden aplicarse a ellas<sup>4</sup>. De ahí que haya de darse el paso hacia la consideración de la experiencia como *la constitución más originaria del sentido* antes de poder pasar al estudio de la formación del mismo que tiene lugar en los actos de juicio (que entonces han de ser considerados, a su vez, como productos de una determinada génesis).

En cuanto a la percepción, Husserl la sitúa como una función original del yo activo, pero que, en cuanto tal, consiste simplemente en un hacer patente, un “mirar hacia” y un aprehender atentamente aquello que se constituye en la pasividad. La orientación perceptiva

<sup>1</sup> Edmund Husserl, *De la synthèse passive. Logique transcendante et constitutions originaires*. Traduit de l'Allemand par Bruce Bégout et Jean Kessler avec la collaboration de Natalie Depraz et Marc Richir. Jérôme Millon, Grenoble, 1998, primera sección, capítulo 4, parágrafo 14, p. 145. [*Husserliana*, Band XI: *Analizen zur passiven synthesis. Aus Vorlesungen un Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Herausgegeben von Margot Fleischer. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966 —citado en adelante como *Hua XI*—, p. 64].

<sup>2</sup> *Experiencia y juicio*, parágrafo 4, p. 20.

<sup>3</sup> *Ibid.*, parágrafo 6, p. 28.

<sup>4</sup> *Lógica formal y lógica transcendental*, parágrafo 83, p. 214.

hacia objetos particulares, su aprehensión, constituye, en efecto, una labor activa del yo. Pero ésta supone de nueva cuenta que algo está pre-dado al sujeto percipiente, algo hacia lo cual éste puede dirigirse precisamente en el modo propio de la conciencia perceptiva. Mas para que esto ocurra tuvo que haber antes una determinada *afección* sobre el yo que nunca proviene de un objeto individual aislado, sino que comporta un cierto destacarse de dicho objeto contra el trasfondo de un determinado contexto o campo que siempre coexiste con él, de manera que gracias a este destacarse puede atraer sobre sí, “estimular”, el interés perceptivo del yo (y eventualmente el interés cognoscitivo)<sup>5</sup>. Dicho contexto contra el cual se destaca lo que afecta, puede considerarse, entonces, como un ámbito “*de lo pre-dado pasivamente, es decir, de un estar previo que siempre está ahí sin que se le agregue nada, sin que se le dirija la mirada captadora, sin que despierte el interés*”<sup>6</sup>. De tal modo, y en la medida en que el yo, al orientarse al objeto, capta lo que le es pre-dado por los estímulos que lo afectan, puede hablarse de la *receptividad* del yo<sup>7</sup>.

Por otra parte, puede afirmarse que, en cierto sentido, toda percepción externa se “funda” (aunque siempre de manera puramente pasiva) en vivencias inmanentes, en la constitución de un contenido inmanente, y ante todo en la dación inmanente del tiempo fenomenológico, ya que los objetos trascendentes se constituyen en ella precisamente por medio de la apercepción de objetos inmanentes (datos o, mejor dicho, complejos de datos sensibles) que entonces “exhiben” determinados aspectos de la cosa percibida. Las objetividades inmanentes, como hemos visto, no son ellas mismas conscientes por apercepción; *esse y percipi* coinciden en ellas. Pero, en cambio, en una amplia medida, ellas son portadoras de funciones aperceptivas, en cuyo caso se expone *a través de ellas y en ellas* algo que no es inmanente.

<sup>5</sup> *Experiencia y juicio*, parágrafo 15, p. 78.

<sup>6</sup> *Ibid.*, parágrafo 7, p. 30-31.

<sup>7</sup> Cabe subrayar aquí que “*este concepto de receptividad, fenomenológicamente necesario, no se encuentra de ninguna manera en oposición excluyente con la actividad del yo, bajo cuyo título se deben reunir todos los actos que parten específicamente del polo del yo; más bien, la receptividad se debe ver como el nivel más bajo de la actividad. El yo admite lo que se le acerca y lo acoge. Así distinguimos, por ejemplo, en el término “percibir”, por un lado, el mero tener conciencia de los fenómenos originales (que ofrecen objetos en su corporeidad original). En esta forma se presenta frente a los ojos todo un campo de percepción –ya en pasividad pura. Por el otro lado, bajo el término “percibir” se halla la percepción activa como aprehensión activa de objetos que se destacan en el campo de percepción que se extiende más allá de ellos*” (*Ibid.*, parágrafo 17, p. 86).

Así, para que un objeto trascendente pueda darse originariamente, debe ser aprehensible para la conciencia, lo cual implica que la vivencia perceptiva en cuestión debe contar con una determinada estructura, es decir, debe ser ella misma fluyente y hallarse en ella una corriente inmanente de fases vivenciales, de datos hiléticos y sus respectivas aprehensiones, transcurriendo todo ello en el tiempo fenomenológico. Puede decirse entonces que toda percepción externa es de suyo una “doble percepción”, por cuanto ha de darse necesariamente en conformidad con un cierto transcurso continuo de percepción “interna” o captación de temporalidades inmanentes, de modo que a través de este curso perceptivo inmanente se despliega una doble intencionalidad, en la que el objeto externo en su trascendencia, así como su tiempo objetivo, viene a dación originaria a través justamente de su aparición, que es, asimismo, fluyente<sup>8</sup>.

En dicha “percepción inmanente” (que ha de ser entendida ante todo en términos de *sensación*) se presenta, pues, un *continuum* de datos sensibles, ya sean estos iguales, ya continuamente cambiantes, que cumplen (*erfüllen*) un trayecto del tiempo inmanente, con lo cual son dados como originariamente “percibidos”. Y sobre esta, su constitución más básica, más elemental, tienen lugar una serie de asociaciones pasivas (que ocurren por semejanza o por contraste) las que, al permitir la integración y ordenación de la multiplicidad de datos hiléticos en los diversos campos sensibles, brindan el contenido sensible indispensable para que un acto perceptivo pueda efectuarse.

Pero antes de seguir algunos de los análisis que ofrecen los llamados *Manuscritos de Bernau* (1917-18) sobre la conciencia del tiempo, conviene tener presente, como una especie de marco de referencia general, otra característica esencial de la percepción “externa” o inadecuada. Se trata de su “perspectivismo”. Se recordará a este respecto que la percepción es conciencia originaria. Pero también que, como afirma Husserl, “*en la percepción “externa” tenemos una escisión notable por la cual la conciencia originaria no es posible más que en la forma de una conciencia efectiva y propiamente original de determinados lados y de una co-conciencia de los otros lados que justamente no están allí [dados] de manera original*”<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Véase al respecto, de Edmund Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Herausgegeben von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar, *Husserliana* Band XXXIII. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherlands, 2001 (citado en adelante como *Manuscritos de Bernau*), texto n° 9, parágrafo. 1, p. 165.

<sup>9</sup> *De la synthèse passive*, « Introduction », “La donation du soi dans la perception”, par. 1 : « Conscience originale et esquisse en perspective des objets spatiaux », p. 96 [*Hua* XI, p. 4].

Hablar aquí de co-conciencia implica que los lados no visibles son de alguna manera “co-intencionados” como co-presentes por la conciencia, aunque sin aparecer propiamente. Por eso, si nunca tomamos el lado de la cosa percibida que efectivamente aparece como si fuera la cosa a secas, ello se debe precisamente a que aquello de lo que tenemos conciencia en cuanto percibido es consciente como algo que rebasa dicho perfil o aspecto, y de lo cual lo que vemos es justamente este determinado lado. Podría decirse, entonces, que el aspecto percibido en cada caso consiste también en una remisión a un más allá no intuitivo. De tal modo, y desde el punto de vista noético, puede considerarse el percibir (externo) como una mezcla de la exposición efectiva que hace intuitivo lo expuesto bajo el modo de una presentación original, y una serie de indicaciones vacías que remiten a nuevas percepciones posibles. Mientras que “desde el punto de vista noemático, lo percibido es dado por escorzos en la medida en que el (lado) cada vez dado remite a otros no dados (no presentados) como a lo no dado del mismo objeto”<sup>10</sup>.

Implicada en los desarrollos siempre limitados de las diversas apariciones de un objeto que se percibe, por ejemplo, de manera continua, subsiste así una conciencia de las posibles y siempre nuevas apariciones que trascienden estos desarrollos, completándolos. Lo percibido considerado en su modo de aparecer es, de tal suerte, aquello que a cada momento del percibir forma *un sistema de remisiones* con un núcleo de presencia efectiva (el ángulo o lado del objeto que aparece) en el cual éstas encuentran su punto de apoyo. En todo este proceso el sentido objetivo se mantiene, a cada momento, como idénticamente el mismo (pues lo es el objeto puro y simple que es intencionado continuamente) y se encuentra como aquello en lo que coinciden las diversas apariciones que se suceden. Ahora bien, esto idéntico es considerado por Husserl como una “x”, un substrato permanente de los momentos del objeto que aparecen efectivamente, pero que comprende también las remisiones a momentos que todavía no aparecen. Se trata de una especie de marco de referencia que orienta la secuencia de procesos perceptivos que se dirigen intencionalmente al mismo objeto y que se va también precisando en el curso de dichos actos<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 97 [*Hua XI*, p. 5]. Conviene recordar aquí la distinción que Husserl introduce en los párrafos 129 a 131 de *Ideas I* entre el objeto entendido como lo idéntico o “el sujeto determinable de sus posibles predicados”, el soporte o punto de enlace de todos ellos (que no se reduce en modo alguno a una mera adición de estos predicados), una pura “x” determinable de la que se han abstraído los predicados, y “el objeto en el cómo de sus

Por su parte, las remisiones arriba mencionadas no son singulares sino que se trata más bien de sistemas enteros de ellas, que apuntan hacia los múltiples sistemas de apariciones que les corresponden. Estos últimos funcionan, entonces, a la manera de índices en un vacío, puesto que las apariciones no actualizadas no son conscientes ni como apariciones efectivas, ni tampoco como apariciones *re*-producidas. De manera que el aspecto de un objeto que propiamente aparece no es aparición-de-cosa más que porque está envuelto e impregnado por un horizonte intencional vacío que no es una pura nada sino más bien una indeterminación determinable (aunque, claro, no de cualquier manera)<sup>12</sup>. La dación de sí que alcanza un objeto en la percepción es, por tanto, al mismo tiempo, *anticipación* de nuevas series de apariciones de aquello que se percibe. Y debido a que el horizonte intencional tiene él mismo el carácter fundamental de la conciencia como *conciencia de algo*, este halo de conciencia tiene un cierto sentido, a pesar de su vacío, como una suerte de prefiguración que prescribe una norma al tránsito hacia nuevas apariciones de la misma cosa. Cuando se ve un árbol de frente, la parte de atrás y todo lo que de él queda invisible es consciente sin embargo en forma de pre-indicaciones vacías, aun si lo es de manera muy indeterminada; y lo que en el marco de esta prefiguración determina más precisamente lo indeterminado puede insertarse aquí, de manera concordante, en una nueva dación del objeto<sup>13</sup>.

Ahora bien, en todo progreso de un proceso perceptivo continuo, como para cada percepción singularmente tomada, la protención toma la figura de una pre-anticipación continua cuya serie se va cumpliendo a cada instante en la forma del ahora impresional o “proto-presentación”. Esto significa que a partir de los sistemas de remisiones propios de los horizontes abiertos a cada momento en el curso de este proceso, ciertas líneas de remisión se actualizan constantemente en aspectos que determinan cada vez más concretamente al objeto. En todo ello la percepción externa se mantiene como un desarrollo temporal de vivencias (o de fases vivenciales) en el que una serie de apariciones pasa de una a otra de manera concordante, en una unidad de coincidencia que corresponde a la unidad de sentido. Este flujo conciential se va constituyendo, entonces, como la conjunción sistemática de un cumplimiento progresivo de intenciones al que se liga un “vaciamiento” progresivo de las intenciones que fueron ya

---

determinaciones” las cuales, con su significación en cada ocasión modificada, conforman el “contenido” del *nóema* mediante el cual éste “se refiere” a su objeto, precisándolo.

<sup>12</sup> *Ibid.* [Hua XI, p. 6].

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 98 [Hua XI, p. 6].

cumplidas (y que corresponden a los lados ya vistos, tocados, etc. del objeto). Lo que es más, cada fase momentánea de la percepción es en sí misma esta conjunción o empalme de intenciones parcialmente plenas, parcialmente vacías. Porque en cada fase tenemos propiamente una aparición y esta es intención cumplida, pero sólo lo es de manera gradual, en la medida en que conlleva un horizonte interno de incumplimiento y de una indeterminación todavía determinable. Por otra parte, a cada fase pertenece también un horizonte externo<sup>14</sup> completamente vacío, que también tiende hacia el cumplimiento y que, en el tránsito hacia una dirección determinada en el desarrollo de la experiencia perceptiva, persiste en el modo de la pre-anticipación vacía<sup>15</sup>.

Asimismo, es indudable que mientras un nuevo lado del objeto llega a ser visible, el lado que hasta entonces era visible se pierde poco a poco de vista. Pero es claro que, en realidad, nuestro conocimiento del objeto no ha perdido esto que se ha vuelto invisible sino que lo conserva “al alcance de la mano” mientras avanza hacia la percepción de nuevos ángulos de tal objeto. Lo que posibilita la efectuación de un proceso continuo del conocer perceptivo es, de tal modo, la retención en co-funcionamiento constante. Pues el percibir que se cumple temáticamente no tiende simplemente a la posesión intuitiva, que se va dando momento a momento, de algo nuevo del objeto sin conservar nada de lo anteriormente percibido del mismo sino que, por el contrario, en el curso de progresivas percepciones tiende hacia la formación de una unidad por la cual el objeto (según su contenido determinado), llegaría a ser un conocimiento adquirido de manera durable (y, en este sentido, una posesión del sujeto que estará en posibilidad de retornar a ella innumerables veces).

Lo anterior implica —es importante notarlo—, que no solamente tenemos aquellas retenciones “frescas” que corresponden al mantener inmediatamente en la conciencia viva lo que recién ha sido percibido conforme se despliega temporalmente el acto perceptivo, sino que también contamos con retenciones “vacías” que salen del campo perceptivo y sin embargo mantienen lo ya conocido como disponible, e incluso “a la mano”, aunque sólo sea de una manera vacía. En efecto, a medida que las series retencionales se van hundiendo en el pasado,

---

<sup>14</sup> La noción de “horizonte externo” se refiere a la serie de relaciones que el objeto o aspecto del objeto actualmente percibido guarda con otros objetos que se ligan con él o se dan junto con él, aunque estos últimos sólo sean conscientes a la manera de un trasfondo o de un contexto.

<sup>15</sup> *Ibid.*, « *Introduction* », “La donation du soi dans la perception”, par. 2 : « La relation entre plein et vide dans le procès de perception et la prise de connaissance », p. 99 [*Hua XI*, p. 8].

todas las diferencias en la sucesión y las diferencias de contenidos que se han formado en ellas pierden sus respectivos relieves, es decir, retroceden cada vez más en una lejanía temporal que termina por borrar todas las diferencias fenomenales. Y sin embargo, dichas diferencias se hallan contenidas, aunque de manera implícita, en el trasfondo oscuro (es decir, no intuitivo) del pasado<sup>16</sup>. Más aún, estas últimas retenciones, aunque carentes de toda intuitividad, pueden llegar a ejercer un estímulo particular y con ello afectar al yo y orientar su interés en esta o aquella dirección, de suerte que lo lejano resurja nuevamente en el presente bajo la forma de un recuerdo expreso<sup>17</sup>. Si esto ocurre, las antiguas retenciones olvidadas se reactualizan y en cierto modo se “cumplen” por la *re*-producción de la percepción a la que corresponden, repetición que habrá de revestir entonces el carácter de un re-conocimiento.

Los análisis husserlianos subrayan, de tal suerte, que donde no hay horizonte, donde no hay intención vacía, no puede haber tampoco cumplimiento, y que éste implica, en primer lugar, la síntesis más fundamental, aquella que da lugar a la constitución de toda vivencia como unidad en el tiempo inmanente. La percepción es, en efecto, una corriente de fases donde cada una a su manera puede decirse ya una percepción. En cada fase tenemos impresión originaria, retención y protención y la progresión se realiza por el hecho de que la protención de cada fase se cumple en la impresión originaria o, mejor dicho, en la “proto-presentación” de la fase que inmediatamente antes se anticipaba. Cumplimiento que tiene lugar para inmediatamente dar cabida a una serie de retenciones que, en su avance continuo, gradual e implacablemente se “vacían” (*sich-entleeren*) de contenido intuitivo. Puede afirmarse, entonces, que tanto el pasado como el futuro son co-conscientes en la percepción, aunque lo son de manera vacía.

Pero para comprender mejor todo esto es preciso examinar más de cerca cómo se trama la propia corriente conciential en su originariedad misma y, en particular, los aportes que, respecto de la fenomenología temprana del tiempo, introdujo la reflexión husserliana de los años 1917-18. Habremos de resituarnos para ello en la perspectiva relativamente más simple que, frente al análisis de la percepción “externa”, ofrece la percepción de un objeto temporal inmanente, de un puro sonido, por ejemplo, sin atender por ahora a la aprehensión gracias a la

---

<sup>16</sup> *De la synthèse passive, Textes Complementaires*. “Première versión de l’ensemble de textes compris entre le par. 12 et le 40, 1920/1921”, par. 6, p. 288 [*Hua* XI, p. 235-236].

<sup>17</sup> *Ibid.* [*Hua* XI, p. 236].

cual dicho objeto inmanente permite la aparición para nosotros de, digamos, el sonido de un violín.

#### **IV.1. La estructura fundamental de la conciencia originaria del tiempo. La implicación mutua de proto-presentación, retención y protención en el fluir de la corriente.**

Como es bien sabido, en sus primeros estudios dedicados a la fenomenología del tiempo Husserl sostuvo que el surgimiento ininterrumpido de una “protoimpresión” siempre nueva (considerada por entonces como el núcleo o meollo del proceso de constitución temporal), desata de manera igualmente constante tanto un horizonte retencional como un horizonte abierto de futuro, el horizonte protencional de la anticipación (o, más precisamente, pre-anticipación) actual de lo inminente<sup>18</sup>. Sin embargo, y en contraste con la modalidad concienical de la retención, el papel de la protención no fue por entonces propiamente desarrollado. Tal desarrollo tendría lugar, en cambio, en las reflexiones dedicadas a la conciencia del tiempo de los años 1917-18 (los llamados “Manuscritos de Bernau”), donde el planteamiento del tema, enmarcado ya en la nueva fenomenología genética, se hace más dinámico al enfatizar sobre todo la inter-relación e implicación mutua de la proto-presentación, la retención y la protención en el fluir y tramarse propios de la corriente concienical. Como una primera consecuencia de ello, el “ahora” habrá de plantearse en términos del “cruce” o encabalgamiento de las intencionalidades protencional y retencional, desde donde puede explicarse con toda nitidez como un mero “límite fluyente” al interior del campo originario de presencia<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> En los *Manuscritos de Bernau* Husserl denomina a la “protoimpresión” (*Urimpression*) de la que hablan los primeros textos sobre fenomenología del tiempo, como “proto-presentación” (*Urpräsentation*). Otro cambio terminológico interesante presente en estos mismos manuscritos radica en que Husserl ya no se refiere tanto a los “objetos temporales inmanentes” (es decir, todo contenido de sensación o también toda vivencia de la índole que sea) sino que preferentemente habla de los “sucesos temporales” (*zeitliche Ereignisse*) que se constituyen por la conciencia última constituyente de tiempo (ahora denominada “protoconciencia” o “protocorriente”). Rudolf Bernet y Dieter Lohmar señalan en este punto que los mencionados cambios terminológicos probablemente indican una problemática que en los *Manuscritos de Bernau* despunta y es la cuestión de si en verdad la conciencia interna de las propias vivencias, y en particular de los contenidos sensibles, puede ser considerada como una relación de constitución, o si en todo ello no se tratará más bien de dos distintos niveles de conciencia. Husserl, Edmund, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Herausgegeben von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar, *Husserliana* Band XXXIII. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherlands, 2001 (citado en adelante como *Manuscritos de Bernau*), “Einleitung der Herausgeber”, p. XXXV-XXXVI.

<sup>19</sup> Rudolf Bernet y Dieter Lohmar, *Ibid.*, p. XLI.

Ciertamente el ahora ya había sido planteado como un “límite ideal fluyente” en las *Lecciones...* de 1905, donde Husserl advierte, y lo hace con toda claridad, que el “ahora” estrictamente tomado no se da sino en continua mediación con sus horizontes inmediatos de no-ahora, de los cuales resulta indisoluble. Sin embargo, puede detectarse en los textos recogidos en aquella obra alguna tensión entre la tesis que afirma el surgimiento absolutamente originario de la protoimpresión, la conciencia inmodificada por excelencia, como “la fuente de toda conciencia y de todo ser” (que por lo mismo se caracteriza también como la emergencia de lo que es *nuevo*), y la comprensión del tiempo que, al subrayar más bien su continuidad, lo presenta como una totalidad en la que sus “partes” o dimensiones se motivan entre sí. Dicha tensión se vuelve a presentar en los manuscritos de 1917-18 pero mucho más atenuada, dada la pérdida del papel central del presente como meollo de la constitución temporal que sin lugar a dudas se deja traslucir en ellos<sup>20</sup>.

Pero, además, hay que advertir lo siguiente: en un esquema puramente formal o, si se prefiere, desde el punto de vista propio de la fenomenología “estática” (tal el caso de las espléndidas descripciones que nos brindan las *Lecciones...* de 1905), es claro que primero tendría que venir un puro presentarse (sin deberse todavía a protención alguna, que como modificación de la inmodificada conciencia protoimpresional, tendría forzosamente que venir después de ésta), y tras dicha primera protopresentación habría de desatarse la consabida serie de modificaciones retencionales del protodato en cuestión, para luego venir la simétrica serie de protenciones y con ello las respectivas retenciones de tales protenciones. Sin embargo, con todo el valor heurístico que indudablemente tiene, lo anterior no basta, si es verdad que *toda* experiencia presente conlleva necesariamente un horizonte pasado y un horizonte futuro, y si, por ende, toda experiencia presente tendría que estar siempre ya situada en el “cruce” de los horizontes retencional y protencional. Mas en esta última consideración nos situamos ya, decididamente, en el punto de vista propio de la fenomenología genética. Por supuesto, lo importante aquí es no perder de vista la complementareidad de ambos enfoques, estático y genético, pues no se trata simplemente de sustituir uno por otro.

De tal modo, no solamente desde el núcleo conformado por el “ahora” (entendido como conciencia inmodificada u originaria) pueden comprenderse, precisamente en tanto

---

<sup>20</sup> Aunque no por ello Husserl dejó de considerar al “ahora” como el punto-cero de orientación temporal. Pues finalmente de lo que se trata es del reconocimiento de un “ahora” que es a la vez fijo y fluyente.

inmediatas modificaciones tuyas, las series retencional y protencional, sino que también puede darse la inversa, es decir, puede comprenderse la experiencia que tenemos del “ahora” desde aquellas continuidades, y a ellas mismas, en su necesaria trabazón e implicación mutua. Pues la presentación originaria no se experimenta o vive únicamente como la “entrada en escena” de lo proto-presentado, sino que el constante presentarse mismo ocurre en el modo del cumplimiento de la intención (vacía, aunque más o menos determinada) que lo anticipa. De ahí la afirmación de Husserl en el sentido de que “*el ahora se constituye a través de la forma del cumplimiento protencional*”, mientras que el pasado lo hace por medio de la modificación retencional<sup>21</sup>. Por ello también la inter-relación de retenciones y protenciones se ilumina en los *Manuscritos de Bernau* desde la consideración de la dinámica propia de los procesos de intención (o tendencia-hacia) y cumplimiento, que en líneas generales conocemos desde la sexta de las *Investigaciones Lógicas*.

Es preciso considerar entonces, señala Husserl, que aunque no siempre ni en todo sentido comprendemos el ser de toda vivencia como conciencia-de, puede afirmarse sin embargo que el protoproceso que constituye el propio fluir de la conciencia es un proceso intencional. Pero ¿de qué tipo de intencionalidad se trata?<sup>22</sup>. Recordemos en este punto que la corriente originaria, la corriente de la más primigenia vida trascendental, se constituye de manera puramente pasiva, sin participación de la atención o sin que medie para ello ninguna aprehensión del yo puro. Más aún, el propio fluir de la conciencia se apoya necesariamente sobre los contenidos de una *hyle*, y ello ya antes de toda referencia explícita a los objetos, e incluso el filósofo llega a mencionar un entorno hilético perteneciente a la forma esencial de la inmanencia como una primera necesidad absoluta<sup>23</sup>.

Ahora bien, la vida hilética originaria se teje, en su nivel más fundamental, gracias al siguiente proceso: cada dato sensible protopresente es el necesario núcleo (o germen) de una

<sup>21</sup> En la numeración de la edición de *Husserliana*, texto n°1, parágrafo 4, p. 14. Véase también, de este mismo texto, el parágrafo 1, p. 4.

<sup>22</sup> *Ibid.*, parágrafo 2, p. 6. Conviene tener presente en este punto que no toda intencionalidad ha de ser forzosamente de índole “objetivante”. Justamente por los años de 1917-18, Husserl comienza a trabajar sobre las distintas modalidades de la llamada “intencionalidad pasiva” (por ejemplo, en la conformación de los distintos campos sensibles, de aquello que es pre-dado a la experiencia, y donde operan las llamadas “leyes de asociación”). Pero de esto habré de ocuparme en el siguiente capítulo de este trabajo.

<sup>23</sup> *Ibid.*, texto n° 15, parágrafo 1, p. 282. No hay, en efecto, ningún punto del tiempo inmanente sin este primer contenido “objetivo”, ni hay ningún “ahora” sin proto-impresión hilética, que después se convierte en las modificaciones (retencional y protencional) de la vida que constituye los objetos temporales. De ahí que Husserl haya afirmado en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* que “*la conciencia es nada sin la impresión*” (Apéndice I, p. 120).

retención y en el flujo concienical pasa por una serie de retenciones y retenciones de retenciones que se motivan y enlazan, infatigablemente, de manera continua. Mas el presentarse de una protopresencia siempre nueva no quiere decir tan sólo el presentarse de estos meros datos, sino que también implica una intencionalidad presente, puesto que cada nuevo punto del proceso encuentra ya un horizonte protencional que lo “acoge” justamente como cumplimiento de la fase más próxima de una expectativa que, por su parte, también se extiende de manera continua. La proto-presentación es, entonces, protención cumplida. Pero, y esto es fundamental, la retención debe conservar la protopresentación que justamente “acaba de pasar”, también *en cuanto momento de una ‘expectativa’ cumplida* (porque no hace sino modificarla como una conciencia pasada). Más todavía, no sólo se conserva retencionalmente cada uno de los cumplimientos “impresionales” en la constitución del suceso (u “objeto”) inmanente como pasado, sino que la serie retencional conserva asimismo cada protención cumplida precisamente *en tanto protención*, es decir, como fase de un continuo “tender-hacia” que permanece (relativamente) incumplido y por ello en conexión con las protenciones ulteriores (algunas de ellas todavía por venir). Con otras palabras, el carácter esencial de la protención no se pierde ni se acaba en el lugar del cumplimiento.

De tal modo, cada fase intermedia en el transcurso de un suceso (*Ereignis*) inmanente, excluidas sólo su fase inicial y la final, tiene una doble o triple faz: es retención de la conciencia protopresente transcurrida y en virtud de ello se une a una expectativa cumplida; pero de lo mismo que ha sido retenido también irradia una expectativa todavía incumplida, un continuo trayecto intencional, aunque vacío. Esto se debe, como se mencionó arriba, a que cada protención cumplida es el límite fluyente de un horizonte de expectativa que siempre se mantiene abierto, por lo que dicha protención cumplida apunta más allá del cumplimiento que ella misma efectivamente realiza, y puede considerarse legítimamente también como fase de una continua protención indirecta. Pues no se trata de que en un punto viviente la expectativa sólo se dirija al punto más cercano, y con su respectivo cumplimiento aparezca una nueva expectativa para dirigirse de nueva cuenta sólo al punto más próximo y así, indefinidamente. La expectativa debe pensarse más bien como un horizonte del suceso fluyente, como un trayecto variable<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, texto n° 1, parágrafo 3, p. 8. De ahí que la intencionalidad continuamente se dirija, aunque de modo indirecto, sobre todo lo idealmente venidero.

En todo ello, cada protención realizada (por la cual llega a presentarse en el flujo lo que en ella se pro-tendía) es cumplimiento de una pasada protención vacía; la nueva protención es en la conciencia una modificación del sentido de las precedentes, por cuanto la intención de que se trata en cada caso se ve, en efecto, total o parcialmente cumplida. Pero además la protención anterior es, con respecto a las que le siguen, también una modificación, aunque en otro sentido, a saber, aquel que corresponde a una intención indirecta (que prolonga el pro-tender de la conciencia hacia lo venidero).

La serie de modificaciones retencionales, por su parte, forma también un trayecto continuo que tiene lugar cuando a cada nuevo dato hilético que se presenta, se encadena una gradación de retenciones de intencionalidad indirecta (es decir, retenciones de retenciones) que, conforme se alejan en el pasado, se prolongan en un trayecto o, mejor dicho, una secuencia de trayectos retencionales vacíos. A ello se aúna que las protenciones (justamente en cuanto pre-anticipaciones), se motivan constantemente por el transcurso de las retenciones (que han conservado, aunque modificadas, las pasadas protenciones). De modo que conforme se desarrolla un acto perceptivo, un horizonte de futuro se forma constantemente, aun si éste es oscuro y relativamente indeterminado.

Tenemos de tal suerte una doble dimensionalidad, un entrecruce incesante de retención y protención, que debe también plantearse en la expectativa vacía, por cuanto cada protención se dirige no sólo al correspondiente presentarse de un dato protopresente siempre nuevo, sino que también se dirige hacia las retenciones venideras, y a las retenciones de estas retenciones...<sup>25</sup>.

Conforme se teje esta intrincada red de relaciones mutuas, se fusionan las fases del suceso que transcurre como una unidad, de manera que para todas estas fases es evidente una cierta comunidad de sentido objetivo. Pero en tanto este continuo y lento “descenso” protencional debe concluirse (cuando el suceso unitario es dado intuitivamente), así también debe ocurrir, inexorable, el gradual vaciarse (de intuitividad) y transformarse en sentido retencional.

Ahora bien, a propósito de la red arriba mencionada se ha de notar que cada protención se comporta hacia las siguientes en el *continuum* protencional, de manera análoga a como lo hace cada retención respecto de las que la preceden en la misma serie. Más aún, señala Husserl

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, parágrafo 1, p. 7.

que el proceso propio del despliegue protencional ocurre exactamente como en la retención, donde tenemos la intención dirigida sobre los protodatos pasados y la intención dirigida hacia las retenciones pasadas. De ambos lados, el protencional tanto como el retencional, tenemos, por lo tanto, una intencionalidad indirecta que liga una fase del *continuum* concienical con otra, y a cada una de ellas pertenece la doble “orientación” de la intencionalidad: hacia el “objeto primario” (por ejemplo, un sonido inmanente) y hacia el “secundario” (el acto mismo en el cual dicho sonido se constituye), “como dos lados de una y la misma cosa”<sup>26</sup>. Esto implica que la constitución del flujo mismo —y con ello su autoaparición—, no queda ya solamente a cargo de la dirección “longitudinal” de la retención, sino que más bien radica en el entrelazamiento o, mejor dicho, en la inter-dependencia de las continuidades retencional y protencional. En dicha inter-relación tenemos, pues, la clave que da cuenta de la unidad de la conciencia. Pero sobre este delicado tema volveré más adelante.

Por lo pronto queda claro que en el transcurso de toda vivencia, cada nueva presentación de un contenido proto-presente equivale a la transformación de una forma de conciencia intencional (de un “pro-tender”), en dación originaria de los puntos objetivos temporales como “ahora”, con lo cual se abre paso a un ahora ulterior, y así indefinidamente. En relación con esto se plantea un problema interesante. Ciertamente, la protención puede ser relativamente determinada, como cuando un determinado suceso se anticipa y luego un suceso idéntico o muy similar al anticipado se da originariamente. En tal anticipación tenemos lo que Husserl denomina un “pre-recuerdo” (*Vorerinnerung*) —una especie de modificación del recuerdo que se proyecta al futuro<sup>27</sup>—. Es indudable que en tales casos el curso de las series retencionales del respectivo contenido intencional actúa sobre la protención, con lo que determina en alguna medida su contenido y le señala un sentido, una dirección.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, parágrafo 3, p. 10.

<sup>27</sup> En relación con la dimensión temporal de la simultaneidad pueden también mencionarse aquí aquellas representaciones vacías (es decir, no intuitivas) que apuntan a lo que no es percibido actualmente pero es puesto precisamente como co-presente en relación con aquello que efectivamente percibimos, con lo cual contribuyen a configurar el horizonte en el cual se da este último. Por ejemplo, la representación vacía que mienta la habitación junto a aquella en la que nos encontramos trabajando, y que es motivada justo como tal pre-indicación al percibir, digamos, una pared del cuarto en que ahora nos encontramos (*De la synthèse passive, Textes Complementaires*. “Première versión de l’ensemble de textes compris entre le par. 12 et le 40, 1920/1921”, par. 8, p. 291 —*Hua XI*, p. 239—). Cabe señalar, además, que si para abordar los diferentes tipos de representaciones vacías se toma como base para desarrollar las analogías correspondientes, el modelo ofrecido por el recuerdo vacío (o implícito), entonces bien puede hablarse de “co-recuerdos” (para lo presente) o de “pre-recuerdos” (para lo futuro), siendo lo común de todas estas representaciones el poder llevar en un momento dado a re-presentaciones intuitivas que las desvelen o las cumplan.

Sin embargo, también puede suceder que un suceso se presente y sea consciente como actual, pero sin por ello responder a una pre-indicación o a una expectativa específica. Pero aun en este caso, por vacía e indeterminada que pueda ser, la continuidad protencional nunca es enteramente indeterminada ya que al menos el “estilo” de lo por venir se encuentra prefigurado por el pasado inmediato que corresponde al proceso perceptivo en curso<sup>28</sup>.

De manera que lo nuevo llega siempre, en líneas generales, en alguna conformidad con algo que ya ha sido vivido (es decir, constituido originariamente como pasado). Lo cual no quita, por otra parte, la posibilidad —que siempre puede darse— de que en lugar del cumplimiento esperado, exista una decepción.

Y hasta para el caso límite de la llegada de algo totalmente nuevo que en modo alguno hubiera podido ser previsto, sigue en pie que al menos se pro-tiende la continuación de la propia vida intencional. Ello se debe a que *la conciencia persevera como tal justamente al fluir* y con ello anticipa lo que sigue (o por lo menos que algo seguirá), bajo la forma de una protención o continuidad de protenciones que “apuntan” hacia la prosecución de la secuencia originaria de datos hiléticos que fungen como datos nucleares de un proceso constitutivo, y se van presentando uno tras otro, sin parar, para inmediatamente dar lugar a las respectivas retenciones y con ellas a la continua secuencia de trayectos retencionales que les corresponden. Pero ya vimos que cada punto de esta continuidad retencional no es pura y simple conciencia retencional, sino en cierto modo también conciencia protencional, aunque esta intencionalidad es precisa y necesariamente indirecta.

De la misma prosecución del transcurso retencional se produce, así, una nueva serie de lo que debe venir a partir de allí en el mismo “estilo”, en el modo de una pre-anticipación. Esto último quiere decir que cada cumplimiento es igualmente intención para un nuevo cumplimiento, etc., con lo cual cada punto y cada fase de la conciencia se van fusionando para dar lugar a una verdadera “conciencia tendencial” que se dirige constantemente hacia lo por-venir. De manera que la última conciencia constituyente, la que produce uniformemente la corriente, es en cada fase conciencia-de e intención o tendencia-hacia algo (a la vez que se da

<sup>28</sup> Esta cuestión se plantea en los *Manuscritos de Bernau*, texto n° 1, párrafo 4. También ha de tomarse en cuenta que: “*si cada pasado reciente es un continuum de escorzos de presentes constantemente desaparecidos, entonces cada futuro inmediato es un escorzo de segundo grado, una especie de sombra proyectada por el primer continuum de escorzos*” (*De la synthèse passive*, “*Introduction*”, *Conscience et sens- sens et noème* párrafo 13, p. 74 —*Husserliana* XI, p. 323—). Más aún, en *Lógica formal y lógica trascendental* Husserl afirma que la retención es la primera modalidad de conciencia no-intuitiva, la primera modificación concienical a la cual remiten de una forma u otra todas las demás (Apéndice II, párrafo 3, p. 329).

constantemente en ella un proceso de “vaciamiento” retencional). Con lo cual nos es dado el carácter fundamental de la conciencia en su más primigenia composición esencial (*ursprünglichsten Wesensbestand*)<sup>29</sup>.

Por todo esto puede afirmarse que incluso cuando ninguna expectativa concreta determina el acontecimiento que ya se anuncia como un próximo presente, cada proceso originario debe ser aperecebido como constituido en concordancia, al menos, con el continuo tejerse de esta trama de protopresentaciones originarias y sus respectivas modificaciones retencionales.

De tal modo, la conciencia se encuentra atravesada, de parte a parte, por la doble continuidad, retencional y protencional, dado que ambas se conectan con necesidad esencial y no se dan una sin la otra. Los “puntos” o fases sucesivas de la corriente constituyen entonces una continua unidad, fusionándose unos con otros en una sola dirección (pues el pasado no transcurre hacia el presente como éste tampoco lo hace hacia el futuro), y en la continua transición del punto-cero conformado por el ahora. En todo ello lo que tenemos es, a fin de cuentas, una corriente de conciencia que fluye toda ella como *tendencia a la dación*<sup>30</sup>.

Pero además, desde el punto de vista genético se hace patente que en realidad no tenemos experiencia de un comienzo absoluto de la vida de conciencia y su transcurso, es decir, de un verdadero “punto-cero” que echara a andar todo el proceso de constitución temporal como un inicio incuestionable, sino que siempre lo encontramos ya ahí, dado siempre en su fluir infatigable.

De ahí que Husserl llegue a afirmar en los *Manuscritos de Bernau* que lo que en realidad tenemos como comienzo del transcurso concienical *no es sino un comienzo de la mirada*, que ponemos siempre en medio de un proceso infinito (que se trama unidireccionalmente aunque en una doble dimensión —pasada y futura—). El proceso originario como un proceso continuo de conciencia se prolonga, pues, al infinito en estas dos ramas (u horizontes) suyos, y ciertamente se puede escoger cualquier fase del proceso y en ella un protodato que entonces se daría como el “punto cero” a partir del cual podríamos remontarnos, ya hacia el pasado, ya hacia el porvenir, aunque en todo ello sigue siendo cierto

<sup>29</sup> *Manuscritos de Bernau*, Texto n° 2, Parágrafo 6, p. 38.

<sup>30</sup> *Ibid.*, texto n°2, parágrafo 1, p. 23.

que la fase escogida en cada caso no es sino un mero momento del mencionado *continuum* intencional<sup>31</sup>.

El “ahora” en sentido estricto, es decir, la forma que asume el correlato de una conciencia en el punto de máximo cumplimiento y nulo vacío, no es en efecto sino un punto o, mejor dicho, una conciencia-límite en el transcurso concienical que se da sólo como un “corte” o una frontera entre ambos *continua*, retencional y protencional<sup>32</sup>. En el curso de un proceso de cumplimiento este punto-cero es la consecución acabada o la conciencia original, la conciencia viva, de lo que se da directamente como “ello mismo” o “en persona” — *leibhaftig*— (y eso es, en el modo de dación de un objeto, lo que se llama conciencia inmodificada). En este sentido, afirma Husserl, sólo el ser ahora es “ser-real”, es lo plenamente dado (o, con otras palabras, es cumplimiento dado)<sup>33</sup>.

La conciencia es conciencia presente (así como también conciencia de la conciencia presente). Mas como conciencia presente es asimismo conciencia de una corriente de conciencia pasada y una corriente de conciencia futura, ya que al transformarse en pasada, su realidad presente muda en irrealdad, en tanto su futuro (otra irrealdad) se transforma en presente; pero dichas irrealdades no son una mera nada, sino un ser que verdaderamente ha sido y un ser verdaderamente futuro, todo lo cual está puesto en la conciencia presente. De ahí que a cada momento, es decir, en cada presente suyo, la conciencia implica su vida entera, pues en sí misma tiene una forma de ser tiempo precisamente como “corriente”<sup>34</sup>.

Sin duda, la vida trascendental se presenta en la forma de una vida actual, pero esto también significa que necesariamente lleva en ella los horizontes infinitos del recuerdo y de la espera, los que una vez develados ponen de manifiesto precisamente un flujo de vida trascendental que se extiende en la lejanía tanto en una como en otra dimensión. Esto se debe a la particularidad esencial de esta vida (que, no lo olvidemos, en cada caso es *mi* vida), de comportar en cada fase presente, una conciencia de lo no-presente, de lo lejano, una conciencia de horizonte —aunque vacío—. Por lo cual también puede afirmarse que en esta

---

<sup>31</sup> Véase al respecto, *Ibid.*, texto n° 2, párrafo 3, p. 28. En todo caso, la cuestión del *origen* —que sin duda puede entenderse de diversas maneras, y no sólo como un “comienzo”—, permanece como un problema-clave para la fenomenología.

<sup>32</sup> *Ibid.*, texto n° 2, párrafo 5, p. 36.

<sup>33</sup> *Ibid.*, párrafo 6, p. 41.

<sup>34</sup> *Ibid.*, párrafo 8, p. 45.

vida se halla implicado de manera universal todo aquello que ha sido o será objeto para mí a título de correlato intencional de mi vida entera<sup>35</sup>.

Este presente extendido es, dice Husserl, “omnisciente” conciencia de sí mismo y de toda su existencia intencional: encierra potencialmente en sí todo saber del mundo aunque sólo como una mera *posibilidad ideal*<sup>36</sup>. Puesto que un horizonte de oscuridad desdibuja el pasado y el futuro de la corriente y limita con ello la perfección de la auto-percepción que puede, efectivamente, alcanzar la conciencia. De tal modo, su intencionalidad abarca por entero su pasado y su futuro, pero sólo de una manera parcialmente clara, es decir, en una oscuridad que no es sino potencialidad para lo claro (lo intuitivo).

Ahora bien, a propósito de lo anterior se presenta una diferencia entre el horizonte retencional y el protencional, que es la siguiente: la región de implicación indiferenciada en que se va sumergiendo el suceso que se aleja paulatinamente del presente vivo, no puede tener el carácter de una apertura infinita, sino que guarda en sí una determinación del trayecto pasado que posibilita su recuerdo o reactualización ulterior bajo determinadas circunstancias. En contraste con esto, la rama protencional, conlleva en su continuidad misma una relativa indeterminación, es decir, deja hasta cierto punto abierto cómo se desarrollará el suceso futuro. Pero es preciso considerar esto con un mayor detenimiento.

#### **IV.1.1. El proceso del “extinguirse” una duración presente y la naturaleza de la retención.**

En el cuarto texto de los *Manuscritos de Bernau* (según el orden propuesto en la edición de *Hua. XXXIII*), Husserl nos invita a observar que en realidad la inmediata transformación de lo protopresente en sentido retencional, al interior del campo de presencia originaria, no nos da todavía el pasado *en sentido objetivo*, con sus lugares temporales inamovibles. E inmediatamente añade que, por ello mismo, tal vez fuera mejor hablar en esta esfera no del pasado a secas, sino más bien del declinar del presente y, por ello, de la modificación del “extinguirse” (o irse apagando, dejando de ser) algo que experimentamos como presente<sup>37</sup>. Pues si bien es cierto, como advirtió Agustín de Hipona, que si el pasado

<sup>35</sup> *Philosophie première. Deuxième partie: Théorie de la réduction phénoménologique*. Trad. A. L. Kelkel, PUF, Paris, 1972, leçon 51, p. 223 (en el original alemán, vol. VIII de la colección *Husserliana*: Edmund Husserl, *Erste Philosophie (1923-24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. La Haye, Martinus Nijhoff, 1959, p. 161).

<sup>36</sup> *Manuscritos de Bernau*, texto n° 2, parágrafo 8, p. 45.

<sup>37</sup> *Ibid.*, texto n° 4, parágrafo 1, p. 65.

como tal es, entonces el presente “ya no es”, también es verdad que el proto-presente es lo que es justamente en la transición al ser-pasado, y que esta transición debe, entonces, ser también fenomenológicamente considerada.

Según esta perspectiva, en principio (o idealmente) ha de darse una modificación retencional que ya no experimente ninguna otra modificación retencional. El “extinguirse” de una vivencia actual ha de entenderse, entonces, como un constante empobrecimiento, una constante y gradual pérdida de contenido intuitivo, que puede hacerse corresponder con la claridad y los diversos grados de ella hasta llegar al límite cero, en el cual ya no podemos seguir hablando de intuitividad, ni de claridad, y hemos de hacerlo en términos de “vacío” (o de conciencia ya no actual sino meramente potencial).

El gradual proceso de cumplimiento es, sin embargo, él mismo algo vivo, algo que va saliendo del campo de presencia originaria ante la falta de una nueva afluencia de más protopresentaciones de lo mismo. De manera que luego de la identificación continua de un contenido mediante su “aprehensión retencional”, tenemos un “vaciamiento” con respecto a los respectivos “datos de aprehensión”. Se trata de una gradual pérdida de vitalidad en las retenciones que se dirigen a un pasado que se aleja cada vez más de la actualidad, con lo cual viene también el proceso de su constante modificación en el sentido de un oscurecimiento, hasta que se “apaga” su vivacidad original.

Tomemos, por ejemplo, el caso de la conciencia de un sonido que paulatinamente se extingue y deja de sonar. Cuando la dación de este sonido ya ha alcanzado su punto máximo de cumplimiento, la conciencia del mismo sigue avanzando, aunque con una claridad decreciente, y avanza como idéntica conciencia del sonido que entretanto ya ha pasado y se ha desvanecido, de manera que ha quedado interrumpido el constante avance del modificarse retencional conectado con la fase impresional cada vez nueva. Es decir, la conciencia que se modifica constantemente en nuevas modalidades del pasado, cada vez más lejano, no se acaba con el sonido sino que “sobrevive” cuando el sonido del que es consciente ha desaparecido, pero en su constante avance, —y esto ocurre ya en el trayecto claro del campo de presencia originaria—, se va retirando poco a poco la intuitividad. En todo este proceso el contenido fenomenal idéntico queda conservado en la conciencia, aunque sólo a través de la continua gradación de sus modificaciones retencionales, hasta trocarse en un sentido completamente determinado, pero vacío.

De manera que es preciso distinguir entre la proto-vivacidad de una duración que se constituye en la viviente temporalización originaria, donde siempre se presenta una nueva protoimpresión y con ella una unificación y una coincidencia (en cuanto al contenido que corresponde a una y la misma individualidad que se constituye originariamente), y la duración “muerta” donde la producción originaria se hunde en el pasado, pero ya sin vivacidad propia<sup>38</sup>. Desde luego, sobra decir que de aquí se desprende la distinción entre dos tipos de retención, “frescas” y “vacías” de las que Husserl nos habla en sus *Lecciones sobre lógica trascendental* de 1920-25<sup>39</sup>.

Ahora bien, el campo temporal originario (desde donde nos orientamos temporalmente), siempre se halla cumplido (intuitivamente “lleno”) y a la vez se encuentra rodeado de un horizonte temporal de representaciones vacías (*leervorstellungen*), que no es sino una potencialidad que pertenece esencialmente a la conciencia del tiempo, como una conciencia vacía que encuentra su cumplimiento por medio del encadenamiento de los recuerdos. El marco de este campo no es infinito, y es característico de él que con la distancia respecto del ahora también se da un obscurecimiento que apunta a la completa indiferenciabilidad fenomenal. Puede decirse, entonces, que el “hundirse” en el pasado termina fenomenalmente cuando lo ya “hundido” se relaciona con el ahora actual justamente a la manera de un horizonte o de un trasfondo tendido a la distancia, desdibujada ya su distinción aparente respecto de todo otro fenómeno de sentido.

Ciertamente, lo retenido puede prolongarse o extenderse en medio de la clara intuitividad, pero sólo hasta cierto punto, pues conforme el suceso continúa su transcurso llegará finalmente a convertirse en una conciencia oscura. Y ni siquiera para las retenciones claras podemos decir que el contenido del pasado nos es perfectamente dado, ya que lo es

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, parágrafo 1, p. 70.

<sup>39</sup> Las retenciones “frescas” son aquellas que, de acuerdo con su función original y conforme se despliega temporalmente un acto perceptivo, se conectan de inmediato a la fase “impresional” cada vez nueva como modificaciones concienenciales de lo que “acaba de pasar” para formar un *continuum* momentáneo que “representa” en el ahora vivo el conjunto del curso de la percepción precedente en todas sus fases. Dicho *continuum* de retenciones y retenciones de retenciones conoce a la vez dos modificaciones, pues además de la que corresponde al “acabar de pasar”, conlleva la conciencia del alejarse siempre más y más, de manera continua, hacia el pasado, hasta dejar desaparecer los objetos temporales (cuya conciencia en cuanto tales ha contribuido a constituir), en un vacío indiferenciado. Lo que nos queda entonces son las retenciones concretas vacías (retenciones “muertas” debido a su pérdida de vivacidad o contenido intuitivo). Sin embargo, las diferencias fenomenales que se constituyeron originariamente y han quedado desdibujadas en tales retenciones “muertas”, se hallan contenidas de manera implícita en el trasfondo oscuro del pasado, de donde su posible “reactivación” gracias al correspondiente acto de rememoración. Véase al respecto *De la synthèse passive*, “Première versión de l’ensemble de textes compris entre le par. 12 et le 40, 1920/1921”, par. 6, p. 288 [Hua XI, p. 236].

precisa y solamente en la forma de una presentación que se “extingue”. Pero, afirma Husserl, no por tener que contar con esta imperfección, puede decirse que cesa la absoluta dación del ser que ha sido (ya que a pesar de todo podemos intuirlo en el recuerdo reproductivo e identificarlo como exactamente lo mismo que antes fue retenido)<sup>40</sup>.

De tal modo, en el proceso del apagarse o “extinguirse” la conciencia de algo presente, cada punto y cada fase concienical conserva la orientación intencional sobre su objeto, como también la diferencia en la modalidad que le corresponde a dicho correlato objetivo en el sistema de los grados retencionales que se suceden continuamente. Pero los sucesivos escorzos en sentido retencional disminuyen (o se debilitan) paulatina e inexorablemente<sup>41</sup>.

Lo anterior se debe a que una cierta intención (la tendencia “negativa” al vaciamiento) atraviesa la continuidad de modificaciones concienicales que es propia del proceso del “extinguirse”. Para dar cuenta de este proceso, Husserl sugiere que tiene lugar una “aproximación” de los puntos y trayectos recorridos por el suceso que se apaga, aproximación que aumenta conforme éste se hunde más y más en el pasado. Se trata de una especie de “contracción” de lo que se aleja en el pasado, y que trae consigo la perspectiva temporal, de manera análoga a como en la perspectiva espacial se da el empequeñecimiento de una figura cada vez más distante. De acuerdo con esto, los puntos y trayectos que componen al suceso que ha pasado y que se ligan en una estrecha unidad de coincidencia, avanzan en cierto modo juntos hacia un “punto” que ha de ser entendido tan sólo como el límite al que llega un trayecto empobrecido y que no encierra en sí más diferencias fenomenales<sup>42</sup>. Luego, la conciencia vacía no llega más lejos, se cierra, y por eso lo que significa permanece incambiado<sup>43</sup>. Mas no por ello permanece también incambiada esta conciencia vacía, en el sentido de que no deja de retroceder siempre más hacia el pasado.

De tal modo, en dicha conciencia vacía permanece “implícita” la representación del suceso anterior; de donde la libre posibilidad de generar otra vez el desarrollo del proceso

<sup>40</sup> *Manuscritos de Bernau*, texto n° 4, párrafo 2, p. 72. Sin embargo, de esto habrá de derivarse la tesis, que se expone en varios pasajes de *Husserliana XI*, acerca de que el recuerdo perfectamente claro se mantiene tan sólo como un límite ideal.

<sup>41</sup> Y “¿no se debe decir allí que ya con la disminución de tales escorzamientos va de la mano un constante debilitamiento de la diferenciación hasta que finalmente también esto se pierde?” (*Ibid.*, texto n° 4, párrafo 4, p. 80; la traducción es mía).

<sup>42</sup> De esta cuestión se ocupa el autor particularmente en *Ibid.*, texto n° 4 párrafo 4, p. 76-81

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 80.

constitutivo del suceso “hundido”, gracias al recuerdo *re-productivo* (que por ser también intuición ofrece para tal conciencia vacía otra posible realización del cumplimiento).

A lo anterior se añade, y esto es particularmente importante para el desarrollo de la fenomenología genética, que el proceso del “extinguirse” puede también relacionarse con la pérdida de la “fuerza afectiva”. Lo cual se debe a que lo nuevo atrae la atención del yo, ejerciendo sobre él una cierta afección; de ahí que también para las protopresentaciones pueda decirse que este, su carácter afectivo, se retira gradualmente conforme avanza el proceso del “extinguirse” (o dejar de ser) un suceso presente.

#### ***IV.1.2. Intuiciones y “representaciones vacías”. Más sobre el papel de la retención y la protención en la estructura de cumplimiento.***

Puede afirmarse que a cada modo de intuición corresponde un modo posible de representación vacía precisamente porque ninguna intuición, tras haberse presentado, desaparece sin dejar rastro. Y lo que vale para cada fase de la percepción también se aplica a las vivencias concretas mismas, consideradas cada una de ellas como un todo<sup>44</sup>. De manera que si nada originariamente nuevo (que corresponda a una misma vivencia) aparece ya de manera impresional, entonces la intuición como tal se transforma enteramente en retención vacía y aquello que se encuentra objetivamente en una tal retención, se descubre únicamente a través de la mirada retrospectiva del recuerdo que lleva a intuición dicho proceso retencional para identificarlo como aquello que “ya estaba allí”.

Mas la inversa también es verdadera, ya que a toda representación vacía pertenece de manera esencial el admitir, por así decirlo, un desvelamiento, una clarificación o ex-posición de su objeto, es decir, el poder entrar en una relación de síntesis con una intuición correspondiente. Por otra parte, es solamente esta síntesis lo que nos permite ver que algo se hallaba representado en forma vacía, y esto se logra justamente al hacerlo intuitivo. Lo intuitivo de manera originaria es, como sabemos, aquello que se constituye conforme a la percepción en su ipseidad misma. Pero es también propiamente presentado, señala Husserl, aquello que es cuasi-percibido, aquello que se hace intuitivo en una modalidad de “*re-presentación*” de la

---

<sup>44</sup> Y un todo o una unidad que transcurre, en su individualidad irrepitable, una sola vez, tiene —y conserva aún después de transcurrida— su lugar fijo en el “tiempo objetivo inmanente”, precisamente gracias a lo cual puede ser recordada.

intuición, como es el caso de la retención o de la protención<sup>45</sup>. En la pura representación vacía, en cambio, ningún sentido objetivo se constituye propiamente sino sólo de manera impropia, aunque no por ello dejamos de decir que gracias a ella tal o cual objeto es consciente para mí. Por ello afirma Husserl que el modo impropio, la intención vacía, resulta verdaderamente fundamental para posibilitar toda conciencia explícita o concreta. Sin la colaboración de los horizontes vacíos, ningún objeto concreto podría constituirse, de manera que el ser “uno en el otro” de lo intuitivo y lo vacío se mantiene constantemente como necesario en la vida de conciencia<sup>46</sup>. Dicho de otro modo, las representaciones vacías no son sino la potencialidad de lo que en la intuición correspondiente se encuentra como actualidad.

En cuanto a la protención, se pregunta el fenomenólogo si su posible cumplimiento en la percepción atenta no funciona de manera esencialmente semejante a la re-actualización intuitiva (en el recuerdo expreso) de lo conservado retencionalmente<sup>47</sup>. Su respuesta a esta cuestión es que tenemos aquí una diferencia fundamental entre retenciones y protenciones que se pone de manifiesto a la reflexión y es la siguiente: normalmente en un acto perceptivo estamos atentos pura y simplemente a lo que está presente, a lo que se presenta en un ahora siempre nuevo como cumpliendo una anticipación y, a través de ésta, a lo inminente que se anuncia en este mismo presente. La percepción atenta sigue así la continuidad protencional, en la cual el ser pre-captado que se encuentra ya pasivamente en la percepción, se hace patente. De tal modo, el llegar a ser conscientes de algo sigue la continuidad protencional y compromete nuestro estar-dirigidos-hacia-algo que yace ya en la percepción de manera pasiva. Pero debemos reconocer también que, en oposición a lo anterior, no hay un estar-dirigido que

---

<sup>45</sup>*De la synthèse passive*, Deuxième section : « Evidence », Chapitre 1 : « A propos de la structure du remplissement », par. 18, pp. 152-53 [Hua XI, p. 72]. Se advertirá que aquí Husserl habla de “re-presentaciones” (*Vergegenwärtigung*) en un sentido muy amplio, aunque la expresión utilizada es ciertamente arriesgada, pues retención y protención forman parte de la percepción, que es conciencia originaria, y no así del grupo de las re-presentaciones propiamente dichas, que son modificaciones de la percepción, como es el caso de los recuerdos o de las fantasías. Así, lo que se enfatiza con esta expresión es el carácter que tienen tanto retenciones como protenciones en tanto modificaciones concientes de la conciencia proto-presente, que es conciencia actual en el sentido más estricto.

<sup>46</sup> *Ibid.*, *Textes Complementaires*. “Première version de l'ensemble de textes compris entre le par. 12 et le 40, 1920/1921”, par. 10, pp. 293-94 [Hua XI, p. 242]. Empero, aunque el sentido lo comparten por igual representaciones vacías e intuiciones, en el caso de estas últimas y en particular en la percepción, lo que tenemos es un sentido completamente determinado, ya que aquí funciona también como co-determinante la tesis de existencia, con lo cual se alcanza hasta cierto punto la esencia del objeto comprendida individualmente, es decir, además de sus características esenciales generales, se alcanza la situación espacio-temporal individualizante que las concreta (véase al respecto en *Ibid.*, el Apéndice VI, p. 348).

<sup>47</sup> Este punto lo desarrolla Husserl particularmente en *Ibid.*, Deuxième section : « Evidence », Chapitre 1 : « A propos de la structure du remplissement », par. 18, p. 154-157 [Hua XI, p. 73-78].

corra a través de la continuidad retencional y retroceda siempre más lejos en el pasado. Pues aunque a ello se podría objetar que siempre podemos lanzar de nuevo una mirada retrospectiva al pasado, puntualiza Husserl que “*se debe distinguir bien la dirección seguida por la mirada del yo, de la dirección inscrita en la percepción misma y que es anterior a esta mirada que aprehende. En un caso, la mirada del yo sigue la dirección tomada por la percepción misma, mientras que en el otro caso no lo hace*”<sup>48</sup>.

En contraste con la retención en cuanto tal, la serie protencional es por su origen, por la síntesis genética de la cual surge, y de manera esencial, un *dirigirse-hacia*. Más exactamente, de acuerdo con Husserl, la protención debe interpretarse como *pre-*, es decir, como una *intentio* dirigida hacia el futuro, un dirigirse hacia y un esfuerzo pre-dirigidos, ya sea que el yo mismo se comprometa en este pre-dirigirse o que se trate de una tendencia sin participación activa del yo. Más aún, puede afirmarse que toda intención en general es de suyo anticipadora, y lo es precisamente como tendencia hacia un término que sólo alcanza al cumplirse merced a la intuición correspondiente (aunque, por otro lado, lo pre-aprehenda ya por cuanto lo anticipa)<sup>49</sup>.

A lo anterior se debe, justamente, que en el dominio de las representaciones vacías, todas las representaciones que de uno u otro modo anticipan (y que, por ello cuentan ya con una más o menos determinada orientación objetiva) tengan una comunidad de esencia con las protenciones. Tienen su lugar aquí todas las intenciones de horizonte que se ven ya sea “despertadas” o motivadas en la conexión concreta con algunas intuiciones actuales. Ahora bien, lo que subraya Husserl como específico para todas las representaciones de este tipo es que ellas se dan en una conexión sintética de un género particular que está por entero fuera de las síntesis de identificación o de coincidencia. Se trata de las llamadas “síntesis de asociación”, que conforman una figura esencial de la génesis pasiva y cuyo funcionamiento es universal. Así, por ejemplo, lo que aparece conforme a la percepción como esto o como

<sup>48</sup> *Ibid.*, par. 18, p.154 [*Hua* p. 74].

<sup>49</sup> *De la synthèse passive*, Deuxième section : « Évidence », Chapitre 2 : « L'intention passive et les formes de sa vérification », par. 20, pp. 164-65 [*Hua* XI, p. 86]. Sin embargo, si se toma en cuenta al yo y no nos restringimos únicamente al ámbito de la pasividad, debemos recordar que, desde el punto de vista genético, una afección precede siempre a la acción receptiva. De ahí que cuando una representación en el trasfondo llega a afectar al yo (como tendencia que se dirige hacia él y lo alcanza), éste reaccione volviéndose hacia ella y la aprehenda, dirigiéndose en ello hacia lo objetivo a que dicha representación (antes vacía) apuntaba. De esto resulta el concepto más amplio o normal del “dirigirse hacia” intencional. La representación tiene en adelante la forma de un esfuerzo que parte del yo, de una *intentio* que quiere florecer en el logro de un conocimiento verdadero. En ello el yo, como centro de irradiación de este esfuerzo, es activo (*Ibid.*, p. 163; *Hua* XI, p. 85-85).

aquello, remite a algo que está representado de manera vacía, que en una u otra forma “se le asemeja” y que por ello mismo en cierto modo le pertenece. Genéticamente hablando, la percepción ha “despertado” (para el caso de las protenciones, ha motivado) en determinado grado a la representación vacía, pero motivar significa aquí, al mismo tiempo, el surgimiento de una síntesis directriz en la cual una representación es orientadora y otra es orientada por la primera.

Estas son síntesis que el yo no ha instituido activamente, sino que, por el contrario, se constituyen en forma puramente pasiva. Ahora bien, en el ámbito de tales síntesis tenemos que algo que es representado remite más allá de sí mismo a otra cosa representada. Esta última adquiere por ello un nuevo carácter interno que no podría tener de otra manera. Sin embargo, advierte Husserl, hay que fijarse en que no se trata aquí del significado corriente de los términos intención, intencionar, estar dirigido, etc. que se relaciona con el yo y sus actos, sino de un sentido totalmente diferente que el fenomenólogo denomina (él mismo señala que por carecer de términos más adecuados), “intención pasiva”. Y en cuanto a la síntesis *en la cual esta intención surge*, esta última es la ya mencionada *síntesis asociativa*<sup>50</sup>. Es importante notar, entonces, que en las representaciones vacías tomadas en cuanto (pasivamente) intencionales o dirigidas específicamente hacia sus objetos, se halla implicado el hecho de que ellas se encuentran en una asociación sintética, así como también el hecho de que han recibido su estructura direccional de aquellas otras representaciones (o, por decirlo así, contra-representaciones —*Gegenvorstellungen*—) que las “despiertan”<sup>51</sup>.

Pero no todas las representaciones se dirigen intencionalmente hacia un objeto y este es el caso, en primer lugar, de todas las retenciones que se desarrollan originariamente en la conciencia del tiempo, a diferencia de todas las protenciones. Pero, entonces, *las retenciones tal como se presentan en su originariedad, no tienen carácter intencional*<sup>52</sup> ya que en realidad no “se dirigen” hacia su objeto sino que más bien se encargan de mantener en la conciencia lo impresionalmente dado, aunque modificándolo en cuanto ya pasado. Lo cual no excluye, como hemos visto, que puedan revestirse con este carácter intencional ulteriormente. Pues por

<sup>50</sup> *Ibid.*, Deuxième section, « Evidence », Chapitre Irc: “A propos de la structure du remplissement”, par. 18, p. 156 [*Hua XI*, p. 76]. De la consideración de estas importantes síntesis se ocupa el siguiente capítulo del presente trabajo.

<sup>51</sup> *Ibid.* [*Hua XI*, p. 76-77].

<sup>52</sup> Ello, desde luego, en el sentido de un “dirigirse” o un “tender hacia”, de un “tener en vista” su objeto, lo cual, por otra parte, entraña la necesidad de un cumplimiento. *Ibid.*, p. 157 [*Hua XI*, p. 77].

lo general para que el yo pueda dirigir su mirada sobre algo *re*-presentado, por ejemplo en un recuerdo, y por lo tanto también sobre algo retencionalmente conservado, deben ambas modalidades de conciencia tener ya en ellas mismas algo de intencional; por consiguiente puede decirse que, ya en su contenido pasivo, les pertenece una dirección hacia algo objetivo. Pero ¿cómo se reviste la retención de esta estructura direccional de la que carece originalmente? Como ya se dijo arriba, por una asociación posterior. Por ejemplo, puede suceder que en el desarrollo perceptivo de una melodía, una fase del sonido que recién se ha producido nos recuerde una fase pasada aunque todavía retencionalmente consciente, hacia la que apunta retroactivamente. Se trata aquí de un despertar asociativo que se dirige hacia un pasado retencional ya desplegado originariamente antes de que esta asociación tenga lugar y que, en cuanto serie de modificaciones concienenciales —en este caso de un sonido que recién ha sido escuchado—, se hunde progresivamente en el pasado<sup>53</sup>.

De la misma manera, del dominio del olvido aparentemente reducido a nada, del horizonte lejano en el cual finalmente todas las retenciones desaparecen, una de las antiguas retenciones, sin vida, puede ser reactivada en una cierta medida. Pero para llegar a serlo, debe tomar la figura de una retención vacía *puesta de relieve* (ya que para afectar al sujeto debe en alguna forma destacarse de su contexto). El “despertar” o reactivarse de la misma tiene lugar, de tal modo, a partir de cualquiera de las representaciones presentes a las que se asocia lo retencionalmente conservado.

Ciertamente, también las retenciones que se desenvuelven originariamente están ligadas a la vez unas con otras y con la impresión originaria de una manera sintética; pero esta síntesis perteneciente a la conciencia originaria del tiempo no es una síntesis de asociación. Las retenciones, en efecto, no surgen originalmente por un despertar asociativo dirigido retroactivamente a partir de la impresión y no tienen en sí una dirección que irradie de este punto hacia el pasado representado en forma vacía. Es solamente cuando un haz asociativo venido de fuera, de otra representación, “irradia” en las retenciones que se ligan originariamente a toda proto-impresión, que éstas pueden ser reactivadas y dirigidas hacia su objeto, con lo cual cobran justamente tal ser-dirigido, es decir, una intención determinada. Ahora bien, dichas reactivaciones tienen el carácter de *tendencias* y detentan por ello diversos

---

<sup>53</sup> *Ibid.* [Hua XI, p. 78].

grados de fuerza<sup>54</sup>. Es así como un objeto puede ser recordado gracias una indicación retroactiva (dirigida al pasado) y ésta puede entonces considerarse análoga a la pre-indicación de lo que está por venir en cada “pre-recuerdo”, en cada anticipación. Semejante analogía se comprende, pues, por cuanto la intención de que se ha revestido la retención también se encuentra en vías de un “pre-dirigirse hacia”, aunque el “pre” no tenga en este caso el sentido temporal del futuro. La vivencia presente del “recuerdo” vacío se dirige-hacia, intenciona o apunta de manera pre-aprehensora más allá de sí misma, excepto que ahora es hacia algo que se encuentra en el pasado y que no es dado (como tal pasado) sino en la intuición propia del recuerdo “que da —su objeto— en persona”.

Existen, por otra parte, dos modalidades distintas en las cuales aquello que se anticipa (naturalmente, en una representación vacía), puede llegar a ser propiamente intuido o presenciado. La primera es considerada por Husserl como simplemente clarificadora o reveladora. Se trata de la simple figuración de aquello que nos imaginamos que va a venir en el futuro, mientras que la segunda es ya propiamente el cumplimiento específico de la intención. Pues el simple llenado de lo vacío no es todavía un verdadero cumplimiento de la intención; esto último sucedería más bien cuando se hace presente exactamente lo mismo que se anticipó inmediatamente antes, y se reconoce además en cuanto tal. Con la distinción anterior se patentiza otra importante diferencia de la protención con la retención, como se verá en seguida.

Si el cumplimiento no se caracteriza como una conciencia sintética más que porque una conciencia vacía conduce a una conciencia que da al objeto “en persona”, conciencia la cual le corresponde y coincide con ella, entonces el desvelamiento de una retención es también un cumplimiento. Pero si se toma en cuenta que la verificación propiamente dicha implica siempre un determinado “dirigirse hacia” que es cumplido por la intuición correspondiente, entonces no podremos decir que las retenciones encuentran su cumplimiento (o su verificación) en el recuerdo intuitivo que simplemente las desvela o clarifica. Si una retención, en cambio, merced a su asociación mediata o inmediata con algo presente, se convierte en un “dirigirse hacia” que tiende hacia su respectivo cumplimiento en nuevas *re*-presentaciones que dan su objeto intuitivamente, entonces el recuerdo (reproductivo) que la desvela será también,

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, Deuxième section, « Evidence », Chapitre 2 : « L'intention passive et les formes de sa vérification », par. 21, p. 168 [*Hua* XI, p. 90].

a la vez, el cumplimiento de aquello que como intención era ya remisión más allá de sí<sup>55</sup>. Por donde se ve que la retención se especifica, en cuanto “representación” vacía, de una manera diferente de aquella que es propia del “pre-recuerdo” vacío (es decir, de la anticipación). En efecto, cuando aquello que en la retención vacía era intencionado en forma vacía, se torna en intuitivamente claro, sucede que la aclaración de sentido es también cumplimiento; es decir, esta síntesis tiene al mismo tiempo el carácter de una síntesis verificadora que reconoce lo que es puesto “ante los ojos” memorativamente como exactamente lo mismo que aquello a lo que antes se había simplemente dirigido intencionalmente<sup>56</sup>.

Así, el des-cubrimiento de una serie retencional puede conducir a la dación de sí en una nueva modalidad de intuición, es decir, en el recuerdo “reproductivo” que, por su parte, siempre es más o menos claro, dado que el recuerdo perfectamente claro no es sino un *limite ideal*. En este sentido, señala Husserl, es posible decir que la determinación más precisa y la simple “figuración” se entremezclan por lo general en el caso del recuerdo y en la medida en que un recuerdo sea en alguna parte figurativo, en esa misma medida es todavía intención no cumplida. Por ejemplo, al recordar un rostro, los rasgos que recuerdo de esta cara fueron, efectivamente, percibidos tal como aparecen en él, pero no recuerdo con claridad el color del cabello o la forma de la nariz, etc., que no aparecen sino que sólo se figuran en el conjunto que ofrece dicha cara<sup>57</sup>. Por otra parte, tenemos también una intención no cumplida cuando el recuerdo reproduce intuitivamente sólo un fragmento del pasado al que nos dirigimos intencionalmente. Mas en todo ello, y a diferencia de la protención, el recuerdo vacío (esto es, lo que en cuanto conservado retencionalmente es “todavía consciente”, aunque de manera enteramente “oscura” o latente) no admite el ser llevado a una intuición que fuera puramente figurativa pero en nada verificadora<sup>58</sup>.

La intención protencional continua, por su parte, en conexión con una percepción que transcurre y se prosigue, guarda a cada instante la certidumbre pre-aprehensora de lo por venir, la certeza de su llegada futura que remite siempre a un cumplimiento futuro. Pero, a diferencia de la retención, en la protención (como en el caso de toda anticipación vacía), la potencialidad

<sup>55</sup> *Ibid.*, *Textes Complementaires*. “Première version de l’ensemble de textes compris entre le par. 12 et le 40, 1920/1921”, par. 12, p. 299 [*Hua XI*, p. 249-250].

<sup>56</sup> *Ibid.*, Deuxième section, « Evidence », Chapitre 2 : « L’intention passive et les formes de sa vérification », par. 19, p. 160 [*Hua XI*, p. 80].

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 161. Véase también el parágrafo 22, p. 171.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 161.

que se encuentra en ella al apuntar a una dación por venir, no es nada diferente de una mera intuición figurativa, que no tiene ningún objeto dado “en carne y hueso” en ella. De esta manera, ninguna anticipación intuitiva ofrece como pre-representación, más que una mera imagen anticipada de lo por venir en lugar de la cosa misma. La “pre-visión” propia de la espera no es, entonces, un *analogon* exacto de aquel “ver de nuevo frente a sí” que ofrece el recuerdo reproductivo (dado que las representaciones vacías que se deben al proceso retencional originario simplemente conservan, aunque de forma latente, lo que ya ha sido dado, y tal como ha sido dado).

#### **IV.2. La última conciencia constituyente y su relación con los sucesos inmanentes. La autoaparición del flujo en el presente fluyente.**

Indudablemente, en la fenomenología de Husserl tiene un papel muy importante, acaso tanto como aquel otro de la intencionalidad de la conciencia, el tema de la “conciencia interna”, entendida por él como la conciencia originaria o “última” constituyente de tiempo. En efecto, la conciencia no debe considerarse solamente en cuanto dirigida hacia un objeto, sea inmanente, sea trascendente, ya que no es mera “conciencia de cosa”, conciencia de su “objeto primario”, sino también *conciencia de sí misma y de su propio proceso intencional*, y ello en cada una de sus fases, lo mismo si atendemos a ellas y las convertimos en tema de reflexión que si no procedemos de manera reflexiva. Recordemos que ya en las *Investigaciones Lógicas* Husserl había afirmado que

*“Como pertenecientes a la conexión de la conciencia, vivimos [erleben] los fenómenos; como pertenecientes al mundo fenoménico, se nos ofrecen aparentes las cosas. Los fenómenos mismos no aparecen; son vividos [sie werden erlebt]”*<sup>59</sup>.

Lo vivido o experimentado se define, entonces, precisamente por su auto-referencia, por una relación inmediata de la conciencia consigo misma que precede a y posibilita toda reflexión, que precede incluso al yo consciente de su propia identidad. Más aún, podría decirse que el ser del flujo *es* una continua captación originaria (y en este sentido “percepción”) de sí, de su ser en el cambio, un vivenciarse justamente como corriente<sup>60</sup>.

<sup>59</sup> *Quinta Investigación Lógica*, parágrafo 2, p. 134.

<sup>60</sup> Aunque aquí hay que tener en cuenta que dicha percepción es “indirecta” —o, si se prefiere, concomitante— por cuanto se despliega exactamente conforme lo hace la percepción de algún objeto temporal (del objeto “primario” en el sentido de Brentano).

Dicho de una manera que recuerda la fórmula que al respecto acuñó Franz Brentano, la conciencia no sólo tiene su “objeto primario”, sino también su “objeto secundario” (es decir, ella misma)<sup>61</sup>. Podemos dirigir nuestra atención, entonces, o al objeto duradero que se constituye como tal en un flujo de conciencia (este sería el punto de vista “primario”), o también orientarnos en dirección al flujo mismo, por ejemplo a la percepción de un sonido, y presenciar su desarrollo fase por fase, con su presente, su pasado y su futuro en continua formación. Ahora bien, estas dos orientaciones de la mirada atenta son posibles gracias a la propia estructura de la conciencia constituyente de tiempo y a su propiedad de traer al ser, en sucesión de actos y correlatos de actos, una unidad de conciencia<sup>62</sup>. Y esto vale tanto para la unidad de un objeto duradero, de la índole que sea, como para la unidad del flujo mismo en el que dicho objeto se constituye.

Pero un flujo no puede llegar a ser consciente originalmente cuando, momento tras momento, la conciencia del presente sólo es conciencia de lo que en ese momento es intuitivo. Para que pueda darse la conciencia de la corriente es necesario, además, que a cada momento tenga lugar una conciencia de la continua transición, del cambio de lo que es presente para la conciencia, así como también de la unidad que se forja a través de este cambio.

La corriente conciential no es, entonces, sólo un *continuum* en el que se sitúan todos los actos y contenidos de conciencia, uno tras otro, sino que este flujo ha de poder *aparecer como tal flujo*, dado que cada punto y cada fase momentánea que podamos distinguir en él, pasa, transcurre inevitablemente y se pone de manifiesto a cada instante en una multiplicidad de modos de dación que se ordenan gracias a un sistema invariable de formas y determinaciones temporales: la forma del “ahora” en sentido estricto y las modificaciones que corresponden a lo que “acaba de pasar”, así como al pasado inmediato de este pasado reciente, o al pasado que se aleja cada vez más del presente vivo, o bien aquellas otras que atañen al porvenir que se presenta ya como inminente para en seguida trocarse en actualidad, etc.

---

<sup>61</sup> *Manuscritos de Bernau*, texto n° 2, párrafo 7, p. 42. Llama la atención que a pesar de la crítica dirigida a esta postura brentaniana en la quinta de las *Investigaciones Lógicas*, Husserl retome esta línea de pensamiento en varios pasajes de los *Manuscritos de Bernau* referentes a la cuestión de la autoconciencia y la unidad de la conciencia. Se aproxima a ella en particular en el texto n° 10 y el apéndice V, al discutir la imposibilidad de una conciencia que no sea originariamente conciencia constituyente de tiempo, y en el texto n° 13 con su Apéndice XII, donde el análisis sobre la auto-conciencia del proto-proceso se desarrolla con vistas a evitar el riesgo de caer en un regreso al infinito. Sin embargo, debe advertirse que en estos mismos “*Manuscritos...*” se desarrollan otros modelos de interpretación sobre estos mismos temas, sin que uno solo de ellos pueda decirse predominante.

<sup>62</sup> *Manuscritos de Bernau*, texto n° 6, párrafo 2, p. 112.

Más aún, la propuesta de los *Manuscritos de Bernau* en este punto, ciertamente novedosa, pero también en consonancia con los estudios tempranos sobre la conciencia del tiempo, es que conocemos la “conciencia interna” solamente a través de la formación de cada fase momentánea de conciencia como un continuo. En efecto, cada fase de conciencia momentánea es en sí misma protención del futuro y retención del pasado; es decir, cada momento actual de conciencia tiene un doble horizonte: por un lado es conciencia pre-dirigida (o que anticipa), pre-conciencia que a cada momento se realiza (o se cumple), pero a la vez sostiene en el presente su pasado inmediato, y ello en cada uno de sus “puntos” y cada una de las fases que forman estos “puntos”. Con otras palabras, cada presente cede su lugar como presente a uno nuevo que se ha cumplido para en seguida pasar, con lo cual tenemos no sólo un horizonte del futuro en continua transición, sino también un proceso de continua transformación retencional, todo ello en un proceso unidireccional que se forma uniforme e ininterrumpidamente<sup>63</sup>. La auto-aparición de la proto-conciencia (o conciencia última, constituyente de tiempo) se da, por tanto, *en la propia experiencia que tenemos de un proceso de cumplimiento intuitivo continuamente presente*, esto es, en la vivencia presente de lo que, desde el futuro, llega a hacerse presente para inmediatamente transformarse en un pasado que se aleja cada vez más.

La conciencia entera existe, así, y se auto-manifiesta en la transformación de la intencionalidad que provoca el proceso de un constante cumplimiento, esto es, con las nuevas intencionalidades que trae consigo cada momento presente en relación a lo ya sido y a lo venidero, además de que el presente (que se identifica con lo nuevo) es también, de suyo, fluyente<sup>64</sup>. De tal modo, y dado que la constitución originaria del tiempo se plantea en términos de un “sentir”, cada nueva intención que, en tanto modificación concienical del respectivo protopresente, retiene o pre-anticipa (pro-tiende a) la identidad de la sensación —en parte ya transcurrida y en parte por venir—, no es sino la conciencia misma del tiempo, o, con otras palabras, la temporalización misma del tiempo.

Y por lo que toca a la auto-aparición de la corriente, ésta se ancla entonces en el presente fluyente y ya no se sostiene, como en los textos de 1909-11, que ella se debe sobre todo a la intencionalidad “longitudinal” de la retención<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> Véase al respecto *Ibid.*, texto n° 2, parágrafo 9, p. 46-47.

<sup>64</sup> *Ibid.*, “Nota”, p. 47-48.

<sup>65</sup> *Ibid.*, Rudolf Bernet y Dieter Lohmar, “Einleitung der Herausgeber”, p. XLI.

Bien podría decirse, en efecto, que la vida transcurre en un incansable flujo de presentes, y es en este flujo conciencia viviente del mismo. Si arrojamus una mirada sobre alguno de estos presentes (y esto necesariamente tendría que ser “desde” un “ahora”), lo que se despliega ante ella como correlato es un campo precisamente fluyente. En este campo el presente fluyente puede caracterizarse como un “primero” todavía intuido en relación con el *continuum* retencional y también como un “último” respecto del horizonte protencional<sup>66</sup>. Por otra parte, lo aprehendemos en un “ahora” que, a su vez, pasa pronto (pues el “mirar hacia” reflexivo es él mismo una percepción fluyente), aunque podemos fijar lo que en él, como unidad indisociable del presente, el pasado reciente y lo inminente, es dado originariamente. De tal modo, el campo momentáneo al que nos dirigimos reflexivamente (y que no es sino el campo de las modalidades temporales en las que se presenta un trayecto temporal individual), es consciente en el flujo, y lo es como una unidad que se da ella misma en modos fluyentes<sup>67</sup>. Y aunque esta unidad no es sino una abstracción que hemos “detenido” y entresacado de un flujo, podemos percatarnos gracias a ella de la conciencia viviente (es decir, presente y fluyente), del flujo mismo. La auto-conciencia de la corriente de conciencia se plantea, de tal modo, en términos de la estructura misma del flujo, del entramado que continuamente forman las protenciones, protopresentaciones y retenciones.

Sin embargo, lo anterior no deja resueltos todos los problemas. Tenemos, por ejemplo, la cuestión sobre cómo ha de determinarse la relación que guarda la corriente originaria constituyente de tiempo con los “sucesos temporales inmanentes”, es decir, cómo se efectúa la “percepción interna” (o la constitución) de las propias vivencias intencionales, de los actos y los correlatos noemáticos de estos actos o inclusive de los datos hiléticos en general, considerados todos ellos como unidades duraderas en el tiempo fenomenológico (y, en este sentido, como “objetos u objetividades temporales inmanentes”). Además de que, en conexión con la problemática así planteada, se presenta la cuestión sobre cómo evitar el peligro de un regreso al infinito<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> *Ibid*, texto n° 5, párrafo 3, p. 100-101.

<sup>67</sup> A propósito de esto Husserl llega a hablar de un presente “en primer grado” y un “presente en segundo grado” respecto del mismo momento, a fin de distinguir entre el tiempo fenomenológico propio de cada vivencia y sus modos (temporales) de aparición a la proto-conciencia o conciencia última (véase al respecto el quinto texto de los *Manuscritos de Bernau*, particularmente el párrafo 3, p. 101-103).

<sup>68</sup> Pues si las vivencias aparecen “ante” la proto-corriente que las constituye precisamente como tales “objetividades temporales inmanentes”, y la propia proto-corriente ha de auto-manifestarse, ¿no se desliza aquí el

Dado que la “conciencia interna” no es para Husserl sino la conciencia constituyente de tiempo, esto es, la corriente originaria en la que, transcurriendo, se forman necesariamente todas las vivencias, bien podría afirmarse que las objetividades inmanentes sostienen su ser en su ser “percibidas” internamente. Sin embargo, en el texto n° 10 de los *Manuscritos de Bernau*, y con ocasión de la revisión del problema de si hay o no una “conciencia inconsciente”, Husserl se pregunta si debe hacerse alguna distinción entre el mero vivenciar (*Erleben*) los sucesos temporales inmanentes (y en este sentido el captarlos o “percibirlos” inmanentemente) y la aprehensión propiamente dicha de una objetividad temporal en la corriente<sup>69</sup>. ¿Es, pues, la relación entre la conciencia constituyente de tiempo y los sucesos temporales inmanentes (las propias vivencias y contenidos de conciencia) una verdadera relación de constitución? y, si lo es ¿de qué tipo de constitución se trata? ¿puede seguirse hablando aquí de una intencionalidad objetivante? ¿En verdad podemos considerar los meros datos hiléticos como “objetos temporales inmanentes” al igual que las vivencias intencionales cuando ni son lo mismo ni, por decirlo así, pertenecen al mismo nivel concienical, sino que más bien dichos datos se constituyen como temporales “en” las vivencias de las que ellos forman parte? ¿No podría ser considerada la percepción de un dato hilético, por ejemplo, o de una serie de tales datos, como un mero estrato —aunque fundamental— sobre el cual se ordenara sistemáticamente la conciencia de la continuidad de un acto?<sup>70</sup>.

Y aunque esta serie de dudas se hacen sentir de forma reiterada en los textos redactados en Bernau, y en más de una ocasión llevan a Husserl a revisar y matizar una y otra vez sus análisis, el filósofo no dejó de afirmar en ellos, finalmente, que la percepción de los datos inmanentes y por ende de todo acto, debe ser constituida, en virtud de la estructura esencial de la conciencia interna, como una objetividad temporal inmanente y que el tiempo inmanente mismo existe precisa y solamente en esta constitución<sup>71</sup>.

---

riesgo de que pueda suponerse otra conciencia más profunda ante la cual dicha “proto-corriente”, a su vez, apareciera?

<sup>69</sup> El planteamiento de este problema se adelanta ya en el párrafo 3 del texto n° 9, p. 173, y se desarrolla en los párrafos 5 y 6 del texto n° 13, como también en el Anexo V (a los párrafos 5 y 6 del texto n° 10).

<sup>70</sup> *Ibid.*, texto n°6, párrafo 1, p. 107. En el Anexo V al texto n° 10, Husserl llega a sugerir la conveniencia de substituir la expresión de “percepción inmanente” por la más adecuada del “captación originaria”.

<sup>71</sup> En su artículo “Time and consciousness in the Bernau Manuscripts” Dan Zahavi critica esta tesis, según él, francamente dominante en los manuscritos de Bernau. El filósofo danés rechaza que la dación originaria de nuestras propias vivencias pueda equipararse en modo alguno a la manifestación de un objeto y aboga por la necesidad de reconocer sin cortapisas que la auto-conciencia, que como tal implica una identidad previa a toda separación sujeto-objeto, es de suyo pre-intencional, pre-reflexiva y, por ello mismo de índole no-objetivante. Se comprende que en todo este planteamiento resulta fundamental la manera en que se entienda, en el contexto que

Sin duda, la vivencia de la percepción, por ejemplo de un sonido inmanente, puede ser considerada ella misma como un suceso en el tiempo inmanente cuya duración coincide con la duración del sonido percibido, y ello ocurre de tal modo que cada “punto” del tiempo inmanente se encuentra, por decirlo así, “habitado” doblemente, a saber, por las fases del sonido y por las fases de la percepción del sonido<sup>72</sup>. Encontramos, así, la continuidad del acto como una constante sucesión que trae en cada una de sus fases un punto temporal del sonido a presencia originaria. Por su parte, los puntos del sonido no son cosas que pudieran existir por sí mismas, “como si en cada punto del acto estuvieran puestos en una caja”. Los puntos del sonido que transcurre son dados “en persona” en cada momento presente, mas lo que ellos son, lo son solamente como correlato del acto (asimismo fluente). La percepción del sonido y el sonido percibido, en su correlación mutua, constituyen, pues, una unidad indisociable en la originaria conciencia de tiempo<sup>73</sup>.

Si nos fijamos ahora en la percepción de los datos del sonido (percepción inmanente en un primer sentido), como una unidad u objetividad en el tiempo inmanente, es decir, como algo que ante todo sostiene su ser en la originaria conciencia del tiempo, tenemos con la percepción del sonido, la conciencia constituyente del sonido y la conciencia constituyente de la conciencia perceptiva del sonido, con lo cual la conciencia constituyente significa “percepción” en un nuevo sentido<sup>74</sup>. Más todavía: este acto (la percepción del sonido inmanente) o más bien esta continuidad sucesiva de los puntos y fases del acto, como línea de protopresentaciones de los respectivos puntos del sonido, depende de la continuidad concreta de la conciencia constituyente de tiempo (es decir, de la proto-corriente); sólo es pensable en

---

ofrece la fenomenología de la conciencia del tiempo, la noción de “objeto” u “objetividad” temporal inmanente. En mi opinión, algo que aquí habría que tomar en cuenta es que para Husserl el proceso de temporalización conlleva, de entrada y en sí mismo, una síntesis de identificación que se efectúa (pre-reflexiva y pasivamente) a través del propio transcurso de cada vivencia; dicha identificación atañe no sólo al contenido idéntico de aquello que, como unidad duradera, transcurre, sino también a los respectivos lugares temporales que individualizan en este suceso cada uno de sus puntos y cada de sus fases. Esta primera identificación a través de los múltiples modos temporales (identificación que *en este sentido* podría entenderse como una especie de “objetivación”) no puede simplemente pasarse por alto porque es lo que permitirá la eventual reproducción ulterior de toda vivencia pasada en el recuerdo. Además, si, como sugiere Zahavi, la constitución de las “objetividades temporales inmanentes” no tuviera lugar sino gracias a la reflexión, ¿cómo podríamos saber que la conciencia originaria o el proto-proceso es, antes de toda reflexión y antes de todo proceso de objetivación, justamente conciencia constituyente de tiempo? ¿Podemos, en efecto, ser conscientes del tiempo sin que en ello medie la constitución de ningún objeto temporal, ni inmanente ni trascendente? (“Time consciousness in the Bernau Manuscripts”, *Husserl Studies* 20, The Netherlands, 2004, p. 99-118).

<sup>72</sup> *Ibid.*, texto n° 6, párrafo 1, p. 108.

<sup>73</sup> *Ibid.*, párrafo 2, p. 110-111.

<sup>74</sup> *Ibid.*, texto n° 6, párrafo 1, p. 108.

esta plena conexión y en la estrecha red de intencionalidades que tejen constantemente las proto-presentaciones, retenciones y protenciones en el continuo proceso de cumplimiento protencional y “vaciamiento” retencional, en virtud del cual se forma el flujo. A través del propio curso de la corriente concreta se fragua, entonces, la unidad de la corriente como una unidad de transformación y de identificación y con ello se forma la unidad de coincidencia objetivante, gracias a la cual el acto llega a ser consciente precisamente como correlato del trayecto de sonido que, asimismo, se extiende temporalmente.

Tenemos así que la unidad del sonido duradero no sólo se constituye en virtud del juego conjunto de protenciones, protopresentaciones y retenciones, sino que en esta red de intencionalidades se constituye, a la vez, la unidad de la percepción del sonido. Más aún, afirma Husserl que sólo en esta conexión la serie de protopresentaciones que brinda la percepción del sonido tiene el carácter del acto verdadero, absolutamente dado “en persona”, y su correlato tiene el carácter del punto de sonido mismo, cuando en el modo de la dación originaria los datos del sonido son en esta conexión concreta correlativos de su percepción<sup>75</sup>.

De tal modo, del estar dirigidos al sonido inmanente percibido, y por virtud de una cierta “modificación atencional”, podemos llegar a aprehender la corriente que constituye el tiempo de la propia vivencia de percepción de tal sonido. Se hace patente, entonces, que la continuidad del acto es percepción del transcurso del sonido inmanente sólo gracias a la unidad de la conciencia constituyente en que esta misma sucesión (de las fases de dicho acto) acontece; *ella no sólo se presenta en esta conexión de protenciones y retenciones, sino que únicamente en ella es posible y llega a ser un acto unitario continuamente constituido*<sup>76</sup>. Cada una de sus fases es, pues, ante la mirada reflexiva, pre-hallada necesariamente en el modo de la conciencia proto-presente con su conexión concreta de protenciones y retenciones, ella es así, absolutamente y “en persona”, la percepción misma del sonido que se presenta, a su vez, “en persona”. En todo ello, afirma Husserl, el modo de dación de cada fase del acto que en su transcurso llega a ser una unidad, es el mismo que aquel de su correlato. Pero ¿en qué sentido debe entenderse esto? Simple y solamente en el sentido de que aquí tenemos una coincidencia

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, parágrafo 2, p.111.

<sup>76</sup> Lo que en una primera reflexión fenomenológica se llama “percepción del sonido inmanente” no es ni puede tomarse, por lo tanto, como la completa unidad de la conciencia que constituye el sonido (*Ibid.*, texto n° 8, parágrafo 2, p. 166).

de duraciones, ya que no son dos formas temporales, sino una única, la que se deja captar a través de dicha coincidencia<sup>77</sup>.

Ciertamente, la forma temporal de la cosa y la forma temporal de la conciencia de la cosa coinciden. Y también puede decirse que el modo en el que se constituye el sonido consciente precisamente en tanto que duradero, esto es, a través de la red de relaciones mutuas de protenciones, proto-presentaciones y retenciones, y el modo en el que se constituye el proceso de conciencia como proceso (o como flujo), es (en un sentido que habrá que matizar) el mismo. Pero, y esta salvedad es importante, mientras se da una coincidencia constante de las cosas duraderas con su propia duración y es ella una verdadera coincidencia de identidad, no es este el caso para el tiempo de la cosa y el tiempo de la conciencia de la cosa (el tiempo de su percepción), pues cada una de estas unidades pertenece a distintas dimensiones. De manera que, a fin de cuentas, el modo en que ambas unidades se constituyen no se puede considerar como esencialmente idéntico, ni se pueden considerar el trayecto temporal de la duración de un sonido y el correlativo trayecto de la corriente de conciencia constituyente como si fueran en verdad uno solo, numéricamente hablando. Entre el tiempo de la conciencia y el tiempo de la cosa —señala Husserl— basta, pues, una mera coincidencia, sin que ésta sea una estricta coincidencia de identidad. La cosa, en efecto, se constituye, fase a fase, en la corriente de conciencia; en cambio, las fases de la conciencia unitaria de la cosa forman una serie continua que no se constituye a su vez en una nueva corriente, sino que este proceso tiene la propiedad de ser también conciencia de sí mismo<sup>78</sup>.

No para ahí la complejidad del asunto, dado que también podemos distinguir entre la continuidad de la percepción misma —tomada como una unidad que dura “en” el tiempo inmanente—, y las modalidades temporales en las que dicha vivencia (precisamente en cuanto unidad idéntica consigo misma) es relativamente dada en el flujo de la conciencia interna. Con lo cual tenemos un tiempo propio del acto y la manifestación o aparición (asimismo temporal) de este acto. Entonces, la sucesión de fases de un acto perceptivo no sólo brinda la conciencia de un objeto temporal, sino que las modificaciones (en sentido temporal) de dicho acto conllevan igualmente una serie de modos de dación temporal en los cuales se identifica la propia existencia unitaria de este acto.

<sup>77</sup> *Ibid.*, texto n° 6, párrafo 2, p. 112-113. Conviene recordar aquí que, asimismo, coinciden el tiempo objetivo y el tiempo inmanente, sin por ello ser simplemente equivalentes, y que coinciden justamente por su forma.

<sup>78</sup> *Ibid.*, párrafo 3, p. 117.

Con otras palabras: el sonido, es decir, las fases del sonido, tienen un tiempo. Además, el sonido, precisamente en tanto dura, es dado en una multiplicidad de modos temporales en los que este tiempo del sonido se manifiesta justamente como “tiempo objetivo” y ello ocurre de manera que a cada punto temporal del sonido corresponde una multiplicidad unidireccional de modos de dación. Por su parte, esta multiplicidad de modos de dación del sonido (esto es, la serie de modificaciones propias de la vivencia perceptiva que entretanto también fluye), se encuentra asimismo temporalmente ordenada, tiene también un tiempo (puesto que la vivencia puede considerarse ella misma como un “objeto” o al menos una unidad duradera en el tiempo inmanente), y dicho tiempo propio de la vivencia tiene a su vez sus modos de dación como originariamente presente, recientemente pasado, más lejano en el pasado, etc<sup>79</sup>. Ahora bien, dichos modos de dación (ante la última conciencia constituyente o proto-proceso) han de encontrarse a su vez temporalmente ordenados, pues la percepción del sonido considerada ella misma como un suceso en el tiempo inmanente, llega a ser tal suceso gracias al flujo de estas modalidades temporales, para luego conservar permanentemente su fija posición temporal.

En efecto, conforme dicho suceso temporal, dicha vivencia, se “hunde” en el pasado, se efectúa una corriente de transformaciones concienenciales (que corresponden a sus modos de dación temporal), y en ello ocurre un constante “llegar a ser” („*Werden*“), pero en este caso aquello que “llega a ser”, aclara Husserl, es sólo un modo siempre nuevo del pasado para cada punto individual del suceso. Ahora bien, este proceso retencional avanza siempre, constante y uniformemente, mientras todos los puntos del suceso y la misma diferencia en su gradación de retenciones (y retenciones de retenciones) se sumergen del todo en el pasado. Puede decirse entonces que cada parte de este suceso tiene ella misma su presente, su pasado, y conserva su ser idéntico (y su lugar temporal) a través de ellos. Pero esto implica que también las vivencias noéticas de la misma conciencia constituyente del tiempo (del proto-proceso) han de hallarse ordenadas temporalmente<sup>80</sup>, con lo cual tenemos el suceso que se presenta originariamente y como su correlato la proto-presencia, o, mejor dicho, su “campo de presencia originaria” (ciertamente limitado pero “fluyente” al interior de este límite).

<sup>79</sup> *Ibid.*, texto n° 7, párrafo 3, p. 130.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 130-131. Véase también, del mismo texto, el párrafo 8, p. 140. Conviene añadir en este punto que cuando nos situamos en el nivel de la última conciencia constituyente, y en particular enfocamos su propia constitución (o, mejor dicho, su auto-constitución) precisamente en tanto corriente, no encontramos ya la constitución de ningún ser individual persistente (como puede ser una vivencia que, cuando se ha constituido originariamente y se ha sumergido en el pasado, mantiene su lugar temporal fijo), aunque sí procesos que persisten idénticos a través de sus modos de dación.

Mas ¿qué sucede con el tiempo en el que transcurre el flujo de modalidades temporales que justamente traen a conciencia un suceso en el tiempo inmanente? ¿Qué sucede, pues, con el que podría denominarse “segundo tiempo fenomenológico”? ¿no se cae en todo este planteamiento en un regreso al infinito? Al respecto Husserl advierte que no por auto-constituirse el proto-proceso como una corriente de conciencia se constituye como lo hacen las objetividades, sean immanentes o trascendentes. Pertenece más bien a la propia esencia de la conciencia, a su necesidad esencial como conciencia, el que *no sólo posibilita el rendimiento (Leistung) de la constitución del tiempo, sino que en tal rendimiento (y sólo en él) existe*. Así, la corriente de conciencia sólo tiene realmente una existencia individual, pero dicha individualidad es posibilitada por la forma del tiempo que es a la vez su propiedad esencial y que necesariamente produce<sup>81</sup>.

Además, señala el filósofo, la conciencia no sólo se constituye (o autoconstituye) individuada, sino que por medio de su intencionalidad también constituye sus objetividades intencionales, y entre ellas lo extraño al yo, ante todo los datos sensibles. Por eso, todo lo que es para la conciencia ha de existir con una forma temporal, sólo puede ser constituido como temporal, de manera que lo así constituido y constituible no tiene la forma temporal como algo extra-esencial, sino al contrario, y precisamente gracias a esta, su esencial forma temporal, puede tener un sentido.

Empero, la difícil cuestión de la auto-conciencia del proto-proceso debía ser abordada con un mayor detenimiento a fin de alcanzar una determinación más apropiada. Con este propósito en mente, Husserl aventuró varias vías de interpretación, sin que por estos años de 1917-18 llegara a un resultado definitivo. Más aún, para poder ponderar con justicia cada uno de estos modelos o vías de interpretación sería preciso compararlos con lo afirmado sobre el tema en los llamados Manuscritos “C” de los años 30 (todavía no publicados). Sin embargo, a través de los intrincados análisis desarrollados en Bernau, es posible detectar los inicios de planteamientos que, aunados a los conocidos estudios sobre la génesis pasiva de 1918-26, impulsaron el camino que habría de seguir la fenomenología genética en su nivel más fundamental: aquel que se interesa por la indagación del sentido último de la subjetividad.

---

<sup>81</sup> *Ibid*, p. 131.

#### IV.2.1. *La problemática aplicación del esquema “contenido aprehensivo-aprehensión” a la conciencia originaria del tiempo.*

De una manera que podría considerarse análoga al proceso (ocurrido hacia 1909) que desembocó en el descubrimiento de la por entonces llamada “conciencia absoluta”, la redacción de los *Manuscritos de Bernau* dio ocasión a Husserl para emprender una nueva revisión de la aplicación de su teoría de la sensación a la conciencia constituyente del tiempo. Lo anterior concierne, es claro, al esquema “contenido aprehensivo-aprehensión” y al problema que plantea saber si, para el caso del proto-proceso (y sobre todo de su auto-conciencia), todavía puede hablarse de la aprehensión (o “apercepción”) de un contenido no intencional.

A fin de resolver esta cuestión general, Husserl se pregunta si a través de la continua iteración retencional se extiende o se prolonga el (mismo) dato o contenido de aprehensión que se ha protopresentado y luego retenido, o si dicho contenido sensible se debe plantear más bien como un contenido modificado que coincide con aquel que se presentó originalmente y al que precisamente “representa” a la manera como algo opaco o decolorado representa el color que se tuvo en lo claro y con ello prolonga o extiende su experiencia<sup>82</sup>. En otras palabras, la pregunta aquí es si la modificación propia de la conciencia retencional, que a fin de cuentas sigue siendo presente, debe concernir sólo a la aprehensión que este tipo de conciencia conlleva o si también atañe a su correspondiente contenido sensible.

Como hemos visto, ya por el año de 1908 el fenomenólogo se había percatado, y con toda nitidez, de que lo retenido en cada fase del *continuum* retencional no es, ni puede ser, un dato sensible actual —por más que éste fuera aprehendido “como pasado”—, sino que aquello que se retiene es precisamente *la conciencia* de lo que acaba de pasar, de ahí que la retención debiera ser entendida como una conciencia modificada que sufre una nueva modificación con la llegada de cada nueva proto-presentación<sup>83</sup>.

En el despliegue del proceso retencional tenemos, de tal suerte, una continua serie de modificaciones concienenciales a través de las cuales se constituye la aprehensión unitaria de un mismo objeto duradero, mientras que los correspondientes datos y “contenidos de aprehensión” se modifican continuamente y en esta modificación van recibiendo el carácter de

<sup>82</sup> Véase al respecto, de los *Manuscritos de Bernau*, el texto n° 3, parágrafo 1, p. 54.

<sup>83</sup> Para este punto véase *Supra*, capítulo II.4.3., p. 108-113.

escorzo-de, de “medio por el que”. El “ahora” que a cada momento se escorza en sentido retencional es, por su parte, un “ahora” que “acaba de pasar”; de manera que los sucesivos escorzos de lo protopresente que son propios del continuo retencional, son aprehendidos continuamente como post-presentes, y en todo ello la conciencia aprehensora es presente mientras que lo aprehendido es un presente-pasado que se va alejando cada vez más de la actualidad. Mas como cada punto originariamente retencional es él mismo un continuo, y un continuo de aprehensiones, cada una de las retenciones pasadas funge para la siguiente como una especie de “contenido de aprehensión” indirecto del protodato y de sus escorzos, además de que en el avance de la serie retencional tenemos también una transformación de la aprehensión en el sentido de una constante mediación de la intención.

Pero ¿es la descripción anterior completamente satisfactoria? ¿qué sucede exactamente, en términos de datos y contenidos sensibles, cuando de lo que se trata es de la manifestación del pasado inmediato en un acto perceptivo que se extiende temporalmente?

La fase protopresente es conciencia de un contenido originalmente presente. Éste es un dato de sensación, y, como ya sabemos, no se trata de que se de primero ese dato y luego la conciencia que lo presencia o aprehende originariamente, como si fueran dos cosas separadas, sino que la presencia originaria de este dato es inseparablemente una con la conciencia de él como ser-presente. Pues *ser es ser-consciente como protopresente* (y lo mismo conviene al ser de la propia conciencia)<sup>84</sup>. En una segunda consideración tenemos que el contenido sensible también participa en el “extinguirse” o declinar de cada presente, lo mismo que su correspondiente aprehensión. El sonido mismo, que se torna gradualmente en pasado (pero entretanto sigue siendo —aunque cada vez menos— presente), se halla temporalmente ensanchado, y a través de esta, su extensión temporal, mantiene la identidad que le es propia. Pero entonces bien podría aceptarse que tenemos una continuidad en la presentación de lo mismo a través de la continua modificación del contenido “representante” (del contenido sensible) que lo exhibe o presenta (modificaciones que corresponden precisamente a la serie de aprehensiones desplegadas en el *continuum* retencional).

Ahora bien, del hecho mismo de que el continuo retencional sea una cadena de modificaciones concienciales, y modificaciones de modificaciones, se desprende que los datos sensibles que apoyan la serie de aprehensiones típicas de la retención *no sean ellos mismos*

---

<sup>84</sup> “*Sein ist als urpräsent Bewusst-Sein*” (*Ibid.*, párrafo 2, p. 58).

*presentes sino conformes con una conciencia modificada*<sup>85</sup>. Pues si ellos fueran presentes ¿cómo podría entenderse que unas veces los datos sensibles presentes pudieran ser aprehendidos justamente como actuales y en otras ocasiones como pasados, como ya no presentes? Resta saber, desde luego, de qué tipo deberá ser semejante modificación del contenido sensible propia de la retención ¿Acaso podría pensarse como análoga a los “fantasmas” que son propios del acto de fantasía? No, responde el fenomenólogo: la fantasía y la percepción son dos tipos de conciencia intuitiva distintos; más aún, la fantasía es una modificación concienical de la percepción. Un dato sensible es, pues, algo originario, pero un fantasma, como modificación suya, no<sup>86</sup>.

Lo anterior quiere decir que la retención no puede identificarse, en sentido estricto, con ninguna clase de recuerdo (*Erinnerung*), ni de re-presentación (*Vergegenwärtigung*), sino que es ella misma originaria en cuanto momento de la conciencia impresional<sup>87</sup>. “Re-presentado” sería, en cambio, el “otra vez presente” propio del acto de rememoración, o bien el “cuasi presente” que ofrece, por su parte, la fantasía. Lamentablemente, en los *Manuscriptos de Bernau* Husserl no ahonda en la naturaleza propia de esta modificación de los contenidos sensibles que correspondería a la conciencia retencional, sino que solamente deja apuntado el problema. Este último, sin embargo, se anudará apretadamente con otra cuestión, fundamental y difícil, la cuestión de la auto-conciencia y auto-manifestación de la proto-corriente, la conciencia última constituyente de tiempo. Avancemos, pues, en esta última dirección.

#### **IV.2.1.1. Ensayo de aplicación del modelo “contenido aprehensivo-aprehensión” a la comprensión de la proto-conciencia.**

Como ya hemos mencionado, lo real (*reell*) en la conciencia, lo contenido realmente en ella, es aprehendido con el carácter de la originalidad, como él mismo y “en persona” (*leibhafti*), mientras que en cada nueva fase de la corriente el contenido modificado que es aprehendido lo es como representante (*Repräsentant*), es decir, en cierto modo como una “imagen para otro”, a través del cual tenemos conciencia del original así “mentado”<sup>88</sup>. Pues ni el mismo contenido sensible puede darse en la fase de la corriente actual en la forma del

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>86</sup> *Ibid.*, parágrafo 2, p. 55.

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> *Ibid.* texto n° 8, parágrafo 3, p. 156.

“proto-presente”, y de nuevo en la forma del “acabado de pasar”, ni tampoco existe un momento pasado real (*reell*) que se halle contenido realmente en la fase actual de la corriente.

Cabe preguntar ahora si el punto del sonido que es originalmente dado en el presente actual es, él mismo, un contenido de conciencia real (*reell*). No cabe duda de que para Husserl “consciente como presente actualmente” y “consciente como dado en el original” son una misma cosa, pero esto no quiere decir que el objeto o, mejor dicho, lo que es consciente como dado en el original, sea un trozo real de la vivencia. Si afirmamos lo contrario, deberemos también concluir que toda percepción externa tiene sus objetos como datos de conciencia reales, lo cual es decididamente absurdo<sup>89</sup>.

Mas ¿no es el sonido del que hasta aquí se ha hablado, un “objeto inmanente”, del cual puede decirse que “su ser es ser percibido”? En este punto Husserl nos advierte sobre la necesidad de distinguir con toda nitidez el plano de análisis en el que nos situamos en cada caso. Ciertamente, en ocasiones anteriores (por ejemplo, en las *Investigaciones Lógicas*), el fenomenólogo se refirió a “objetos sensibles inmanentes” frente a los objetos “externos”, entre otras cosas para enfatizar que estos últimos son conscientes de manera inadecuada y siempre “por perfiles”, mientras que esto no sucede con los primeros, ya que su dación original se comprende como “absoluta”. Y lo es por tratarse de “partes reales” de la conciencia, con lo cual, señala Husserl en 1917, debemos preguntar qué significa aquí “parte real”. Es claro que la conciencia del sonido, en efecto, no es el sonido mismo ni lo contiene como una parte suya; un sonido (aunque sea “inmanente”) no puede identificarse simple y llanamente con la conciencia, una unidad constituida en la conciencia no puede ser un “trozo” de conciencia en la conciencia constituyente, como tampoco lo es nada de lo noemático<sup>90</sup>.

Recordemos en este punto que el objeto intencional en cuanto tal es justamente aquello en lo que coinciden una serie de multiplicidades concienenciales que se dirigen a *lo mismo*; se trata, pues, de lo idéntico en la *nóesis* fluyente. Pero ¿puede ser aprehendido el sentido que se manifiesta idéntico en la serie de multiplicidades concienenciales que a él apuntan, como un trozo real de la vivencia? Es claro que no<sup>91</sup>. Él es, en cuanto unidad intencional que se constituye en la sucesiva coincidencia (o identificación), contenido no real (*reell*) en la conciencia que es, por su parte, vida fluyente. Por otra parte, encontramos este sentido

<sup>89</sup> *Ibid.*, Anexo IV (al párrafo 3 del texto 8), p. 160.

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> *Ibid.* párrafo 3, p. 158.

intencional en cada fase de la corriente que lo constituye, pero siempre en diversos modos de dación.

Sin embargo, ¿no corresponde el dato objetivo del sonido y todos sus puntos desplegados en el tiempo fenomenológico, como también sus modos noemáticos de dación, a algo real en la vivencia misma? ¿No tenemos a una con el “sonido” objetivo (el “sonido inmanente”), una “sensación de sonido” en la conciencia fluyente, un momento vivido, que de hecho se presenta fluyendo y luego desaparece? Al *nóema* ciertamente pertenece, como al sentido entendido en tanto *Idea* del contenido idéntico que cumple (o “llena”) los puntos temporales, el ser conforme con la correspondiente exhibición del contenido que a cada instante se presenta cambiante en el flujo, y ello según cada uno de sus “escorzos” (que son por su parte momentos reales de la corriente).

Sin duda, la conciencia actual del punto temporal objetivo contiene el correspondiente dato hilético real, por decirlo así, como contenido nuclear que pertenece realmente a la conciencia del ahora y es substrato de la *nóesis*; dicha conciencia pone el punto temporal con su contenido en el modo de una aprehensión original (inmodificada). Entonces podría decirse que en este momento hilético se “representa” en la conciencia, es decir se “representa” en el momento real de la aprehensión presente, lo formal, el punto temporal y su modo noemático del ahora<sup>92</sup>. Mas no por ello debe tomarse el ahora como si fuera realmente un dato de sensación *junto con* una conciencia “aprehensora” que posteriormente se le añadiera. Lo real (*reell*) de la esfera más íntima es, por el contrario —como afirma Husserl—, algo último, que no es ya constituido, ni unidad concreta para una serie de “multiplicidades” concienciales, sino que es lo que es sólo como “contenido”, como núcleo real de la conciencia protopresentante, sin ello impensable (o, con otras palabras: ninguna conciencia sin momento real hilético es concebible). Pero también se da la inversa, es decir, tales datos, sin que por ello puedan decirse constituidos, dependen de una conciencia aprehensora y sólo en ella son pensables. Los datos protosensibles no existen, pues, por sí mismos, y necesariamente remiten a la última conciencia constituyente de tiempo<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>93</sup> *Ibid.*, texto n° 9, párrafo 4, p. 179. La *hyle* originaria es, así, en su propia temporalización, el núcleo extraño al yo en el presente concreto, que se fusiona con la forma de este último. En ello se destaca el estatuto híbrido de la *hyle* en tanto aquello que, siendo lo “otro” del yo, le pertenece también indisolublemente.

Finalmente, no debemos perder de vista que la conciencia protopresente no conforma por sí misma una vivencia concreta, sino que es tan sólo una fase puntual abstracta que necesariamente depende de una continua sucesión de otras fases protopresentes; por ello no es nada que sea pensable por sí mismo, sino que sólo es lo que es como límite de un *continuum* multidimensional que lleva en sí los *continua* de protenciones y retenciones.

Queda claro, entonces, que no se debe confundir lo que en la corriente de vida existe realmente con la objetividad temporal, que puede ser consciente en diferentes niveles y en distintas direcciones de la reflexión. Pero esto no quita, señala el fenomenólogo que en diversos actos sean reflexivamente mostrables diversos *elementos funcionales* (es decir, puramente abstractos) que no por ello son momentos noéticos de la conciencia misma en cuanto a lo real. Así, distinguimos en la conciencia originaria del pasado o retención “contenidos sensibles” en distintos grados de vivacidad, como también encontramos contenidos sensibles en la fase protopresente.

Pero hay que advertir aquí que si bien la proto-presentación tiene en sí datos nucleares, “reales” justamente en la medida en que contiene estos datos de manera no-modificada, así cada proto-retención tiene en sí datos nucleares, aunque no realmente, en la medida en que contiene estos datos de manera modificada. Es decir, la proto-retención en cuanto modificación concienical, es modificación de otra conciencia con datos nucleares y por tanto incluye, *de manera modificada pero no real (reell)*, los datos nucleares de la otra conciencia como tales. De tal modo la serie de modificaciones concienicales es, para la conciencia y su contenido, una modificación continuamente mediata.

Ahora bien, del trecho del suceso que es intuido momentáneamente decimos con toda naturalidad que todavía es percibido (así como llamamos “percibido” al suceso entero durante su transcurso), mientras tiene lugar la proto-presentación y más allá de lo estrictamente proto-presente. De igual modo, decimos que en la fase momentánea entera (del trecho) encontramos realmente un continuo de datos sensibles que funciona como “representante” en la aprehensión del pasado; esto es, por medio del presente intuimos el pasado, de manera similar a como “vemos” en una imagen a la persona no presente que aquélla representa.

En las retenciones encontramos, según esto, un cierto contenido sensible como núcleo (*Kern*) y lo distinguimos del contenido pasado, pues dicho núcleo de conciencia es ahora, mientras que el pasado del que somos conscientes justamente no es ahora. También hay un

continuo que atraviesa las fases del trecho hasta el punto del proto-presente, un continuo que se encuentra en la conciencia momentánea del suceso entendida como un todo; y ello ocurre de tal modo que nos inclinamos a considerarlo como un continuo de sensación que conlleva incluso una serie de gradaciones de claridad, las cuales nos aparecen como gradaciones del pasado o de los puntos pasados del trecho (del suceso) de que se trata, todos los cuales se exhiben en el presente<sup>94</sup>.

Y como cada retención, por cuanto es conciencia presente (del pasado), desata una nueva retención, tenemos que con cada retención ulterior aumenta constantemente el grado retencional como mediación del dato proto-presente retenido que entretanto se aleja, pero lo importante aquí es que como “fundamento” o base de tales mediaciones funciona siempre un contenido presente, que por su parte es “constituido” momentáneamente por una conciencia del presente<sup>95</sup>. Lo que aquí se está tomando en cuenta es, pues, el brote de una conciencia del pasado constantemente nueva a partir de la emergencia continua de la misma conciencia proto-presente. Con cada fase proto-presente se fusiona, entonces, el presente de sus pasados (conscientes precisamente como pasados), para dar lugar a la unidad de la conciencia misma del suceso de que se trata<sup>96</sup>.

De acuerdo con lo anterior, en la reflexión sobre el proto-proceso, además de los datos proto-impresionales y de las continuas transformaciones que ofrecen sus respectivas “extinciones” graduales, hallaríamos las correspondientes aprehensiones, es decir, la aprehensión del dato originario en cuanto presente puro y auténtico del suceso en transcurso; luego las aprehensiones cuyos “contenidos representantes” son las extinciones graduales gracias a las cuales se manifiestan tales protodatos como pasados cada vez menos recientes; finalmente, la conciencia unitaria que atraviesa el proto-proceso y en la que es consciente, junto con la sucesión de las extinciones graduales del mismo dato originario, el punto (y luego la fase) del suceso u “objetividad inmanente” que se despliega en el tiempo.

Pero, se pregunta Husserl, ¿es verdaderamente adecuada esta descripción del proto-proceso? ¿qué tan aceptable es insistir en la aplicación del esquema “contenido aprehensivo-aprehensión” a la conciencia constituyente de tiempo? En lo que respecta a la conciencia de lo

<sup>94</sup> *Ibid.*, texto n° 11, parágrafo 2, p. 214.

<sup>95</sup> *Ibid.*, parágrafo 3, p. 217. Así, en un sentido sumamente amplio, y desde luego, no a la manera de la percepción “externa”, pudiera considerarse que la proto-presentación es “fundadora” de un modo de conciencia ulterior, de la nueva conciencia retencional como conciencia de lo ya no presente.

<sup>96</sup> *Ibid.*, véase al respecto el primer parágrafo del texto 11.

que justamente “acaba de pasar”, por ejemplo, en realidad no podemos decir nada más que lo que “acaba de pasar” está “todavía” presente de manera intuitiva, que aún no ha desaparecido de la intuición, sólo que ya no es ahora sino recientemente pasado. No ha de concebirse entonces la modificación del “extinguirse” un dato protopresente como si se tratara de una asociación de resonancias (ecos) que prolongan cada vez más débilmente el presente de la sensación. Porque de lo que se trata es precisamente de una modificación que hace posible la conciencia del tiempo y la percepción de los objetos temporales. Sólo a condición de no perder esto de vista, puede concebirse esta modificación (en sus distintos grados) como un “representante” del pasado que se manifiesta en el presente actual, lo mismo que en el caso de una modificación reproductiva (por ejemplo, un recuerdo).

Sin embargo, advierte el fenomenólogo, en el modelo que se basa en la aplicación del esquema “contenido aprehensivo-aprehensión” a la conciencia última constituyente de tiempo no deja de ser problemático el hecho de que cada “extinción” haya a su vez de extinguirse, y lo mismo la extinción de la extinción, lo cual no puede hacerse equivaler sin más ni más a la serie de modificaciones retencionales, donde cada “pasado de” se torna inexorablemente en un pasado ulterior, en el pasado de un pasado... De manera que a cada paso del proceso las extinciones deben experimentar la correspondiente aprehensión retencional además de su respectiva aprehensión como presentes<sup>97</sup>.

Además, y dado que el proto-proceso es por definición consciente de sí, se suscita la dificultad de que también las supuestas presentaciones y sus respectivas modificaciones tendrían que ser datos de la proto-conciencia y constituir una secuencia temporal que, para darse, tendría que sujetarse a una nueva serie de proto-presentaciones y sus respectivas extinciones y modificaciones retencionales. Y así *in infinitum*<sup>98</sup>.

Ahora bien, el proto-proceso transcurre como una legalidad originaria de todo lo que puede darse en la conciencia trascendental, como un proceso en el que se constituyen primero el tiempo inmanente (o fenomenológico) objetivo, y después todas las eventuales unidades intencionales ulteriores. Este proceso transcurre, ya sea que se atienda o no a los acontecimientos fenomenológicos, ya sea que una reflexión más honda se dirija hacia el proceso mismo y su constitución o que no tenga lugar dicha reflexión. Pero ¿qué sucede con

<sup>97</sup> *Ibid.*, texto n°11, parágrafo 4, p. 219-20.

<sup>98</sup> Véase al respecto, en *Ibid.*, el texto n° 12, parágrafo 3, p. 254-55.

los datos hiléticos? ¿deben necesariamente estar acompañados de aprehensiones, sepámoslo o no? ¿Debemos admitir igual e inevitablemente que cada extinción, según su nivel, ha de ir acompañada de una aprehensión modificadora, gracias a la cual es consciente como matización del tiempo de este nivel, como extinción de cierto dato originario? Y si esto es así, ¿qué sucede entonces con los proto-datos (aunados a sus respectivas modificaciones concienenciales) que constituyen el acontecimiento antes de cualquier reflexión, antes de que los aprehendamos precisamente como datos temporales?

Si, en cambio, afirmamos que la captación del proto-proceso y de sus fases, no tiene delante de sí vivencias propiamente intencionales, tendríamos que aceptar por lo menos que cuando nos dirigimos reflexivamente a las vivencias del protoproceso tiene lugar una modificación atencional de ellas, de los datos proto-presentes y las retenciones tomadas entonces como datos. Pero no se trata sólo de esto, ya que de tomar este segundo camino interpretativo tendríamos que afrontar dificultades como la siguiente: ¿cómo podemos saber de un proto-proceso que no es de suyo intencional? Y ¿cómo, en dicho proto-proceso, sabríamos de las proto-fases que lo integran?

De la consideración de tales preguntas y ante las dificultades que efectivamente implica la aplicación del esquema “contenido aprehensivo aprehensión” a la conciencia del tiempo (sobre todo el riesgo de caer en un regreso al infinito), partirá Husserl para desarrollar un modelo de interpretación alternativo, o, mejor dicho, dos de ellos. El primero se desarrolla particularmente en los textos 9 y, sobre todo, el 12 de los *Manuscritos de Bernau* y encierra un particular interés porque apunta ya, si bien un tanto oscuramente, a cuestiones que, dejadas por estos años (1917-18) abiertas, el filósofo habría de retomar en los llamados “Manuscritos C” de los años treinta sobre la conciencia del tiempo, en especial la comprensión del proceso de temporalización de cara a los dos grandes ámbitos en los que se desarrolla la vida de conciencia, el activo o egoico y el puramente pasivo, de índole hilética y pre-egoica. En ello aparece como un interesante hilo conductor la pregunta sobre si la reflexión que emprende el yo activamente sobre su vida de conciencia juega, finalmente, algún papel en el proceso de temporalización originaria, despertando en ella un sentido propiamente constitutivo, que por sí mismo no necesariamente tiene. O si, por el contrario, no juega semejante papel y ya el protoproceso es de por sí y antes de toda reflexión que sobre él pueda dirigirse, constituyente

de temporalidad ¿Es, pues, mi vida pre-reflexiva un mero transcurrir que (todavía) no puede considerarse como temporal?

En cuanto al segundo modelo alternativo de interpretación, éste puede comprenderse en una cierta cercanía con la vieja tesis brentaniana sobre el “objeto primero” y el “objeto segundo” de la conciencia. El énfasis en estos análisis no recae, pues, ya en la constitución de las propias vivencias y contenidos de conciencia considerados como objetos temporales inmanentes, sino sobre todo en la unidad del proceso de conciencia que se dirige a un objeto temporal (por ejemplo, un sonido inmanente) y en ello se capta originariamente a sí mismo de una manera que podría caracterizarse como concomitante o implícita. Para que este proceso unitario se torne propiamente en un objeto, se requiere de la reflexión y, ya desde ella, se abrirá la posibilidad de distinguir entre los dos niveles de análisis que corresponden, respectivamente, al vivenciar (*Erleben*) un suceso inmanente (es decir, una vivencia o contenido de conciencia) como una unidad duradera en el tiempo inmanente, y por otra parte, a la propia conciencia que tenemos de tal vivenciar.

***IV.2. 2. Primera vía alternativa para la comprensión del proto-proceso y su relación con los sucesos temporales inmanentes: el proto-proceso en su estructura original no entraña ninguna aprehensión.***

Indudablemente, en la corriente constitutiva podemos hallar diversas unidades, ya sean datos sensibles que duran en el tiempo inmanente, la percepción misma de un objeto inmanente considerada como una totalidad concreta, o bien la entera corriente constitutiva, lo cual implica, para cada uno de estos casos, poner en marcha distintas estructuras atencionales del vivenciar (*Erleben*). Esto significa que precisamente en el poner atención y volverse-hacia una u otra objetividad, el sujeto presta una determinada “animación”, actualiza el sistema constitutivo que a dicha objetividad corresponde y efectúa una percepción de este objeto, que ya existía y estaba “a la mano” antes de la aprehensión, pero que precisamente no era realmente captado, y por ello no era verdaderamente un objeto para el sujeto ni miembro de su entorno actual. Puede hablarse entonces de la constitución de un objeto temporal propiamente dicho cuando se presupone en ello una actuación del yo, ya que es por medio de la ejecución de un acto egoico de reflexión sobre el proto-proceso, como “despierta” en la proto-corriente hilética un significado propiamente constitutivo.

El proto-proceso antes de la reflexión, o mejor dicho antes de cualquier captación atenta, es, según esto, un mero proceso del proto-originarse y extinguirse, sin que haya en él aprehensión o representación alguna<sup>99</sup>. En cambio, una vez que ha sido formada una conciencia constituyente de tiempo, es posible que tenga lugar una apercepción del trasfondo que capte justamente en cuanto objetos temporales los procesos del trasfondo. Así, en la llamada “sensibilidad secundaria”, puede ser dado un objeto temporal y ejercer (en calidad de estímulo) alguna fuerza sobre el yo.

Si se admite entonces como posibilidad que el yo tenga esferas en las cuales transcurren proto-procesos que no son todavía procesos constituyentes del tiempo, aunque puedan llegar a serlo, lo que tendríamos sería un proto-proceso que no es de entrada y necesariamente conciencia de acontecimientos temporales, y por ello mismo no se encuentra siempre provisto de las aprehensiones correspondientes.

Entonces, ¿qué sucede si en la anterior hipótesis se presenta un proto-dato y estimula al yo para su captación, o bien si se presenta un proceso de proto-datos nuevos que surgen continuamente pero sin que su sucesión se traduzca todavía en una extensión temporal? Al ceder a la fuerza de algún dato sensible que lo estimula, el yo se vuelve hacia él y lo capta. Pero como se trata de un surgimiento continuamente nuevo, el yo se encuentra vuelto hacia esto nuevo que surge incesantemente, mientras cada presente cambia continuamente y cada fase proto-impresional se extingue. Ahora bien, la captación de lo nuevo es ella misma un acto espontáneo que, a su vez, se halla sujeto inevitablemente a la modificación continua del extinguirse. Así, lo que tenemos en esta extinción continua es la modificación constante de una “función”, de un acto intencional.

Pero el yo que vive en el captar, no sólo vive en una continua captación de lo nuevo, sino que en cierto modo también vive en lo anteriormente captado. Con la presentación original y la extinción constante de los datos sensibles, se modifica también la conciencia que los capta, de manera que lo dado en el proto-presente sigue siendo consciente como ello mismo, pero ahora en la modificación del pasado. De tal modo lo mismo permanece consciente en una conciencia que se despliega temporalmente, y por eso las “extinciones” tienen el carácter de “representantes” en los distintos modos (o grados) de una aprehensión

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, texto n° 12, párrafo 2, p. 245.

modificada<sup>100</sup>. Pero aquí es importante advertir que las extinciones como tales no son captadas, sino que más bien mediante ellas se capta el proto-dato pasado; la modificación de la conciencia proto-presente como extinción de lo mismo que se ha proto-presentado, gana de tal modo el carácter de la conciencia del pasado<sup>101</sup>.

Ciertamente, los momentos del acto que se protopresentan en la corriente “exhiben” ante la mirada atenta del sujeto, el respectivo punto del acto inmanente como punto de una duración inmanente. Pero estos momentos del acto no son de suyo sino meros datos de sensación de la “conciencia interna”, pues la función constituyente del tiempo aparece sólo gracias a la espontaneidad del volverse-hacia como “captación” de algo en tanto originariamente presente y luego pasado, después pasado de un pasado, etc. Sin esto no tendríamos ningún acontecimiento temporal realmente constituido, ningún tiempo fenomenológico propiamente dicho. Por lo tanto, toda objetividad, como también el tiempo mismo, ha de considerarse como resultado de funciones constitutivas, esto es, de espontaneidades<sup>102</sup>. Y una vez que han sido constituidos los objetos temporales, operarían para ellos las leyes propias de la “sensibilidad secundaria”.

La proto-vida del yo, su corriente vital primigenia, no sería entonces de suyo una corriente de apercepciones, de percepciones y de vivencias que han de tener siempre el carácter de una conciencia-de. Sin duda, la percepción del trasfondo es una modificación atencional de la percepción primaria, primigenia. Pero la corriente vital del yo no es un objeto del trasfondo; ella ciertamente *es*, pero sólo es consciente como tal mediante una objetivación que el yo lleva a cabo en actos “aprehensores” y por eso mismo aperceptivos. Esta apercepción, la apercepción primigenia del tiempo, sería la más primigenia de todas las apercepciones, ya que todas las demás (así como, en general todo saber que podamos alcanzar sobre un suceso primigenio), la presuponen. De manera que, en la percepción, el suceso aparece en la corriente como su objeto constituido actualmente, mas este percibir es también un proceso de la vida del yo, y por ello es a su vez perceptible, y así *in infinitum*. Pero esto,

<sup>100</sup> Esto implica que cada una de las modificaciones retencional y protencional, así como su continua unidad, no deben entenderse como aprehensiones, sino, en todo caso, como modificaciones de una aprehensión, ya que en sentido estricto aprehensión es una conciencia que da originariamente, es decir, una conciencia perceptiva. Ahora bien, cada modificación se caracteriza porque guarda en ella misma la relación a otra conciencia, de la que es precisamente modificación; en ella se halla implicada una conciencia que no está realmente constituida en ella misma aunque ciertamente es aprehensible por una reflexión apropiadamente dirigida. Véase al respecto *Ibid.*, texto n° 9, párrafo 3, p. 172, 175 y 176.

<sup>101</sup> *Ibid.*, texto n° 12, párrafo 2, p. 247-48.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 248.

advierde Husserl, en tanto mera potencialidad del establecimiento de percepciones, no lleva a dificultades ulteriores<sup>103</sup>.

Con todo, en este modelo interpretativo sigue vigente que todo dato de la vida primigenia, ya sea un proto-dato o una “extinción”, es captable por el yo, es decir, captable como dado “en persona”, de manera primigenia y, después, a medida que lo dado de manera primigenia se extingue (y con él la conciencia que lo capta perceptivamente), entra en juego la conciencia retencional que capta de manera primigenia las extinciones de lo dado como “representantes” del mismo objeto. Todo ello en el supuesto de que no tenga lugar ninguna distracción de la captación.

Tenemos entonces que lo realmente existente son, en parte, los proto-procesos de las sensaciones y sus respectivas extinciones, después los proto-procesos que corresponden a las funciones espontáneas del yo, las cuales, tan pronto como se presentan, se ven sometidas a la ley del proto-proceso. De ahí que siempre tengamos posibilidades de cumplimiento para llevar a cabo distintas objetivaciones temporales: la de una serie de datos sensibles que se proto-presentan para luego extinguirse y tornarse en pasados, la objetivación que corresponde a la percepción misma de esta sucesión de datos como una unidad duradera en el tiempo inmanente, aquella otra que correspondería a la propia percepción de esta percepción... Pero esto sucede de un modo tal que si yo me vuelvo hacia el proto-proceso desatado por mi propia percepción de un objeto inmanente, este volverse no es un mero “rayo” de la atención que se dirige hacia lo que está ya ahí, sino que es un sistema de funciones que ahora brotan (o “despiertan”) originariamente y constituyen originariamente el acontecimiento temporal<sup>104</sup>.

Sin embargo, sigue en pie el siguiente problema: ¿cómo puedo saber que el proceso de la proto-vida se efectúa sin aprehensiones que lo acompañen? Pues tan pronto me dirijo hacia un nuevo contenido no-modificado temporalmente, tengo ya acontecimientos temporales primarios, y con ello tengo dado intencionalmente el contenido temporal por medio de las aprehensiones perceptivas correspondientes. Pero, entonces ¿cómo puedo saber que no todos

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 251. Esto significa que en la secuencia de reflexiones posibles sobre los propios procesos concienenciales y la conciencia que tenemos de ellos, etc., no son necesarias muchas aprehensiones infinitamente nuevas, sino que las aprehensiones nuevas se encuentran ya implicadas en las anteriores (véase también *Ibid.*, parágrafo 3, p. 257).

<sup>104</sup> Compárese esto con lo afirmado en el parágrafo 57, p. 295, de *Ideas II* en el sentido de que mediante la reflexión sé de mi vida de yo irreflejada; las reflexiones sobre mis propias vivencias me traen estructuras de tal vida al foco visual del advertir (pero no dice aquí que las crean; se entiendo, entonces, que tan sólo las iluminan).

los acontecimientos vitales ya están aprehendidos como temporales, que no son en efecto temporales desde el principio?

Y ¿qué significa, a fin de cuentas, la existencia de una vivencia antes de su constitución propiamente dicha como un suceso temporal (o bien como un objeto temporal inmanente)? De acuerdo con el modelo interpretativo expuesto, responde Husserl, nada más que la posibilidad ideal, para el yo, de ejercer funciones espontáneas, con base en el proto-proceso que antecede a la objetivación (o a la rememoración). Pero ¿cómo puede seguirse sosteniendo en todo esto la auto-conciencia inherente a tal proto-proceso? Y, dado que el yo no puede dirigirse a nada sin una conciencia-de, ¿cómo se “despierta” un sistema propiamente constitutivo, una conciencia intencional, de un proto-proceso del que no puede ya decirse que se auto-constituye —y que lo hace justamente en cuanto temporal—?

#### IV.2.3. Segunda alternativa para la comprensión del proto-proceso. La vía “brentaniana”.

Tras descartar la hipótesis de una conciencia “inconsciente” cuyo transcurso original habría de desplegarse sin intervención de aprehensión alguna (con lo cual se agudiza el problema arriba mencionado de saber cómo algo que no es conciencia se transforma en una conciencia-de)<sup>105</sup>, Husserl bosqueja una tercera vía para interpretar, acaso de manera más adecuada, tanto la relación que guarda la última conciencia constituyente de tiempo con los

<sup>105</sup> Husserl examina esta hipótesis de una “conciencia inconsciente” en los párrafos 5 y 6 del texto n° 10, así como en el anexo V de los *Manuscritos de Bernau* (según la numeración del vol. 33 de *Husserliana*). Según esta hipótesis, la vida del yo no es un proceso continuo de constitución del tiempo fenomenológico y de objetividades inmanentes en el tiempo; a nivel de esta vida primigenia no puede hablarse de una corriente temporal de las vivencias, y aunque esta proto-vida es aprehensible como corriente temporal, solamente recibe este carácter por medio de una reflexión ulterior que a ella se dirige. Pero ¿cómo es que tal proto-proceso, que por definición no es consciente (ni es de suyo intencional), puede revestirse “después” con “aprehensiones” a fin de constituir las vivencias y contenidos de conciencia como unidades que ante la mirada reflexiva se dan temporalmente? Y ¿cómo puede hablarse siquiera de contenidos que pueden aprehenderse y de contenidos sin aprehensión si los contenidos aquí supuestos no están ya en sí mismos constituidos temporalmente, y por ende, no lo están como objetos (o, mejor dicho, proto-objetos) individuales? Más aún ¿en base a qué puede ser percibido este proto-proceso, cómo puede alcanzarlo la atención, si carece de la forma de un proceso constituyente de tiempo? Una serie de meros momentos de vida inconsciente que ocurren “uno tras otro” no pueden proporcionar base alguna para una ulterior apercepción. Además de que las mismas aprehensiones tendrían que ser necesariamente, de un modo u otro, datos del vivir primigenio que, como los proto-datos hiléticos mismos, transcurren, sin que sea comprensible por qué lo hacen.

Por otra parte, aquí cabría recordar que siempre cabe la posibilidad de que el suceso ocurra en el tiempo fenomenológico y como tal sea consciente, pero no por ello tenga que ser necesariamente notado (captado). Así también queda en pie que antes de la reflexión el proto-proceso ya estaba constituido como proceso, puesto que la reflexión lo halla justamente como tal. Deberá reconocerse, entonces, que el proto-proceso y la apercepción dirigida hacia él son, más bien, una y la misma vida, sólo que descubierta desde dos distintas direcciones de la mirada.

sucesos temporales inmanentes (las vivencias y contenidos de conciencia), como también para resolver la cuestión sobre la auto-conciencia de la proto-corriente salvando el riesgo de caer en un regreso al infinito.

En la conciencia del tiempo pueden distinguirse, al menos en una primera aproximación:

1. La duración del sonido objetivo (por ejemplo, el sonido de una campana) que, precisamente mientras dura, cumple un trayecto del tiempo objetivo.

2. La sensación del sonido, que no está en el ámbito de lo espacio-temporal, de lo objetivo trascendente o del tiempo de la naturaleza. El sonido como “vivencia pura”, es, en cambio, un suceso en el tiempo fenomenológico (tendríamos con ello lo que Husserl llama el “primer nivel trascendental”).

De aquí se sigue la distinción entre los modos de dación del sonido, y los modos de dación de la vivencia que tenemos de dicho sonido. Ahora bien, por cuanto hablamos de estos últimos modos de dación, nos remitimos a una esfera subjetiva-trascendental más profunda, a un nuevo grado trascendental o a un nuevo flujo “en” el que se constituyen o nos son dadas las vivencias (del primer nivel) precisamente en cuanto temporales. Puede decirse, entonces, que el tiempo fenomenológico es la forma que comprende todas las vivencias individuales, las cuales son dadas al sujeto fenomenológico a través de una vida fluyente más profunda en la que aquellas vivencias temporales “aparecen” en modos de dación asimismo fluyentes<sup>106</sup>.

Al percibir estas vivencias o sucesos fenomenológicos tenemos, pues, una sucesión continua de modos de dación temporal para cada fase del suceso de que se trate; y ello ocurre de un modo tal que la conciencia ‘observa’ un continuo originarse y pasar de sus propias vivencias. ¿Se sigue de aquí que las vivencias constituyentes mismas (es decir, los modos de dación de los sucesos fenomenológicos) están a su vez *en* el tiempo fenomenológico? ¿No necesitarían, por lo tanto, de ulteriores vivencias constituyentes, y así *in infinitum*?

En la reflexión trascendental de primer grado tenemos, pues, el suceso primario. Pero con ello no sólo se constituye el suceso temporal concreto en su continuo extenderse en un determinado trayecto temporal, sino que también es dada la serie de las vivencias constituyentes de segundo grado que constituyen al propio tiempo trascendental. Por lo tanto, así como la sucesión de puntos del suceso  $E_0 E_1 E_2 \dots$  llega a ser percibida en cuanto trayecto

<sup>106</sup> *Ibid.*, texto n° 10, párrafo 2, p. 185.

temporal de este suceso, así exactamente llega a ser percibida (es decir, dada ella misma en persona) la sucesión de la misma conciencia constituyente como trayecto temporal. Lo anterior significa que en el único proceso trascendental último, con su originario nacer (proto-originarse) y pasar, llegan a ser conscientes el suceso E (el suceso primario) y el suceso de la constitución de E (el suceso secundario, el proto-proceso), aunque lo son en diversas direcciones de la reflexión<sup>107</sup>.

De manera que en la reflexión sobre la corriente originaria (o proto-proceso) encontramos, no una serie nueva de configuraciones en calidad de modos de dación del suceso frente al suceso mismo (considerado como una unidad), sino que más bien hallamos las mismas configuraciones que antes, sólo que vistas de otra manera, funcionando dentro de otra actitud. El peligro de caer en un regreso al infinito queda de tal forma salvado.

Ahora bien, las vivencias pueden transcurrir sin los modos atencionales en los cuales, por el contrario, las encontramos; ellas transcurren como una corriente *y son ya constituyentes de tiempo*. De ahí que en esta vía de solución (al riesgo de caer en un regreso al infinito), subraye Husserl la necesidad de distinguir entre el flujo de las vivencias constituyentes, ya sea que se le ponga atención y se le aprehenda o no, y por otro lado este mismo vivenciar, pero considerado ahora en tanto se ofrece como un sistema complicado de formas a través del entrelazamiento o interdependencia con la modificación que proviene de la reflexión atenta, captadora del suceso (su modificación atencional). En este punto hay que notar que toda forma de modificación concienical apunta, así sea de una manera oblicua, a la conciencia inmodificada (y en este sentido originaria) que precisamente modifica. Mas no por esto puede pretenderse que una vez operada la reflexión, es posible hacer como si ella nunca se hubiera dado, para quedarnos en el nivel de una especie de repetición de la vivencia originariamente vivida (es decir, de manera pre-reflexiva).

Por otra parte, hay que tomar en cuenta que se da también una gradación en el captar, donde el primer y más firme asir es para lo nuevo (que por lo general llama la atención con más fuerza), y que el “tener en el puño” (retener) los momentos de la conciencia modificada que constantemente se debilitan va de la mano con una gradual pérdida de la atención. El

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, texto n° 13, parágrafo 2, p. 261. Véase también el Anexo V, p. 206.

punto del suceso E que se ha proto-presentado pasa pronto y, por decirlo así, se capta cada vez menos al irse hundiendo en la oscuridad y en el vacío<sup>108</sup>.

Tenemos, entonces,

1° que podemos apreciar la dación del propio flujo concienical, a través de los modos de dación de un sonido e idealmente hacer una distinción entre el sonido y la conciencia que tenemos del mismo.

2° Nos preguntamos, entonces, si el flujo de los modos de dación del sonido es fenomenológicamente distinto del flujo de los modos de dación de la conciencia de tal sonido. La respuesta a esto es: no, ya que el proceso en ambos casos es el mismo. Sin embargo, aparece aquí un problema: la unidad del sonido no es pensable sin un flujo de modos de dación que son ellos mismos describibles. Y entonces ¿no debe constituirse el flujo mismo a su vez como una unidad y ello por medio de nuevos modos de dación?. En todo ello, señala Husserl, no cabe sino afirmar que se dan “uno en otro” el proceso del vivenciar un suceso inmanente y la conciencia de este mismo vivenciar (es decir, del proto-proceso), en una especie de referencia a sí, que avanza a una con la conciencia del objeto o unidad duradera inmanente de que se trate<sup>109</sup>.

3° Ha de afirmarse, por consiguiente, que el suceso objetivo y el constituyente se constituyen en una y la misma constitución. Por ello, si se insiste en hablar de una cierta “simultaneidad” de ambos, tendría que aclararse que, en todo caso, ésta tendría que tener un sentido del todo diferente al de la simultaneidad de dos procesos objetivos que se dieran al mismo tiempo, ya que *el tiempo fenomenológico es propiamente uno; aunque también es cierto que permite dos orientaciones de la mirada*. De ahí que ante la reflexión pueda presentarse como una duplicidad por cuanto se constituye una sucesión objetiva del suceso (o una unidad duradera en el tiempo inmanente) y luego el proceso de dicha constitución

---

<sup>108</sup> Véase al respecto *Ibid.*, parágrafo 3, p. 262. Si nos fijamos ahora en la siempre posible percepción trascendental de segundo grado o nivel, aquella que capta al flujo constituyente mismo (es decir, a (la protoconciencia) como suceso, entonces cambia la estructura atencional. Husserl deja planteada aquí la pregunta sobre qué tipo de reflexión es esta, puesto que ya el suceso fenomenológico E es dado en una reflexión y gracias a una reducción trascendental. ¿Acaso se trata de una reflexión de más alto grado? y, de ser este el caso, ¿cómo se efectuaría la más alta reflexión trascendental? (*Ibid.*, p. 264).

<sup>109</sup> Esta solución de corte “brentiano” a la cuestión de la auto-conciencia del proto-proceso, la plantea Husserl sobre todo en los textos 10 (por ejemplo en el parágrafo 2), y en el texto n° 13 de *Ibid.* Sin embargo, el esclarecimiento del “uno en otro” arriba mencionado no se desarrolla completamente en los *Manuscritos de Bernau*, que apenas lo dejan apuntado.

necesariamente debe aparecer (en la reflexión que a él se dirige) otra vez como sucesión, y como una sucesión temporal<sup>110</sup>.

Puede decirse, así, que la vida trascendental originaria es una corriente de proto-conciencia, un incesante originarse y pasar, donde dicho pasar es un incesante modificarse de lo proto-originado. De modo que todas las impresiones, tanto las proto-impresiones cada vez nuevas como el proto-originarse de impresiones secundarias (caracterizadas en sí mismas como las modificaciones inmediatas de aquellas proto-impresiones), “crecen” juntas, es decir, se fusionan en una unidad, en un proto-*continuum* de la impresionalidad o del respectivo presente de vida (*Lebensgegenwart*)<sup>111</sup>. A todo lo cual ha de añadirse que la vida misma es, en el flujo, conciencia viviente de tal flujo.

Por otra parte, la propiedad esencial de dicha vida primigenia descansa en que en ella se constituye una multiplicidad de vivencias en el tiempo fenomenológico, ya sea como la constante multiplicidad del uno-tras-otro sucesivo, o bien como multiplicidad de sucesos temporales fenomenológicos que se dan en tanto coexistentes. En estas multiplicidades puede constituirse, además, la unidad de una objetividad u objeto trascendente, como por ejemplo la unidad de la cosa espacial, etc.<sup>112</sup>.

Ahora bien, a lo largo del examen de los diversos modelos interpretativos expuestos, todos los cuales quedan abiertos, se patentiza que, en todo caso, el tiempo fenomenológico es concebido por Husserl como la forma de la vida de conciencia última, puesto que cada vivencia constituida fenomenológicamente es dada en la percepción temporal en tanto secuencia objetiva de fases de un suceso (se trata aquí de la conciencia considerada en cuanto temporalizada), pero tales fases no son, a fin de cuentas, sino los momentos vitales últimos (considerando ahora a la conciencia como temporalizante). La conciencia es, de tal modo, a una, temporalizada y temporalizante: temporalizante porque, en tanto sujeto último, ha de ser comprendida como *fuera* del tiempo, y a la vez temporalizada en tanto es individuada (lo cual, como hemos visto, se debe a su esencial forma temporal).

<sup>110</sup> *Ibid.*, texto n° 13, parágrafo 4, p. 267.

<sup>111</sup> *Ibid.* De ahí la afirmación levinasiana: “*El flujo no es sino sino la modificación de la protoimpresión que deja de coincidir con ella misma*” (*En déxouvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, “Intentionalité et sensation”, n° 4, “Temps et intentionalité”, Librairie philosophique, Vrin, Paris, 1967, p. 155).

<sup>112</sup> *Manuscritos de Bernau*, texto n° 13, parágrafo 4, p. 268.



**Segunda sección. La segunda etapa en el desarrollo de la fenomenología del tiempo (1911-1925).**

**Capítulo V. El engranaje de la pasividad: la formación básica de horizontes. La constitución originaria del tiempo y los principios de una fenomenología de la asociación.**

La vida intencional no es solamente una sucesión de intenciones de actos de la forma del *cogito*, sino que ella implica igualmente intenciones pasivas que organizan la unidad de la trama y despliegue de la vida de acuerdo con un sistema de motivaciones asociativas. No cabe duda de que el esclarecimiento de tal sistema, así como el de la operación de dichas motivaciones en el flujo, resulta fundamental para comprender la temporalización de la corriente concienal, entendida ahora como un todo unitario. Pero no sólo eso, sino que desde el análisis de este proceso de temporalización, puede también arrojarse alguna luz sobre el advenimiento mismo de la subjetividad<sup>1</sup>.

Tenemos entonces que el orden de la fundación genética (que rastrea la “historia” de las formas concienales ulteriores en otras anteriores), ha de entenderse básicamente como un orden temporal de motivación (a diferencia del orden de fundación estática, que es del orden de la validez). A lo anterior se añade que el concepto de la pasividad o de la “síntesis pasiva” se encuadra en el contexto más amplio de la “pre-dación” (*Vorgegebenheit*), con lo cual nos vemos remitidos al ámbito de la experiencia, y en él, a la vida en su base sensible. Puesto que,

*“En todo caso [...] toda construcción de la actividad necesariamente presupone como grado inferior una pasividad pre-donante; siguiendo aquella actividad, pues, encontramos la constitución por la génesis pasiva. Lo que en la vida se nos presenta como ya concluido, por así decirlo, como mera cosa existente [...], es dado con la originariedad del ello mismo, en la síntesis de la experiencia pasiva. En cuanto tal está pre-dado a las actividades ‘espirituales’ que comienzan con la aprehensión activa”<sup>2</sup>.*

En efecto, lo propio del ámbito de la sensibilidad es que se refiere a lo que, de un modo u otro, es pre-dado al yo, que sin tales predaciones no podría ni ser afectado ni, por

<sup>1</sup> *“Tan sólo gracias a la fenomenología de la génesis el ego se hace comprensible como un nexa infinito de efectuaciones sintéticamente congruentes ligado en la unidad de una génesis universal: Pero todo esto tiene lugar en grados que necesariamente deben adaptarse por completo a la forma universal y persistente de la temporalidad, porque esta misma se edifica en una constante génesis pasiva y completamente universal” (Meditaciones Cartesianas, parágrafo 39, p. 108).*

<sup>2</sup> *Ibid.*, parágrafo 38, p. 104.

consiguiente, reaccionar y efectuar la actividad que le es propia. Tenemos así que, en el estrato más elemental de la constitución de la cosa, se presentan los datos sensibles como proto-objetos primitivos últimos que no están ya constituidos por ninguna actividad del yo, *ni nacen a partir de base inmanente alguna*<sup>3</sup>. De ellos puede decirse que son “subjetivos” pero sólo en cuanto *tenencias que se imponen al yo*; se trata de los primeros “haber subjetivos” del yo, lo pre-dado de la esfera trascendente (o, mejor dicho, de lo que es extraño al yo) en su nivel más básico<sup>4</sup>. Pero, como ya hemos visto, todo lo que se constituye primigeniamente en actos espontáneos del yo, precisamente en cuanto ha sido originariamente constituido (y por ello mismo retenido), se vuelve “haber” del yo y pre-dación para nuevos actos del yo con lo cual tenemos lo pre-dado de la esfera inmanente y en ello también la operación de la conciencia pasiva.

De tal modo, en el ámbito de la sensibilidad, ya sea “primaria” o “secundaria”, se localiza *el engranaje en la esfera de la pasividad*, y en ello, a la base, las leyes de asociación y también de reproducción (las que regulan la formación de recuerdos, fantasías similares a lo que ya se ha vivido y apercepciones en general), aunque dichas leyes se aplican, más allá de la esfera propiamente pasiva, a todas las vivencias e incluso alcanzan a los actos propiamente dichos. De ahí que Husserl considere a la sensibilidad como *un estrato de “razón latente”*, que da cabida a la operación de determinadas reglas de concordancia y discordancia que son ya de índole intelectual<sup>5</sup>.

Por otra parte, es importante subrayar que la noción de *asociación* arriba mencionada permite a Husserl explicar tanto la integración de la multiplicidad de datos hiléticos que se ordenan en los diversos campos sensibles (suponiendo siempre ya efectuada, como capa inferior e indispensable para toda percepción externa, la constitución temporal de la serie continua de proto-datos sensibles que se van presentando en la actualidad) como, por otra parte, los enlaces entre el pasado y el presente que rebasan los estrechos límites del campo perceptivo propiamente dicho. Todo lo cual supone, desde luego, la plataforma proporcionada por la síntesis primordial que ofrece la temporalización de la propia vida de conciencia.

<sup>3</sup> *Ideas* II, pp. 261-2. Véase también el Anexo XII, parágrafo 2, p. 387.

<sup>4</sup> En este sentido, afirma Husserl, “*Locke ha visto algo correcto: la sensación es lo primero, en tanto que un yo ejerce una función solamente puede ser con un haber, y en tanto que el haber tiene primero que afectar para que el yo reaccione*” (*Ideas* II, Anexo XII, parágrafo 2, p. 390).

<sup>5</sup> *Ibid.*, parágrafo 61, p. 324.

### V.1. Principios fundamentales de la fenomenología de la asociación.

Por asociación entiende Husserl una ley esencial de la génesis inmanente de la conciencia que, precisamente por su carácter esencial, no debe tomarse como si fuera de orden meramente psicológico-empírico. El tema reviste una particular importancia porque, sin la serie de conexiones fenomenológicas comprendidas bajo este término de asociación, “*no podría haber una subjetividad, como ya Kant lo reconoció*”<sup>6</sup> y no podría haberla porque “*en el sentido más amplio la asociación no es nada más que la síntesis entendida en el sentido más general, la unidad de conjunto de la conciencia de un yo (como unidad de conjunto de la conciencia originaria)*”<sup>7</sup>, es decir, la síntesis multiforme que da por fruto la unificación universal (y continuamente reemprendida) de la vida de un yo, de su pasado, su presente y su futuro. Aunque aquí hay que advertir que tanto la asociación como la afección conciernen, en sentido más estricto, a las objetividades *ya constituidas* (al menos en el sentido de unidades temporales inmanentes, con lo cual se da por supuesta la labor de la conciencia originaria constituyente de tiempo).

Ciertamente, ya el análisis fenomenológico de la conciencia que constituye la objetividad temporal había puesto de manifiesto una forma legal y necesaria (la más fundamental, la más originaria) de la génesis que gobierna la vida subjetiva. De manera que en relación con ella la fenomenología de la asociación se presenta, por así decirlo, como una prolongación de índole superior. Pues si bien es verdad que no hay experiencia constitutiva que no sea en sí misma una continuidad y por ello mismo no admita la distinción de fases y “partes” que son ellas mismas ya conciencia y cuya continua coincidencia constituye intencionalmente la unidad de un objeto que dura, también lo es que gracias a la asociación la operación constitutiva se extiende a todos los grados de *apercepción*, con lo cual permite la comprensión de las ligas de conciencia con conciencia que van más allá del transcurso unitario de la experiencia que fluye de fase a fase. Se ha de distinguir, entonces, entre la simple conciencia de la unidad sintética que es propia de toda percepción concreta, simple y continua,

<sup>6</sup> *De la synthèse passive*, Troisième section: “L’association”, par. 26, p. 192 [en la edición original alemana, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuscripten 1918-1926*, Hua. XI, p. 118-119].

<sup>7</sup> *Ibid.*, Appendice XVIII: “Association et synthèse”, p. 394 [Hua. XI, p. 408]. En estas mismas lecciones Husserl llega a equiparar la doctrina kantiana sobre la síntesis de la imaginación productiva expresada (aún cuando obscuramente) en la deducción trascendental de la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*, con su propia noción de constitución o síntesis pasiva (véase al respecto, *Ibid.*, *Textes complémentaires*. Primera versión de los textos (1920-21), parágrafo 20, p. 315-316 —Hua. XI, p. 275-276—).

extendida temporalmente, y las síntesis propiamente dichas, gracias a las cuales determinadas percepciones o recuerdos concretos que se constituyeron originariamente por separado, entran en conexión o incluso llegan a coincidir (de acuerdo con su respectivo sentido) con otras vivencias intencionales, como distintas experiencias de *lo mismo*.

El primer grupo de fenómenos puros (ya reducidos) y de conexiones al que nos remite la doctrina husserliana de la asociación, se relaciona con los hechos de la re-actualización efectiva o posible, es decir, de los recuerdos (implícitos o expresos), dado que “*la doctrina de la génesis de las reproducciones y de sus formaciones, es la doctrina de la asociación en el sentido primero y propio del término*”<sup>8</sup>. En ella habrá de fundarse una nueva etapa de la asociación, a saber, aquella que se ocupa de la génesis de las anticipaciones y los horizontes de anticipaciones efectivas y posibles.

Entre el fondo noemático del presente y aquel que es propio del recuerdo puede darse, en efecto, un nexo fenomenológico específico que puede expresarse de la siguiente manera: *lo que es presente recuerda a lo pasado*. E igualmente, cuando un recuerdo cualquiera transcurre, un segundo recuerdo puede surgir y formar con él una conexión que se caracteriza, desde el punto de vista noemático, por el hecho de que el primer proceso recuerda al segundo. Pero todo acto de recordar ha de efectuarse como tal en un presente. De ahí que una conciencia perceptiva (que es de suyo originariamente constituyente), pueda caracterizarse también, más allá de ella misma, como una conciencia capaz de “despertar” una determinada conciencia reproductiva, la cual puede, a su vez, de la misma manera, conducirnos a (y en cierto modo restablecer) otro trecho del pasado de conciencia que no es el que directamente constituye su objeto<sup>9</sup>. Por donde se ve que, en realidad, no puede haber un acto de conciencia aislado.

Así, cuando “*algo que percibo me recuerda algo*”, lo reproducido no es simple y solamente reproducido, sino que entre los dos objetos, lo que evoca y lo evocado, existe una cierta relación que va más allá de una pura relación de semejanza. Esto que es presente me “recuerda” (implícitamente) lo que es representado reproductivamente; hay aquí una *tendencia* que, en cuanto yo atento, me remite de un objeto al otro y que se cumple en caso de darse la correspondiente reproducción intuitiva del objeto así “llamado” a presencia. Puede decirse

<sup>8</sup> *Ibid.*, párrafo 26, p. 193 (la traducción es mía). [*Hua.* XI, p. 119].

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 191-92 [*Hua.* XI, p. 118].

entonces que un término “indica” al otro (aunque no existe aquí todavía una relación auténtica de indicación y de designación). Con ello el fenómeno de los dos miembros que se asocian cobra un nuevo carácter, ya que se da a sí mismo como una *génesis*. Lo cual se debe a que la re-producción del segundo miembro se da precisamente por cuanto ha sido *reactivada* por la evocación que de él ha hecho el primero, y dado que dicho “despertar” lo prepara para ser aprehendido (o *re-presentado*) expresamente<sup>10</sup>.

Indudablemente, las asociaciones pueden desarrollarse también sin ser notadas. Allí donde el miembro final de una determinada serie de conexiones (que es frecuentemente muy indirecto), nos interpela en particular, nuestro interés sobrevuela o “se brinca” los miembros intermedios, de manera que este miembro final se nos da como si irrumpiera por sí mismo. En este caso, señala el fenomenólogo, el conjunto de la conexión asociativa ciertamente se desarrolla en la conciencia, pero no como objeto de una consideración particular<sup>11</sup>.

Por otra parte, las evocaciones asociativas no necesariamente conducen al recuerdo intuitivo, sino que pueden desembocar tan sólo en una representación vacía, que se encuentra dirigida-a (su objeto) de una manera determinada y que por ello mismo tiene una tendencia determinada, pero que no se cumple siempre, es decir, que no llega a ser el recuerdo expreso de lo que es semejante a aquello que lo evoca. Sin embargo, dicha semejanza no se queda simplemente aislada sino que, en cierto modo, es toda la conciencia del pasado la que se ve co-despertada con cada evocación, ya que a partir de esta última se destaca (como de su respectivo contexto) la singularidad que ha sido “despertada” y reproducida en su particularidad. Esto se debe a que la asociación por semejanza es inseparable de la “asociación por contigüidad”<sup>12</sup>, en este caso referida a lo que se dio de manera simultánea o también sucesivamente respecto de lo que ha sido evocado, y que esto último implica a la manera de horizontes vacíos. Entonces, en el marco de este pasado global que forma el contexto de lo evocado, otras singularidades que no lo han sido directamente pueden también asumir el modo del “despertar” y de tal suerte pueden llegar inclusive a una eventual reproducción intuitiva (es decir, pueden ser reactivadas). Sin embargo, el conjunto de este determinado

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 194 [*Hua*. XI, p. 121]. El “despertar” o evocar implica, de tal modo, una cierta *tendencia a la reactivación*. Ahora bien, un objeto del trasfondo se reactiva en la medida en la que es aprehendido y explicitado. Pero, por otra parte, conviene recordar aquí que sólo puede asociarse lo que de algún modo se ha destacado de su contexto (y puede por ello afectar al yo). *Ibid.*, Apéndice XVIII, p. 393 [*Hua*. XI, p. 407].

<sup>11</sup> *Ibid.*, Troisième section: “L’association”, par. 26, p. 195 [*Hua*. XI, p. 122].

<sup>12</sup> *Ibid.*, Apéndice XVIII, p. 394 [*Hua*. XI, p. 408].

pasado también puede ser saltado rápidamente, cuando el proceso de la evocación o del “despertar” retrocede hacia otro pasado más lejano, o bien, si al retomar la línea del futuro que corresponde a ese pasado que ha sido primeramente evocado, sigue los acontecimientos que lo sucedieron para llegar a algo que, en relación con el presente que evoca, es más reciente.

En vista de lo anterior queda claro que todo presente puede, a fin de cuentas, entrar en relación con todos los pasados y, más allá de la retención viva, con el dominio entero de lo olvidado. Y si bien esta relación no tiene por qué ser siempre y necesariamente expresa, no debe perderse de vista que lo implícito es también potencialidad del llegar a explicitarse (en la forma modificada del “como si (fuera otra vez presente)”). Es así como el yo puede cobrar conciencia del hecho de tener una unidad de vida presente y pasada en la forma del tiempo, de cómo una vida (la suya propia) que le resulta accesible por los recuerdos, es susceptible de ser despertada y reactualizada de nuevo en su ser propio<sup>13</sup>.

En cuanto al ámbito propio de las asociaciones que anticipan, se plantean aquí las condiciones de posibilidad esenciales de una subjetividad que puede conocerse también en tanto unidad idéntica de la vida futura (proyectada al infinito) que, asimismo, le pertenece. Ciertamente, Husserl plantea la vida del ego trascendental (no así la del ego empírico), y más concretamente su pasado y su futuro, como *infinitos*. Pero ¿en qué sentido debe tomarse esto? Hemos visto que todo lo que se ha vivido perdura, así sea de la manera más oscura. Y con esta perduración se da un continuo alejarse del presente que no puede ya detenerse, pues de manera continua brota cada vez, infatigable, un nuevo presente. El proceso del transcurrir temporal de la vida (se entiende que de la vida de conciencia) no se puede, entonces, detener en el sentido de que precisamente así se vive la vida, como un continuo avanzar de momento a momento, *como el hecho de continuar viviendo*. De manera que desde dentro de este mismo proceso no puede plantearse un comienzo (o un punto final) del mismo; el detenerse de este proceso sólo es pensable desde este mismo proceso, su comienzo no es pensable igualmente más que desde dentro del mismo proceso, pues ¿cómo podría legitimarse experiencialmente un comienzo justamente en tanto comienzo, que no suponga nada como pasado? Y aunque bien podría haber habido una especie de vacío antes del comienzo, un crepúsculo indiferente, completamente mudo, todo esto, subraya Husserl, es ya pasado y tiene ya la estructura esencial de lo temporal. De manera que así como “siempre hubo un pasado”, “siempre habrá

<sup>13</sup> *Ibid.*, Troisième section: “L’association”, par. 26, p. 196 [*Hua*. XI, p. 123].

un mañana” ya que, a fin de cuentas, el sentido de la muerte no puede constituirse sino desde la vida y para poder pensar lo que escapa al tiempo tendríamos que dejar de ser temporales, es decir, dejar simplemente de ser<sup>14</sup>.

Por último, falta considerar también las ligas de asociación que tienen lugar en lo que respecta a la constitución de los diversos campos sensibles en el seno del presente impresional.

### ***V.1.1. Las síntesis de la conciencia originaria del tiempo como presupuesto necesario para toda síntesis asociativa.***

La base que toda asociación supone es la síntesis que se efectúa continuamente en la conciencia originaria del tiempo. Pero si no hubiera además de ella la posibilidad de un “despertar” por asociación (o bien de una motivación asociativa), la vida pasada y futura del yo serían para él sólo una serie de modificaciones de conciencia sin significación, porque, por un lado, las retenciones son vacías y se difuminan en el trasfondo retencional indiferenciado. Y, por otro, el futuro protencional es también (y aún más que el horizonte retencional) una conciencia vacía. Aunque, por otra parte, sin este comienzo, sin esta base en la constitución originaria del tiempo, no habría tampoco ningún desarrollo del sujeto.

*“En el ABC de la constitución de toda objetividad que llega a ser consciente y de la subjetividad misma como ente, hay el A. Éste consiste, podríamos decir, en un marco formal universal, en una forma sintéticamente constituida, de la cual deben participar todas las otras síntesis posibles. Hay muchas otras especies de síntesis que son trascendentales en un sentido particular, y que, en tanto apodícticas, son necesarias para la génesis de una subjetividad (que no es entonces pensable sino en una génesis); síntesis que, como se ha dicho, transcurren en unidad con la síntesis que constituye la forma temporal de todos los objetos y que deben relacionarse entonces con el contenido temporal, con el contenido objetivo formado en el tiempo”<sup>15</sup>.*

Pero entre las síntesis que constituyen al tiempo no entran solamente las síntesis propias de las series retencionales y el horizonte protencional, sino que el presente concreto y pleno es también una unidad constituida a partir de una síntesis que lo engloba. Se trata de una síntesis superior que se cumple precisamente en el flujo que avanza de un momento de vida a

<sup>14</sup> Véase al respecto en *Ibid.*, el Apéndice VIII: “L’apodicticité du ressouvenir”, subsecciones 10 y 11, pp. 362-66 [*Hua.* XI, p. 377-381].

<sup>15</sup> *Ibid.*, Troisième section: “L’association”, par. 27, pp. 197-98 (la traducción es mía). *Hua.* XI, p. 125.

un nuevo momento de vida. Ahora bien, lo que se constituye temporalmente por estas síntesis, se conoce con el nombre de coexistencia (luego viene la sucesión) de todos los objetos inmanentes tomados en relación unos con otros. En todo momento de vida, en efecto, constituimos toda clase de objetividades temporales, cada una de las cuales tiene un ahora momentáneo en unidad con el horizonte momentáneo del haber-sido retencional y con su respectivo horizonte protencional. Pero otros objetos pueden también constituirse en esta misma concreción de vida, en el mismo momento vital y en su corriente continua, cada uno gracias a una estructura constitutiva paralela, por ejemplo, una textura que se da juntamente con una determinada figura y un cierto color, etc. De tal modo se constituye necesariamente la simultaneidad, puesto que no se constituye un tiempo para cada uno de estos datos; no se constituye primero un objeto, luego otro, por separado, y después, en un tercer momento, un nexo de simultaneidad que los ligara, sino que ambos objetos o datos objetivos se dan justamente *en* esta relación, es decir, se dan precisamente como tales, como lo que cada uno es, de manera simultánea (y en ello está precisamente la síntesis de asociación que los liga). Se constituye así *un* solo ahora, que confiere al “ahora” de uno y otro datos una unidad de identidad.

De la misma manera, el conjunto de la estructura formal de los modos subjetivos del tiempo para los dos datos (e igualmente para todos aquellos que se constituyen a partir del mismo ahora), se encuentra en una coincidencia de identidad. En primer lugar, las múltiples proto-impresiones se ligan en una sola impresión originaria que las engloba, de modo que todas las impresiones particulares se desarrollan en un tiempo absolutamente idéntico<sup>16</sup>. Esto hace que a una multiplicidad de objetos no corresponda una pluralidad de tiempos, sino que hay un solo tiempo en el cual se despliegan todos los transcurros temporales de los objetos. En vista de lo anterior puede decirse que a todo ahora le corresponde una síntesis universal por la cual se constituye un presente concreto universal, presente en el cual se coordinan todas las singularidades que lo componen<sup>17</sup>.

Por otra parte, el fluir de cada nuevo ahora que se ha proto-presentado supone también otra síntesis universal en la vida constituyente, gracias a la cual los presentes, al fluir, se hacen

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 199 [*Hua*. XI, p. 127].

<sup>17</sup> A lo anterior ha de añadirse que el “ahora” es el mismo para la pluralidad de sujetos que, al co-constituir un mundo espacio-temporal objetivo, pueden también comunicarse entre sí. Así, el tiempo de mi vida de conciencia coincide con el de todos los sujetos que vivimos “ahora” y siempre en un nuevo “ahora” que se mantiene como absolutamente idéntico para todos.

conscientes, esta vez como unidad de la sucesión. Lo que se hace consciente originariamente como siendo simultáneo y sucesivo se constituye, entonces, en cuanto tal, a partir de una unidad originariamente sintética. Esta última es, por tanto, la síntesis más general y la más primordial, aquella que liga necesariamente todos los objetos particulares que en la pasividad se hacen originariamente conscientes, cualquiera que pueda ser su contenido. Evidentemente, la conciencia del tiempo comprende también, de manera inseparable y como presupuesto para toda coexistencia y sucesión posibles, la síntesis gracias a la cual un objeto se constituye a cada momento como objeto unitario que dura a través de los múltiples modos de su dación temporal.

Sin embargo, advierte Husserl, con todo y ser absolutamente fundamental, la conciencia del tiempo, no es sino una conciencia que produce una forma general. Y *“a decir verdad, la simple forma es una abstracción, de suerte que el análisis intencional de la conciencia del tiempo y de su efectuación no es, desde el comienzo, sino un análisis abstracto. [El cual] no aprehende y no se interesa más que en la necesaria forma temporal de todos los objetos singulares y de las pluralidades de objetos o, más bien, correlativamente, no se interesa más que en la forma de las multiplicidades que constituyen lo que es temporal”*<sup>18</sup>.

Dondequiera que diversos objetos presentes difieran en cuanto a su contenido o que un objeto se divida o sea divisible en cuanto a su contenido, tenemos objetos singulares que se encuentran en relaciones de coexistencia y de sucesión recíprocas. Pero lo que confiere a cada objeto unidad de contenido, aquello que diferencia un objeto de otros respecto de su contenido, y aquello que hace posible al nivel de la conciencia la división y la relación entre las partes, etc., todo esto, advierte Husserl, el análisis temporal simplemente no lo dice, porque precisamente hace abstracción de aquello que corresponde al contenido<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 199-200 (la traducción es mía). [*Hua.* XI, p. 128]. También en el Apéndice XII (“Note sur la fondation principielle de la théorie de la conscience originaire du temps”) de *Ibid.*, p. 371 [*Hua.* XI, p. 387], Husserl reconoce sin titubeos que el caso que dio pie a la mayor parte de su análisis sobre la constitución temporal, esto es, el de un objeto duradero que se mantiene incambiado (y aparece por ende como un contenido plenamente homogéneo) no es, en realidad, sino un caso-límite. De ahí que el conjunto de la teoría de la conciencia del tiempo (al menos en sus primeras formulaciones) no sea sino la obra de una idealización conceptual.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 200 [*Hua.* XI, p. 128]. Igualmente, en el párrafo 16 de *Experiencia y juicio*, p. 79, Husserl afirma que *“la conciencia del tiempo representa la sede originaria de la constitución de [una] identidad en general. Pero es sólo una conciencia que establece una forma general. La constitución del tiempo sólo logra establecer una forma universal de orden en la sucesión y una forma de la coexistencia de todos los datos immanentes. Pero la forma no es nada sin contenido. Un dato inmanente que permanece sólo es permanente como dato de su contenido. Así, las síntesis que establecen la unidad de un campo de sentido, son ya, por decirlo así, un nivel superior de operaciones constitutivas”*.

De ahí que las síntesis más generales deban ser buscadas en las síntesis de contenido que suponen a la vez que sobrepasan a la proto-síntesis trascendental del tiempo. Por ejemplo, el campo perceptivo, es decir, el campo de los pre-datos pasivos al que se dirige la aprehensión pasiva para captar algo particular como objeto de percepción, se encuentra ya constituido, y antes de la ejecución del acto perceptivo propiamente dicho, por una unificación sintética (pasiva) y en ello por la acción concurrente de varios campos de sentido<sup>20</sup>.

***V.1.2. La homogeneidad o afinidad y el contraste como principios básicos de la asociación. La formación de los diversos campos sensibles en el presente vivo.***

Los nexos que se entablan entre diversos objetos o datos objetivos gracias a la operación de síntesis de la conciencia presuponen el destacarse o resaltar de dichos objetos (por otra parte ya constituidos) respecto del contexto o trasfondo contra el cual aparecen. Por su parte, las ligas de asociación más generales y que se determinan en cuanto al contenido de aquello que se ha destacado, son la semejanza o la similitud (que sería el grado más alto de semejanza) y la desemejanza o contraste (que se da cuando lo diferente se destaca del fondo de lo común); es decir, las asociaciones se deben a la homogeneidad y a la heterogeneidad. Otro modo que pueden tener las asociaciones y que difiere de los anteriores es aquel que liga lo presente con lo no-presente, ya sea el pasado inmediato o lejano, y también, hasta cierto punto, con lo por venir que aquél anticipa.

Ciertamente, advierte Husserl, cuando se habla de objetos reales (cosas del mundo), no se ve por qué la simple semejanza ha de crear entre ellos algún nexo, alguna liga real. Pero de lo que aquí se trata, al menos en un primer término, es de meros datos inmanentes, por ejemplo, de datos concretos de color que coexisten en la unidad de un presente fluyente<sup>21</sup>. Como estos datos coexistentes son semejantes (ó similares) unos a otros, tienen necesariamente una unidad conforme a la conciencia, una unidad de parentesco. En cuanto a la similitud, ésta produce el enlace de homogeneidad más fuerte. Cabe hacer notar aquí que tanto en el caso del presente impresional como en lo que atañe a su inmediata conservación retencional, lo que priva es el principio general de la iteración aunque, claro, en ambos casos de diferente manera, pues para lo que es presente podría tomarse lo similar o aún lo

<sup>20</sup> *Experiencia y Juicio*, parágrafo 16, p. 82.

<sup>21</sup> *De la synthèse passive*, Troisième section: "L'association", par. 28, p. 201 [*Hua*. XI, p. 129].

meramente semejante como “repetición” de otro dato simultáneo que se le asemeja, mientras que en la serie de modificaciones retencionales se da una identificación constante, fase a fase, de *lo mismo* que se dio impresionalmente y se aleja cada vez más en el pasado. Por otra parte, en la formación de una serie de datos semejantes que tiene lugar en la unidad de un presente impresional, surge en cierto modo algo que sí es propiamente *lo mismo*, a saber, el mismo tipo de enlace que liga lo detectado como “emparentado” con lo “emparentado”.

Lo que es dado como coexistente en una conciencia no permanece, pues, indiferente a las otras singularidades que se dan junto con ello (ya sea simultánea o sucesivamente), sino que, por el contrario, se une a ellas en un grupo particular, que es en un sentido muy amplio, un todo, una unidad, en la que se han ligado las singularidades por puro “parentesco” (por semejanza, entendiéndola última como una especie de *resonancia*, de “llamado” a lo que es semejante). Ahora bien, en la consideración ya no estática sino cinética del paso comparativo de un elemento semejante a otro (aunque sin ser esta comparación una operación activa), tiene lugar una especie de deslizamiento de una conciencia a otra, pero la primera se mantiene a través de dicho tránsito, y a pesar de la modificación que sufre, como conciencia del primer objeto que entra con la conciencia del segundo objeto en una relación de coincidencia. Se da aquí, a pesar del mantenimiento de la conciencia de la dualidad (o, en su caso, de la pluralidad de elementos), una conciencia de identidad, una conciencia del mismo contenido, de la misma *quiddidad (Wasgehalt)*<sup>22</sup>.

Otro tipo de fenómeno que resulta de una asociación originaria lo ofrece la unificación que ocurre según un orden determinado que se da *en la sucesión* misma de datos semejantes o similares, por ejemplo, aquellos que se encuentran ordenados de acuerdo con un incremento gradual en el tamaño de una determinada figura o una intensificación del color, etc. ¿Cómo tienen lugar estos encadenamientos, esta unión mutua? Ante todo gracias al fenómeno originario de la sucesión, es decir, a una operación originariamente ordenadora de la conciencia constituyente del tiempo. Las relaciones temporales, como sabemos, se autoconstituyen desde el principio y se articulan según un encadenamiento necesario y esencial. Aquí también, subraya Husserl, si prestamos atención al aspecto puramente formal del tiempo, podemos constatar relaciones de acrecentamiento (respecto de un pasado siempre más lejano) que, en un encadenamiento necesario, se constituyen como las más originarias. Si este orden

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 201 [*Hua.* XI, p. 130].

originario produce un encadenamiento necesario entre una serie de datos, pero ahora consideramos estos últimos en cuanto a su contenido, entonces los acrecimientos también determinados en su contenido pueden encadenarse como tales en el caso de una similitud y de una semejanza puras respecto de dicho contenido. A todo lo cual se suma un nuevo momento: la similitud de la sucesión considerada precisamente como sucesión, y eventualmente también aquel otro de la duración similar de los datos singulares sucesivos (si ellos tienen la misma duración)<sup>23</sup>.

Pero ¿qué sucede en la coexistencia que no se encuentra ordenada por la sucesión? En el campo visual, pongamos por caso (aunque tomado de manera puramente inmanente, sin hacer referencia en este momento a ninguna aprehensión de objeto), pueden encontrarse diversos esquemas de ordenamiento que no se dejan reducir al contenido que precisamente ellos ordenan. La forma aquí es la del orden local y como contenido tenemos aquello que se encuentra en esta o aquella ubicación, ocupándola. Aquí también, de manera análoga al campo de la sucesión, pre-existe como campo originario un campo de posiciones ordenadas que prefiguran un encadenamiento en la coexistencia. Sin embargo, y en contraste con la sucesión que es de suyo un encadenamiento que se da en un orden lineal e idéntico, en el campo visual, por ejemplo, pueden formarse de manera simultánea diversos encadenamientos de datos (con distinta determinación de contenido), y ello de un modo tal que muchas líneas quedan incluidas en dicho campo, comprendido entonces, globalmente, como una especie de sistema de posiciones locales<sup>24</sup>.

Al interior de las formas omni-englobantes de la coexistencia y la sucesión se da, de tal modo, un complejo de unificaciones particulares que han tenido lugar por homogeneidad en cuanto al contenido. En cada presente, en efecto, se encuentra un núcleo hilético, una multiplicidad de datos sensibles (visuales, auditivos, etc.) o impresionales unificada en la simultaneidad y la sucesión vivas. Bajo este punto de vista se considera como conciencia impresional incluso la retención todavía viva. Todo lo que se destaca en un presente y es al mismo tiempo homogéneo se liga: toda región sensible es, por ende, una región unitaria que puede ser considerada por sí misma. Todo elemento visual está ligado por una homogeneidad visual, todo elemento táctil, por una homogeneidad táctil, etc. Ahora bien, las unificaciones

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, párrafo 29, p. 206 [Hua. XI, p. 136].

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 206-7 [Hua. XI, p. 136].

particulares por homogeneidad arriba mencionadas son aquello que confiere unidad sensible a esta multiplicidad de datos. Por ello puede también hablarse, en un sentido muy amplio, de campos sensibles unitarios (que, sin embargo, son heterogéneos unos en relación con otros). Tales campos, aunque heterogéneos, se ligan entre sí, ante todo y si nos atenemos a la esfera puramente inmanente, por la forma temporal que todos ellos comparten y en la cual se dan originariamente (esto es, la forma que constituye al presente impresional). Si se les considera, en cambio, como base para una serie de apercepciones que remiten a algo trascendente, no puede perderse de vista que el marco en el cual se unifican todos estos campos es, finalmente, el aparecer de un determinado objeto.

De lo anterior se desprende una cuestión importante que queda todavía por explorarse, y es la siguiente: ¿cómo se relaciona la asociación de los datos o complejos de datos hiléticos arriba mencionada y que les confiere algún orden y unidad, con la función aperceptiva que nos permite referir lo sentido a la aparición perceptiva de alguna cosa del mundo o de algún aspecto suyo? Algo que llama la atención en este último punto, aunque por ahora lo dejo solamente anotado, es el doble manejo de la noción de intencionalidad (o, si se prefiere, de la constitución) que aquí salta a la vista: aquel, muy conocido, que la toma como un “dirigirse o trascenderse hacia”, una especie de “salida de sí”, y aquel otro que, refiriéndose concretamente a la liga de conciencia con conciencia, la toma más bien como una actividad sintética y, en este último sentido, como síntesis de muchas capas temporales<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Vale la pena recordar aquí que la conciencia sintética puede entenderse, en un sentido amplio, como una conciencia *fundada*, y esto puede extenderse (hasta cierto punto y con todas las salvedades del caso) al nivel más elemental, más básico, de la emergencia de una determinada unidad duradera desde una multiplicidad de fases concientes que se suceden y fusionan entre sí (la fundación del caso radicaría en la serie de mutaciones concientes, tanto retencionales como protencionales, que remiten a una conciencia originaria que, por su parte, y por decirlo así, las “funda”). Y esto hay que tomarlo en cuenta, pues “*si queremos comprender la operación de conciencia y en particular la de evidencia, no basta hablar —ni en este punto ni en ningún otro— de la ‘dirección’ de la conciencia hacia los objetos (particularmente de la conciencia de la experiencia); ni basta, en cualquier caso, distinguir superficialmente entre experiencia interna, experiencia externa, ideación, etcétera. Hay que enfrentarse en una reflexión fenomenológica a las multiplicidades de conciencia que caen bajo esas denominaciones, y descomponerlas estructuralmente. Hay que seguirlas luego a lo largo de sus pasos sintéticos y preguntar por su papel o función intencional, hasta llegar a las estructuras más elementales. Hay que explicar cómo, en la inmanencia de las multiplicidades vivenciales, en sus modos de aparecer cambiantes, se constituye su dirección hacia el objeto y el objeto hacia el cual se dirigen...*” (*Lógica formal y trascendental*, parágrafo 61, p. 171-2).

Por otra parte, y aunque para Husserl la asociación es, sin duda, “un título de la intencionalidad”, ha de tomarse en cuenta que el filósofo también advierte que, por lo menos en la esfera de la pasividad, “*tenemos una protoesfera de intencionalidad, de una intencionalidad impropia, porque no se habla de una propia ‘intención a’, para lo cual es menester el yo; pero la ‘representación de’, la apercepción, ya está ahí*” (*Ideas II*, Anexo XII, parágrafo 2, p. 387).

Complementa los análisis sobre la asociación por homogeneidad, la consideración del fenómeno originario del contraste. Todo lo que se ha destacado en un campo resalta justamente respecto de algo que pertenece al mismo campo, con lo cual se da una especie de “liga por separación”: el contraste. Hay, en efecto, en todo contraste (que sigue siendo un fenómeno de la homogeneidad), algo de fusión, algo que unifica de manera homogénea los datos concretos y que al mismo tiempo desarregla su concreción con la interrupción de su continuidad.

Ahora bien, lo que se constituye como un dato existente y destacado por sí, se constituye también y ante todo en cuanto duradero. De ahí la diferencia originariamente fenomenal entre la duración más larga o más breve de los diversos datos temporales concretos. Pero también, por ello mismo, sucede que cada uno de los datos que se dan en las relaciones vivas de la sucesión, posee en sí mismo una constitución sintética interna y es en sí mismo una continuidad sucesiva. Esta continuidad interna es el fundamento de una fusión continua del contenido de que se trate, de una fusión por proximidad. Pues en la duración que despliega un contenido, por ejemplo un color en el campo de visión o un sonido en el campo auditivo, ya sea que se den en el cambio o en la constancia, existe precisamente la propiedad de continuarse, de extenderse de fase en fase. Y todo contenido que se despliega en la auto-extensión temporal viva se muestra necesariamente bajo la forma de la sucesión interna. Por eso lo que procura la continuidad interna y concreta a todo contenido objetivo, a todo dato concreto, y a través de tal continuidad, la unidad, descansa en primer término sobre la continuidad más originaria de la extensión temporal.

Se distingue también como un fenómeno originario lo duradero que es constituido, sea como constante o, por el contrario, como cambiante. Todo ello tiene su lugar fijo ordenado en la forma sucesiva universal donde todas las coexistencias globales forman en cada campo del presente vivo y fluyente un orden único, aquel del uno-tras-otro. Pero, a diferencia de lo anterior, la forma de la coexistencia producida por la constitución temporal en términos de simultaneidad no puede decirse, en realidad, una forma que ordene lo en ella dado (para ello surgen, en cambio, formas especiales como aquellas que pertenecen a los diversos campos sensibles)<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> *De la synthèse passive*, parágrafo 29, p. 209 [Hua. XI, p. 139].

### V.1.3. *El tiempo como forma de la individualidad en la coexistencia y en la sucesión.*

Otro problema que se relaciona con la cuestión del ordenamiento en la coexistencia y la sucesión que tiene lugar al interior del campo del presente impresional y de su forma única, es el que se refiere a la individuación más originaria que se da en la conciencia interna del tiempo. No está por demás aclarar aquí que esta individuación, debida a la unicidad e irrepetibilidad de cada “lugar temporal”, se refiere a la vivencia intencional y su extensión temporal, pero no así al objeto intencional, que por su parte polariza las vivencias y sus procesos sintéticos pero sin ser un componente real de las mismas (se trata, en cambio, de aquello que, en tanto polo ideal, permanece idéntico en la intención, en el sentido que anima dichas vivencias)<sup>27</sup>.

Varios sonidos sucesivos, pongamos por caso, pueden tener todos la misma extensión temporal, y entonces decimos de ellos con toda facilidad que “duran exactamente lo mismo”. Sin embargo, habría que precisar aquí que lo que en realidad es idéntico en esta duración, o mejor dicho, similar, es el contenido temporal, ya que los respectivos trayectos temporales (es decir los trayectos unitariamente ordenados de los lugares temporales que en cada caso se “llenan”), no pueden, en verdad, ser idénticos. Todo objeto temporal inmanente tiene su figura temporal, es decir, su extensión de tiempo, si es un objeto singular y no una pluralidad. Si es un objeto, aunque unitario, de índole plural, como es el caso de una melodía, entonces lo que toma la figura temporal no es solamente la duración de conjunto de la melodía como su extensión de tiempo, sino que también tienen su lugar en ello las modalidades particulares del cumplimiento y del no-cumplimiento que ocurren en esta extensión de tiempo (la cual incluye no sólo los sonidos, sino también las pausas, los silencios entre estos diversos sonidos que de tal modo se articulan). En la repetición de la melodía, esta figura temporal es enteramente la misma. Pero un objeto temporal nuevo, desde el punto de vista de su individualidad, se constituye cada vez, salvo que es un objeto totalmente similar a aquellos que se constituyeron en otras oportunidades. De manera, advierte Husserl, que podemos distinguir esta figura temporal en su propia individualidad, que no es, por su parte, sino un fragmento del tiempo universal, y ello como sistema de lugares temporales que no ocurren sino una sola vez. Los puntos temporales como lugares temporales en el orden único del tiempo son, como sabemos,

<sup>27</sup> Aunque no por ello se debe perder de vista que el tiempo propio del objeto también se manifiesta como tal a través de la sucesión de sus modos de aparición (o de sus modos de dación temporal) en el tiempo inmanente.

irrepetibles por principio. Así, cada objeto es justamente él mismo y es único en su singularidad en cuanto objeto de su sistema de lugares temporales<sup>28</sup>.

Lo anterior se debe a que toda conciencia actual (conciencia del ahora) pone su contenido en forma de un nuevo punto temporal, es decir, pone el contenido originariamente presente en forma de un lugar temporal individual y único. Esto significa que la diferencia que individualiza cada punto temporal es correlato de una cierta fundación originaria (*Urstiftung*) que acontece mediante el modo de dación más original (por cuanto inmodificado), y que, a través de la serie de modificaciones retencionales que inmediatamente le suceden, se conserva precisamente como un correlato idéntico (recordemos aquí que el cambio en la orientación temporal aparece justamente como el cambio constante en los modos de dación de algo idéntico). En efecto, el ahora es ahora actual en la conciencia originaria; es ahora modificado como recientemente pasado, en la conciencia retencional. Pero el ahora es el mismo, a través de todas estas modificaciones, en cuanto ahora del mismo contenido. Éste cambia su situación relativa a la conciencia originaria constantemente nueva, y en concordancia con esto admite un modo cada vez nuevo del pasado, interminablemente.

Tenemos, entonces, que en el flujo en el que se va presentando un proceso, el contenido esencial idéntico es consciente a cada instante como constantemente otro, como “nuevo” a cada paso, aunque también, inseparablemente, como el mismo “según el contenido”. Dicho con otras palabras, el mismo contenido es consciente como “fácticamente” distinto, como distinto en la existencia, como individualmente otro en la sucesión (aunque esencialmente se mantenga el mismo a través de la multiplicidad de sus modos de dación temporal). Aquí está, de acuerdo con el pensamiento husserliano, el *origen de la individualidad*, de la *facticidad*, de la diferencia en el existente (*Dasein*). Pues al menos el carácter primero y más radical del existente individual se presenta en la forma del ser-ahora<sup>29</sup>. Por lo tanto, la captación de un *contenido como hecho* y de un contenido distinto como un hecho distinto, se lleva a cabo en la conciencia proto-presente del contenido de que se trate.

A lo anterior ha de añadirse que la esencia del ser fáctico, como esencia del ser que se constituye en la conciencia el tiempo y originariamente en la conciencia presentadora (*präsentierenden*), consiste en ingresar a (o irrumpir en) la corriente y pasar; entrar una sola

<sup>28</sup> *Ibid.*, párrafo 30, p. 212 [*Hua*. XI, p. 143].

<sup>29</sup> El *ser-aquí*, por su parte, presupone ya al *ser-ahora*. *Manuscritos de Bernau*, texto n° 16, párrafo 1, p. 292.

vez, y pasar continuamente, pero cada pasado lo es de una vez por todas, cada fase del pasado es irrepetible<sup>30</sup>. Por lo tanto, *todo lo que es, es justamente en tanto deviene in infinitum* y fluye en el continuo de sus correspondientes pasados; lo que es, es idéntico precisamente en el flujo de transformación del presente en un continuo de pasados que se alejan infatigablemente, y cada vez más (pues aunque la retención como tal haya cesado, su respectiva “posición temporal absoluta” incrementa sin cesar su distancia con relación a la emergencia constante de nuevos presentes —o “puntos fuente”—).

Además, habrá que tomar en cuenta aquí que lo que vale para cada punto temporal, vale también para cada duración, entendida como un trayecto temporal unitario. De manera que, durante la progresión de los procesos de hundimiento en el pasado, cuando ya no se presentan más contenidos nuevos que pertenezcan a *lo mismo*, se hunde todo el trecho constituido y conserva, en la infinidad del pasar, su identidad como trecho temporal (o, con otras palabras, lo duradero que ha-sido conserva su identidad justamente en el haber-sido).

Así, pues, aquello que es dado de manera originaria a la conciencia se constituye como un objeto continuamente idéntico que, además, permanece identificable más allá de la esfera del presente vivo a través de los encadenamientos propios del recuerdo. La unicidad del lugar temporal no es entonces nada más que el correlato de la forma de identificación continua que se cumple cada vez en su conexión única, aquella de la vida constituyente en la cual este objeto se constituyó como precisamente “éste” y solamente en la cual tal objeto es identificable, dado que es precisamente la conciencia la que puede regresar a su acto de constitución originaria, “despertarlo” (reactualizarlo) y reencontrarlo como este objeto cada vez reconocible.

De manera que todo objeto tiene necesariamente no sólo su esencia específica, según la cual puede ligarse a otros objetos de manera general, conceptual, de acuerdo con el género y la especie; sino que tiene también, y como presuposición para las síntesis de homogeneidad y las comparaciones fundadas sobre ellas, su individualidad, su *ecceidad*; es decir: es él mismo, constantemente reconocible y, en tanto que tal, pertenece a la conexión determinada de la vida originariamente constituyente. Esta última, por su parte, tiene también su unidad de identidad en cada fase que se constituye originariamente en la conciencia última constituyente de tiempo (o proto-proceso). Pues, según hemos visto, las diferenciaciones de contenido que

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, párrafo 2, p. 294.

individualizan al objeto conforme éste transcurre temporalmente, fase a fase, se dan al unísono con la constitución de la forma temporal de la sucesión que las ordena.

Pero falta aquí señalar, aunque sea muy brevemente, que es la localización de cada dato impresional, su posición única respecto a otros datos que le son homogéneos en un determinado campo (o unidad de coexistencia continua), lo que explica la individuación de aquello que es a la vez similar y simultáneo. De manera que cada campo local (por ejemplo, el campo visual) posee, de manera análoga al tiempo, la forma de un sistema de lugares continuamente ordenado<sup>31</sup>.

## V.2. El papel de la afección en las síntesis pasivas.

El yo puede ser afectado por aquello que de lo que es consciente. Esto, sin embargo, puede entenderse en al menos dos sentidos puesto que la conciencia constituye, en parte, objetos explícitos que se destacan y afectan efectivamente al yo, y en parte objetos implícitos que, en el curso de determinadas circunstancias, pueden llegar a destacarse. Y como la afección es en cierto modo una función del contraste, a la graduación que puede haber en el contraste se liga una graduación de la fuerza afectiva.

Así, pues, todo lo que es de algún modo constituido no está ahí para el yo sino en la medida en que lo afecta; más precisamente, es pre-dado justamente en la medida en que ejerce una cierta excitación o un determinado estímulo afectivo sobre el yo y es dado en la medida en

---

<sup>31</sup> Existe aquí una cierta analogía con la espacialidad de la cosa mundana (trascendente) tomada como principio de individuación. El tiempo, en efecto, no puede individualizar lo simultáneo puesto que lo que se da simultáneamente ocupa los mismos lugares en el tiempo, con la misma unicidad. Sin embargo, la duración individual envuelve cada objeto singular como forma de todas sus determinaciones, de manera que todo lo que es la cosa corporal, lo es precisamente como unidad de su duración. Por su parte, la extensión espacial es lo que puede denominarse como la figura corporal, con todas las propiedades que se extienden espacialmente en ella. Dicha figura corporal es también un contenido de la duración propia del objeto de que se trate, esto es, lo que la va “ocupando” o llenando sucesivamente, fase por fase, mientras tiene lugar precisamente su desarrollo temporal. Pero esto significa que cada instante de esta duración es ya por su contenido algo espacial. Ahora bien, cada punto espacial es absolutamente único en el tiempo como aquello que “llena” espacialmente la forma temporal. Por ello es que numerosas cosas enteramente semejantes pueden presentarse en el espacio de manera simultánea; lo que las individualiza es su respectivo lugar en el espacio que hace de una y otra figuras corporales algo único en el tiempo. Cada punto del espacio, cada tramo de espacio, no puede ser real más que una sola vez, no puede estar ocupado por partida doble. En todo esto es claro que el tiempo es una forma superior en relación con el espacio, ya que este último es constituido como forma constante del contenido temporal, es decir, como perteneciendo a un contenido que dura. La unicidad de cada punto espacial es entonces unicidad en el seno de cada fase posible de la duración. Y así, aunque el espacio es la forma que individualiza lo coexistente, lo es por cuanto supone ya al tiempo (Véase al respecto, *De la synthèse passive*, “La perception et sa donation du soi”, par. 3: “Temps et space comme *principia individuationis*”, p. 92-93 —*Hua*. XI, p. 301-303—).

que este último ha dado seguimiento a tal excitación, se ha vuelto hacia ella poniéndole atención y la ha captado. Por eso para que un mundo objetivo pueda constituirse, deben constituirse unidades afectivas. Pero éstas son, en el nivel más elemental, más básico, unidades puramente hiléticas que se forman a cada momento al interior de un determinado campo sensible en el presente vivo.

Los “objetos” (o, mejor dicho, “proto-objetos”) o grupos individuales hiléticos *se constituyen, son*, entonces, en el devenir constituyente, de manera que en cada fase de este devenir (es decir, del flujo concienical) podemos encontrar contenidos que, a pesar de no ser ellos mismos objetos propiamente dichos, tampoco se reducen a nada. Se trata, en realidad, de meras “fases de objeto”, pero sin las cuales no hay esperanza de referirnos intencionalmente a las cosas del mundo y percibir las, recordar las, imaginar las, etcétera<sup>32</sup>. La fusión que corresponde al proceso de constitución de estas “fases de objeto” se cumple, así, en la estricta necesidad de la constitución temporal y lo hace, a partir de la continuidad originaria de esta última, como un proceso de ordenamiento en el devenir temporal de determinadas series de datos temporales que son además homogéneos o contrastantes entre sí<sup>33</sup>. En cuanto a la continuidad originaria del flujo de la conciencia (el tiempo inmanente), ésta también se da como una fusión sucesiva, pero que nada debe ni a la asociación ni a la afección.

---

<sup>32</sup> Resulta pertinente recordar aquí que en cada ahora de la percepción externa tenemos, sin duda, una conciencia original, pero esto que es propiamente el percibir en el ahora, esto que es impresión originaria, *es la conciencia de alguna cosa que se escorza originalmente*. Se trata, pues, de una conciencia *mediata* en la medida en la que esto que es *poseído* inmediatamente es solamente una apercepción, un fondo de datos de sensación que se relaciona con datos cinestésicos y una aprehensión aperceptiva a través de la cual se constituye un aparecer en el que se pone de manifiesto un determinado aspecto o lado de determinado objeto trascendente (véase al respecto, en *Ibid.*, « *Introduction* », “La donation du soi dans la perception”, par. 4., p. 107 [*Hua*, XI, p. 17]).

<sup>33</sup> En este punto se advierte con una especial claridad la resonancia de la “Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento” tal y como se plantea en la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*. Por ejemplo, el conocido pasaje donde se habla de la síntesis de la aprehensión en la intuición: “*Contiene en sí toda intuición una diversidad que no se representaría, sin embargo, como tal si el espíritu no distinguiera el Tiempo en la serie de las impresiones sucesivas, porque toda representación como contenida en un momento equivale a una unidad absoluta. A fin, pues, de que pueda resultar la unidad de la intuición de esta diversidad [...] es necesario primero recorrer toda la diversidad y componer después sus elementos en un todo: operación a la que llamo síntesis de la aprehensión, porque tiene precisamente como objeto la intuición que ofrece una diversidad, pero que, no obstante, no puede nunca efectuarse como tal, como contenida en una representación sin la intervención de una síntesis*” (Sección segunda: “Principios ‘a priori’ para la posibilidad de la experiencia”, I, p. 241). Aunque Husserl echa de menos en la reflexión kantiana la consideración de la que él a su vez llama “síntesis pasiva” (y que correspondería a la síntesis de la imaginación productiva de Kant) en tanto constitución intencional, consideración desde la cual, según el fenomenólogo, se posibilita la tarea específica que consiste en hacer comprensible, de manera sistemática, las necesidades esenciales de la constitución de todas las objetividades y el curso de su elaboración por grados (véase al respecto *De la synthèse passive*, “Textes complémentaires”. Première version de l’ensemble de textes... 1920-21”, par. 20, p. 315-16; *Hua* XI, p. 275-76).

Una cuestión que Husserl se plantea en este punto es la de saber si no es preciso contar ya —así fuera al nivel más ínfimo— con una especie de “pre-afección” que, como propiedad de los elementos por fusionarse según los principios más básicos de la asociación, posibilitara la formación de la unidad objetiva (hilética) más elemental en el campo del presente. Pues ¿no se requiere de la afección para que puedan tener lugar las fusiones y separaciones de las cuales *nacen* dichas unidades hiléticas? y ¿cómo podrían en efecto unificarse los datos que las componen si carecieran de toda fuerza afectiva? La clave para responder a esta cuestión radica en la gradación de la afectividad y para descubrirla el fenomenólogo nos remite, en un primer momento, al proceso de formación afectiva del presente impresional<sup>34</sup>.

La propiedad afectiva que cobra a cada momento el presente vivo globalmente considerado es, ciertamente, una unidad que sintetiza todas las afecciones particulares que entran en ella como sus diversos momentos. Sin embargo, y precisamente por cuanto la afectividad admite grados, puede descubrirse en cada presente vivo un cierto *relieve afectivo* que cambia incesantemente. Dicho relieve afectivo es un determinado relieve de perceptibilidad por el que el trasfondo se distingue del primer plano en el que se sitúa el objeto temático, entendido éste en un sentido amplio. Además, dicho relieve afectivo comprende la serie de diferencias relativas que se dan en la “vitalidad” de los datos englobados por el presente impresional, es decir, en su afectividad más o menos fuerte o actuante; “vitalidad afectiva” que, por otra parte, no debe confundirse con la intensidad concreta que poseen dichos datos. Tal gradación es, pues, lo que determina un concepto definido de conciencia y de grados de conciencia en oposición a lo “inconsciente” que designa la vitalidad nula de la conciencia (aunque esta vitalidad nula no puede simplemente equipararse con una pura nada, sino que ha de entenderse más bien en contraposición con las operaciones que presuponen justamente alguna afectividad —superior al punto cero—)<sup>35</sup>. De tal modo, lo pre-afectivo queda entendido como potencia afectiva, como *tendencia a la afección*, que puede llegar a estimular al yo siempre y cuando alcance la suficiente fuerza para ello.

Ahora bien, es preciso reconocer que el relieve afectivo que exhibe cada presente tiene como soporte concreto las conexiones estructurales de la constitución espacial y temporal y

<sup>34</sup> La cuestión arriba mencionada se discute sobre todo el parágrafo 35 de *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, parágrafo 35, p. 232 [*Hua.* XI, p. 167]. Aunque aquí hay que tener cuidado en no perder de vista que todo lo perceptible puede tornarse en imperceptible y viceversa, de manera que todo lo que es “inconsciente” puede, en principio, tornarse en consciente siempre que se den las circunstancias que favorezcan esta modificación

aquellas que son propias de los campos sensibles que se configuran y ordenan en él. De manera que tanto los principios que rigen la constitución de las unidades (u objetividades) hiléticas en tanto coexistencias y sucesiones ligadas entre sí, como también los principios según los cuales tienen lugar los contrastes y fusiones internas de tales datos, *todos ellos forman constantemente las condiciones esenciales de la afección y de la transferencia (asociativa) de la afección* (que no es sino una modificación de esta última). Si además tomamos en cuenta que la estructura del presente en realidad comprende, junto con la impresión originaria, sus horizontes retencionales y protencionales, entonces queda claro que han de producirse para tal estructura o campo presente, por un lado, asociaciones y reactivaciones que irradian tanto hacia lo co-presente como en dirección de la serie de pasados retencionales, y por otra parte, asociaciones que se dirigen hacia el futuro en forma de una serie de anticipaciones<sup>36</sup>. Así, al interior de cada presente vivo, limitado en primer término a los datos sensibles que en él se unifican, las afecciones se rebasan y operan constantemente más allá de ellas mismas, alcanzando, tanto al pasado como al porvenir que se despliegan constantemente.

A cada presente pertenece, además, un trasfondo o un horizonte afectivamente nulo que se modifica también de manera constante. La fuente original de toda afección reside, por lo tanto, en la impresión originaria; las líneas del “despertar” afectivo, es decir, de la conservación y de la propagación de la afectividad, parten de allí. Sin embargo, durante la constante modificación retencional que sufre esta impresión, y a pesar de que sobrevive la fuerza afectiva que tuvo lo dado impresionalmente, ésta se ve aminorada cada vez más en el curso del proceso retencional hasta llegar al grado cero. La vivacidad de una vivencia se caracteriza, entonces, por la impresionalidad propia de lo originario, de lo no-modificado, en tanto el modo derivado (y el primero de ellos es la retención), se caracteriza por la pérdida de dicha vivacidad (que en cierto modo depende de la presencia a sí —o, mejor dicho, de la auto-afección— que caracteriza al presente viviente).

El surgimiento impresional en el presente vivo posee, de tal suerte, una tendencia afectiva más fuerte que la que corresponde a lo consciente retencionalmente, pero esto también implica que el hundimiento retencional en el pasado aporta una nueva dimensión en

---

<sup>36</sup> Más aún, “*es precisamente porque la afección tiene, en lo que respecta a la dirección de propagación, una tendencia unitaria hacia el futuro, que la intencionalidad se orienta principalmente hacia el futuro*” (*Ibid.*, párrafo 33, p. 223 —*Hua*. XI, p. 156—).

relación con la afectividad. Dicha dimensión consiste en el gradual desvanecimiento de las diferencias que conformaban el relieve afectivo de lo que inmediatamente antes fue presente, un obscurecimiento creciente que debilita continuamente la fuerza afectiva (y que no debe confundirse con las diferencias de claridad que se alcanzan en los recuerdos reproductivos). De manera que cuando ya ha transcurrido completamente el proceso retencional, lo que tenemos es tan sólo una representación vacía que representa su contenido de manera totalmente indiferenciada (y, por ello mismo, intuitiva).

Ahora bien, como el proceso retencional es un proceso de síntesis de identificación gracias al cual se va constituyendo a través de múltiples fases conciencales un determinado sentido objetivo como una unidad idéntica consigo misma, las diferencias que brotan de este sentido objetivo permanecen igualmente como idénticas consigo mismas a través de la continuidad del hundimiento retencional. Los modos de su dación temporal (como pasado) se modifican, en efecto, continuamente, pero el objeto, en cuanto tal, no lo hace. De ahí que la pérdida en las diferencias internas que tiene lugar en el progresivo retroceder de la retención hacia el pasado, se refiera exclusivamente al obscurecimiento progresivo de la afectividad. Aunque esto no excluye que, bajo las circunstancias adecuadas, una fuerza afectiva emanada de la esfera impresional pudiera llegar a reactivar alguna objetividad pasada semejante a ella y que se encuentra *implícitamente* envuelta en este proceso de inexorable hundimiento en el pasado. Lo “sumergido” en el trasfondo del pasado es, entonces, siempre susceptible de evocación y puede “hacerse presente” de nuevo, en unidad intuitiva con lo que evoca, incluso *antes* de que el esfuerzo para que dicho recordar se haga expreso.

En efecto, afirma Husserl que en el terreno de lo ya constituido no hay nada que no se pueda, de un modo u otro, reactivar. Ya que todas las afecciones particulares se transforman, al nivel cero, *en una afección general indivisa; toda conciencia particular se transforma en una conciencia del trasfondo siempre presente de nuestro pasado en general*, esto es, la conciencia del horizonte del pasado enteramente inarticulado, enteramente indistinto, que es la desembocadura del pasado retencional vivo<sup>37</sup>. Pero como el “permanecer sumergido en el pasado” (en el olvido) de lo que ha sido constituido no es para Husserl sino un mero *límite del “estarse sumergiendo hacia atrás”* propio de la retención viva, así como el límite opuesto es

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, párrafo 35, p. 235 [*Hua.* XI, p. 171]. De modo que cuando los diversos objetos de los que se ha tenido conciencia alcanzan una afectividad nula, entonces permanecen sumergidos u ocultos “en una noche igual”, y llegan a ser, en un sentido particular, “inconscientes”.

el de la plena intuitividad, siempre cabe la posibilidad de ser nuevamente intuido (aunque bajo el modo representativo del recuerdo), es decir, no cabe plantear una ruptura total con la intuitividad<sup>38</sup>.

### V. 2.1. *La reactivación en el ámbito del pasado inmediato y en el pasado lejano.*

En lo tocante al fenómeno originario del “despertar” afectivo (como tendencia a la *reactivación* de lo que se ha hundido en el “inconsciente”, en el olvido), hay que advertir que dicho fenómeno también puede tener lugar en la esfera del presente vivo, que continuamente porta en sí la fuente para una fuerza afectiva siempre nueva, y alcanzar desde ella las conexiones o unidades retencionalmente constituidas que todavía forman parte del campo de presencia originaria, para hacer posible, en la coincidencia con ellas, una serie de síntesis, sean de enlace, de fusión o de contraste.

Pero, además de lo anterior, un incremento de fuerza afectiva que tiene, evidentemente, su origen en la esfera impresional, puede hacer que una retención totalmente vacía, es decir, pobre en afectividad, pueda de nuevo restituir lo que está oculto en ella en la forma de un contenido de sentido ensombrecido. En cuanto a los momentos objetivos que de tal modo se “despiertan”, éstos cobran por su parte una capacidad de afección particular mientras dure la nueva fuerza afectiva que los alcanza y trae otra vez a presencia y, además, gracias a ella, se conservan en una nueva modalidad afectiva que no se reduce simplemente a la que les hubiera correspondido de no haber entrado en juego esta nueva fuerza afectiva. Con tal irradiación retroactiva de la fuerza afectiva en la conciencia vacía se da también una tendencia esencial que abre paso de la representación vacía a una dación de sí reproductiva, que se identifica con la primera y que, por decirlo así, renueva el proceso constitutivo en el modo de lo *cuasi*-percibido, en el modo del recuerdo<sup>39</sup>.

En efecto, cuando tras un proceso de declinar progresivo la retención se ha transformado en una representación vacía, no tiene ya, a fin de cuentas, ningún punto de apoyo en lo intuitivo y, por ello mismo, no hace valer el sentido que ha conservado sino hasta que se presenta una nueva intuición que irradia su fuerza afectiva de manera retroactiva y lo alcanza. Ahora bien, en la continuidad del proceso de obscurecimiento afectivo el sentido se mantiene,

<sup>38</sup> *Experiencia y juicio*, parágrafo 42, subinciso “b”, p. 196.

<sup>39</sup> *De la synthèse passive*, parágrafo 36, p. 236-37 [*Hua*. XI, p. 173].

como hemos visto, en su identidad, sólo que se va velando conforme pasa de sentido explícito a un sentido implícito. Por ello el “despertar” o evocar (que puede llegar a traducirse en una efectiva reactivación de lo evocado) no significa otra cosa sino el hecho de que lo implícito se hace explícito. Pues *lo vacío es también una modalidad de la intencionalidad*, dado que es la forma misma en que las modificaciones retencionales “desaparecen” y se conservan de una manera tal que —al menos en principio— pueden ser recuperadas<sup>40</sup>. Por ello y porque, en cierto modo, lo que evoca “repite” lo evocado (y dado que la propia formación de las series retencionales tiene una estructura iterativa), lo vacío puede llegar a remontar el olvido en que se encuentra.

De tal modo, en caso de darse la evocación que “despierta” tales representaciones vacías, que las reviste de una afectividad tal que permite que se destaquen con respecto al trasfondo oscuro de lo “inconsciente”, lo que tendríamos sería la transformación de una retención vacía, en cuyo seno el sentido objetivo es débil o nulo desde el punto de vista afectivo, en una retención otra vez vacía, pero donde dicho sentido está presente con una mayor fuerza afectiva. Pero entonces este último puede llegar a aprehenderse de nuevo intuitivamente (aunque, por supuesto, sólo a la manera del recuerdo). Aquello que se ha vuelto no-intuitivo entra así en una relación sintética con lo que es efectivamente intuitivo y, en particular, con aquello que surge en la nueva vitalidad impresional. Pues, finalmente, *“la retención es una intención de recuerdo primaria y vacía que se confirma por medio de la rememoración, es decir, (por) el correspondiente recuerdo secundario y pleno”*<sup>41</sup>. De ahí que los recuerdos no puedan nacer sino en virtud de las reactivaciones de estas representaciones vacías que, a su vez, se originan del horizonte retencional desatado en el proceso de constitución temporal del contenido de cada presente vivo.

Ahora bien, la síntesis que procede por asociación puede extenderse a través de todo el curso de las vivencias (que, como sabemos, nunca se dan de manera aislada, sino que se conectan todas ellas entre sí). De manera que no sólo en la coexistencia, sino también en la

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, “Apéndice XXII: “L’horizon vide et sa connaissance”, p. 408 [Hua. XI, p. 421]. En este sentido puede afirmarse que lo que Husserl llama el proceso de “sedimentación” de lo que se va hundiendo cada vez más en el pasado, no es sino una prolongación de la retención en lo “inconsciente”. Así lo plantea, siguiendo una sugerencia de Klaus Held, Luis Román Rabanaque en “El papel de la habitualidad en la constitución de la identidad personal del sujeto”, *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires, 1996), Año XV, n° 29-30. pp. 107-123, p. 115.

<sup>41</sup> Walton, Roberto J., “Génesis y anticipación en el horizonte temporal” en *Escritos de filosofía* (Buenos Aires), Año IV, n°7, enero-julio 1981, pp. 35-52, p. 38. Véase también *De la synthèse passive*, par. 38, p. 243 [Hua. XI, p. 181].

sucesión pueden darse tanto síntesis por proximidad o contigüidad como síntesis por semejanza que ligan datos u objetos que se encuentran separados en el tiempo (por ejemplo un objeto presente con alguno pasado).

Como hemos visto, todos los objetos que fueron instituidos en el proceso constitutivo originario propio del presente vivo quedan a disposición del yo, que siempre puede retornar a ellos. Su ser no consiste finalmente en nada más que en su haber-sido originariamente experimentados y el consiguiente permanecer conscientes gracias a que se dio el proceso retencional correspondiente. De manera que este ser y este quedar-consciente no cesan, aunque el proceso retencional alcance su término en el punto-cero de afectividad. Sin embargo, el sentido está todavía allí de manera implícita, bajo una forma “muerta”, simplemente desprovisto de la vida fluyente.

Así, cada operación del presente vivo, cada operación constitutiva, conforme va transcurriendo hasta finalmente pasar, se deposita en el dominio (u horizonte) oscuro de la indiferenciabilidad y se deposita *en el modo de un orden fijo de sedimentación* (lo cual supone la fijeza de los “lugares temporales” que se ordenan en un tiempo único). Los motivos para que lo sedimentado “despierte” al volver a revestirse de afectividad, deben encontrarse en el presente vivo, al interior del cual los motivos más eficaces son tal vez aquellos que conforman los “intereses” en el sentido amplio y usual del término, las evaluaciones originarias o ya adquiridas del sentimiento, las pulsiones instintivas o superiores, etc.<sup>42</sup>.

Ciertamente, existe una clara diferencia entre la reactivación que tiene lugar en la esfera del pasado lejano (o enteramente sumergido), y aquella otra que atañe al “despertar” de los contenidos de las retenciones vacías que se encuentran situadas todavía en la vida de vigilia o, si acaso, en sus márgenes. En este último caso, lo que se ha reactivado se coordina de nuevo, antes de llegar al completo punto-cero de afectividad, con la conexión constitutiva originariamente viva. Pero en el caso de la esfera lejana se produce, con el “despertar” de cualquier representación vacía, un sentido reactivado que, justo en el momento de dicha reactivación, se mantiene fuera de la conexión viva y continua con el sentido que se constituye de manera viva. Sin embargo, la reactivación misma es también aquí el resultado de una irradiación o comunicación afectiva y, por lo mismo, la producción de una síntesis actual, de un enlace objetivo efectivamente producido y afectivo por sí. Dicho enlace puede conectar

---

<sup>42</sup> *De la synthèse passive*, parágrafo 37, p. 241 [Hua. XI, p. 178].

algo que es presente actualmente con algo pasado o también esto último (ya reactivado) con otro objeto pasado perteneciente al mismo contexto o situado aún más lejos en el pasado, etc.

Desde el punto de vista del contenido, la reactivación se hace posible, en suma, por el mismo principio que, en cada presente, permite tanto la unificación del contenido impresional como la comunicación afectiva, esto es, la “semejanza” de aquello que de alguna manera se destaca de su contexto.

Por otra parte, es claro que el proceso de reactivación no se liga necesariamente a una cierta etapa o momento del pasado, sino que puede pasar a otras capas de sedimentos, sea de manera continua o bien por saltos. En esto, señala Husserl, se prefigura una ley *a priori* que regula la posible progresión del proceso de reactivación que, cuando se dirige hacia las capas superiores (o más recientes) del pasado, tiende a avanzar de manera continua hacia el futuro del pasado que se evoca, mientras que el paso hacia las capas más profundas o lejanas en el pasado, sólo es posible por “saltos”<sup>43</sup>. Pues así como la constitución originaria es en cuanto tal un proceso orientado hacia el futuro, sucede lo mismo en la re-constitución.

Empero, la reactivación también puede saltar, sin un orden determinado, de una determinada capa de sedimentos, a otra más cercana en el pasado o situada en un nivel de éste más profundo. Pues lo que tenemos aquí es un sistema de sedimentos que aunque permanece oculto forma una conexión continua. Sin embargo, semejante conexión no podría realizarse de manera reproductiva (expresa) más que en el caso de que pudiéramos, efectivamente reproducir desde el principio y de un solo tirón nuestra vida toda entera.

Los recuerdos no poseen, entonces, una conexión directa con el presente vivo, del cual, sin embargo, forman el necesario trasfondo que lo enriquece. Diferentes recuerdos se dan también a la vez, unos “junto” con otros allí donde ellos emergen merced a un “despertar” discontinuo, por saltos, sin conexión interna. Con lo cual queda clara la diferencia que existe entre la conexión que surge de la continuidad constitutiva originaria (la que es propia de la retención viva) y aquella que se da por una simple asociación que procede “a distancia” unificando de tal modo recuerdos que pertenecen a distintas épocas o momentos de la vida.

Ciertamente, las retenciones vivas (o “frescas”) que se ligan inmediata y necesariamente a una protoimpresión, gozan de la misma indubitabilidad que la impresión originaria, pero no nos dan todavía ningún objeto; de manera que ninguna dación de un objeto

<sup>43</sup> *Ibid.*, párrafo 39, p. 245 [*Hua.* XI, p. 183].

“en persona” puede todavía ser legitimada por ellas. En cambio, *un objeto propiamente dicho sólo es posible en relación con el yo activo*<sup>44</sup>, sólo puede serle presente al yo como algo que permanece disponible para él, que es identificable siempre de nuevo (aunque no por ello dejan de estar ya prefiguradas en la esfera pasiva las condiciones para esta libre disponibilidad). En todo caso, algo inmanente que alguna vez fue dado originariamente “como ello mismo” o “en persona”, es para el yo activo un posible *telos* permanente en relación con los recuerdos que de ello puede efectuar.

A la génesis de la conciencia pertenece, entonces, como una posibilidad esencial el hecho de que cada recuerdo puede dar lugar a una serie de recuerdos ulteriores (sobre *lo mismo*) en la forma de series de cumplimientos en las cuales el verdadero ser pasado se constituye como un límite absoluto de la claridad (dicha idea-límite correspondería, pues, al recuerdo perfecto, que da su objeto, en todos sus detalles, con absoluta nitidez). Por otra parte, todo lo que el yo ha vivido, aún cuando lo haya olvidado, permanece para él como una realidad efectiva que puede llegar a reactivarse y ponerse de manifiesto en la inmanencia de su vida de conciencia. Con otras palabras, cada vivencia pasada es “en sí” (por cuanto todo aquello que se ha vivido se mantiene en su identidad permanente en el trasfondo oscuro de la vida de conciencia), pero es también una vivencia pasada *para el yo*, es decir, es para él una experiencia disponible, reconocible, aprehensible e identificable, verificable, etc. (y, en este sentido, “es” —verdaderamente— lo que fue). Si esto no fuera así, simplemente no podría hablarse de un flujo de conciencia.

De tal modo, en la inmanencia del presente originario las vivencias memorativas se presentan actualmente cada vez, pero lo que *re-presentan* de nuevo, lo pasado, puede considerarse en cierto modo como trascendente a la vivencia en que precisamente lo recordamos y a todo aquello que (aunque sea a la manera del trasfondo) se constituye originariamente como presente. Se trata de una especie de “trascendencia en la inmanencia” que no deja de recordar aquella otra con la que Husserl caracterizó al yo puro en el primer volumen de las *Ideas*...

---

<sup>44</sup> “Tomemos el campo de los *pre-datos pasivos* en su *originariedad* [...] Si lo tomamos tal como es antes de que la actividad del yo haya practicado ahí cualesquiera operaciones, dándole algún sentido, propiamente no constituye todavía un campo de *objetividades*. Pues el objeto, como mencionamos ya, es producto de una *operación objetivadora del yo y, en sentido estricto, lo es de una actividad juzgadora predicativa*” (*Experiencia y juicio*, párrafo 16, p. 78).

Ciertamente, la corriente de conciencia vive *con* el fluir (no se puede decir simplemente que vive “en” el fluir) y llega, asimismo, a constituirse en un objeto para su yo; esto sucede justamente en los recuerdos y las síntesis de recuerdos que tienen lugar en un presente cualquiera, donde se puede re-*visar* siempre de nuevo la propia vida pasada, aunque también siempre de manera incompleta y aproximada. A esto corresponde para el yo la idea del verdadero pasado de conciencia como idea de la plena dación de lo que ha vivido (la cual se mantiene como un límite ideal o una idea regulativa; en particular por cuanto la conciencia es ella misma un flujo incesante que cumple en él, y a cada momento, una institución originaria siempre nueva). El problema que entonces se plantea es, señala Husserl, cómo en la vida fluyente del yo puede constituirse esta misma vida como un ser verdadero, es decir, como correlato ideal (y en este sentido como la norma ideal) de una verificación posible<sup>45</sup>. Pero para poder dar respuesta a esta cuestión no basta con atenerse a la génesis originaria de la conciencia que se desarrolla de manera puramente pasiva (aún cuando esto es lo que permite la posesión de un pasado propio e inclusive el poder pretender una conciencia del mismo), sino que es preciso remitirse también a la esfera de la actividad del yo (que ciertamente es posibilitada por su basamento pasivo), y en ella al proceso de apropiación verificadora de su vida pasada, proceso efectivamente realizado en actos libres.

En cuanto a la gradación en la claridad con la que se dan, inevitablemente, los recuerdos, se comprende que ella se debe ante todo a que en el fondo de cada recuerdo se halla una serie de retenciones “vacías” que pueden destacarse del trasfondo, ya sea desde el presente vivo (antes de que finalice el proceso de constitución originaria del objeto de que se trate, y por una mirada retrospectiva al inicio de este mismo proceso), o bien por un “despertar” asociativo posterior. Ahora bien, de darse el recuerdo intuitivo correspondiente, cada elemento de dicha *re*-producción intuitiva aparecerá como más o menos claro, más o menos “nebuloso” o velado, según sea el grado de cumplimiento alcanzado por cada uno de los momentos del sentido que precisamente conservaron las retenciones vacías subyacentes. Por ello esta gradación en la claridad también puede considerarse como una gradación del des-velamiento, de la “puesta en intuición” (de lo hasta entonces conservado de manera vacía). El grado de velamiento podría considerarse también como el grado de indeterminación relativa, de pobreza relativa, debida al vacío que envuelve (como un horizonte interno) cada dación del objeto

---

<sup>45</sup> *De la synthèse passive*, parágrafo 45, p. 267 [Hua. XI, p. 208].

recordado. En suma, de lo que se trata aquí es de un cumplimiento incompleto, atenuado siempre por un vacío, mayor o menor, que sin duda aminora la plenitud del recuerdo que pueda alcanzarse en cada ocasión.

### V.3. La anticipación como una modalidad de la asociación.

Indudablemente, “lo semejante recuerda a lo semejante”, pero lo semejante también puede ser anticipado, y esto vale tanto para la sucesión como para la coexistencia (por ejemplo, cuando se advierte la falta de un miembro en una coexistencia, ello se debe a la síntesis de semejanza que ocurre en la configuración de las anticipaciones que tiene lugar en ese mismo presente).

Recordemos a este respecto que ya en el estadio más elemental, aquel que conforma el presente vivo, y en conformidad con lo que es consciente en la retención, se pre-anticipa (o pro-tiende a) lo que va llegando de continuo según el mismo estilo de desarrollo que hasta entonces ha tenido lugar en un determinado proceso; se trata, pues, de una motivación necesaria que parte de lo ya dado a la conciencia. Desde el punto de vista noemático, lo que es anticipado se caracteriza, según esto, como una especie de modelo de lo por venir antes de que esto último efectivamente sea.

Si pasamos ahora de las singularidades momentáneas a las conexiones sucesivas constituidas de manera articulada (por ejemplo, una melodía), tenemos también que cada pasado constituido de manera unificada y luego cada sucesión que transcurre unitariamente, aún si ya se ha vuelto vacía desde el punto de vista de la representación, se proyectan en el futuro como anticipación. Del mismo modo, a partir de la coexistencia ya dada, se anticipa la coexistencia futura y, a partir del conjunto de sucesiones de coexistencias hasta aquí transcurridas que continuamente se van ampliando, se anticipa la sucesión de coexistencias futuras<sup>46</sup>. Consecuentemente, a partir de esto que ha venido en circunstancias anteriores y análogas, “infero” lo que está por venir y se le asemeja. Pero aquí a la anticipación le pertenece también la posibilidad, siempre abierta, de que se produzca, sin embargo, otra cosa, de que lo efectivamente experimentado entre en conflicto con aquello que, en su lugar, se esperaba.

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 248 [*Hua*. XI, p. 186-87].

La anticipación supone, así, una cierta coincidencia entre el presente y el pasado que es “despertada” de manera asociativa, pasado que es ante todo retencional y eventualmente puede luego ser recordado. A partir de la configuración propia de cada presente vivo irradia la fuerza afectiva que erige (y ante todo en este mismo presente), en una configuración similar, los objetos que cumplen las condiciones requeridas (irradiación que de manera retroactiva va hacia el pasado pero también, por otra parte, se orienta hacia lo inminente). En este sentido, afirma Husserl, la “parte” “exige” o llama al todo —lo similar “despierta” o “llama” a lo similar—, y ella no lo exige a través de la simple reactivación de lo sedimentado sino también a través de la anticipación que se liga asociativamente con estas otras “partes” (presentes y pasadas), puesto que la parte “co-existe” con la unidad del todo y le co-pertenece justamente como parte<sup>47</sup>. La fuerza de esta anticipación aperceptiva crece, además, con el hábito. Aquí sobreviene, como regularidad de la anticipación que se confirma, la unificación más fuerte — en conformidad con el hábito; aunque, por otro lado, también puede darse el caso de que sobrevenga la desilusión cuando falta aquello que es conforme al hábito o se presenta algo que es diferente de lo que se había prefigurado gracias a él.

En cuanto a la influencia que tienen los pasados lejanos, a través de la reactivación de sus unidades ya configuradas, sobre la formación de nuevas configuraciones de sentido, Husserl afirma que las configuraciones pasadas que han sido reactivadas se superponen al presente actual y, en este presente (que es consciente como semejante) pueden coincidir incluso con otras configuraciones anteriores (que han sido asimismo reactivadas). Es decir, se “re-conocen” pero no de manera individual, *sino de acuerdo con su tipo*, así como tampoco de manera expresa, sino únicamente implícita<sup>48</sup>. Se llega entonces, aperceptivamente, a la formación de una unidad de co-pertenencia, una unidad en la cual los miembros remiten unos a otros en vista del conjunto de todos ellos. La unidad así formada se rodea, entonces, por un horizonte claro y abierto de lo ya conocido y que ha sido experimentado en diversas ocasiones, así como también se encuentra con una prefiguración que orienta la constitución de lo semejante por venir como perteneciendo al mismo tipo ya conocido.

<sup>47</sup> *Ibid.*, parágrafo 41, p. 250 [*Hua XI*, p. 190]. Más aún, “*Con cada objeto de una nueva especie (genéticamente hablando) que se constituye por primera vez, está pre-señalado permanentemente un nuevo tipo de objeto, de acuerdo con el cual se aprehenden de antemano otros objetos que le son parecidos. De este modo nuestro mundo en torno está “pre-dado” ya como un mundo multiforme, está formado de acuerdo con sus categorías regionales y tipificado de acuerdo con múltiples géneros particulares, especies, etcétera*” (*Experiencia y juicio*, parágrafo 8, p. 40).

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 251 [*Hua XI*, p. 190].

### V.3.1. *La verdad del futuro.*

Según hemos visto, toda experiencia perceptiva implica una serie de representaciones vacías del tipo de las anticipaciones o pre-anticipaciones (protenciones) como horizontes que han sido motivados intencionalmente por aquello que se ha constituido (o más bien *instituido*) originariamente a nivel de la impresión y su inmediata serie de modificaciones retencionales. A tales pre-anticipaciones pertenece una cierta creencia en el futuro (en que habrá un futuro, en que este viene ya y se hace presente a cada instante) que se encuentra pre-dirigida y conforme a la cual el curso ulterior del evento percibido se espera según una dación de sentido más o menos determinada.

Ahora bien, allí donde diversas pre-intenciones que han surgido de múltiples fuentes de motivación (ya sean co-presentes o sucesivas) corresponden a un mismo sentido y coinciden entre sí, sucede que tales pre-anticipaciones se refuerzan recíprocamente, o bien la que en cada caso es nueva refuerza en la conciencia a las ya existentes. Su concordancia respecto de lo que es pre-intencionado aporta, así, una cierta confirmación a la conciencia que no debe confundirse con una verificación propiamente dicha. Sin embargo, sí puede tener lugar en el dominio en general de las anticipaciones y ya en el ámbito de la pura pasividad, un cierto movimiento de corrección de lo que “no es”, de lo no verdadero (lo no-concordante) y con ello, de una restauración de la concordancia entre infinidad de anticipaciones, concordancia sin la cual no podría haber, en última instancia, un mundo para nosotros<sup>49</sup>.

Pues aquello que constituye el sistema de remisiones intencionales implicado en cada percepción, no se determina solamente por lo que en ella es propiamente percibido (lo dado intuitivamente) sino que lo es también, al menos en algún grado, por las múltiples intenciones pre-aprehensoras que concuerdan todas ellas en la unidad de un sentido. La concordancia entre estas diversas intenciones o pre-intenciones que se confirman entre sí *forma parte de las funciones de un proceso de cumplimiento* que da al objeto mismo “en persona”, así como su no-concordancia puede motivar en éstas determinadas modificaciones como, por ejemplo, la duda, la conjetura, la negación, la probabilidad, la corrección, etc.

Consideremos ahora, por ejemplo, el progreso del percibir visual de alguna cosa del mundo. Salta a la vista que tal cosa no es, ni puede ser, simplemente intencionada como una

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, *Textes complémentaires*. « Première version de l'ensemble de textes compris entre le par. 12 et le 40, 1920/21 », par. 14, p. 306 [*Hua*. XI, p. 258].

pura cosa óptica, sino que las intenciones que provienen de las otras esferas sensibles son co-motivadas al mismo tiempo y deben concordar continuamente con lo específico, lo impresional de la esfera visual, en la unidad de una síntesis. Y deben hacerlo porque todas ellas son co-constituyentes del sentido objetivo que funciona como un marco de referencia o polo orientador (y, desde luego, unificador) para las mismas. Si algo no concuerda en este marco, se bloquea la creencia en su cumplimiento, e igualmente queda impedida la unidad de la percepción que se logra justamente en la concordancia de todas estas intenciones particulares en la unidad de una intención de conjunto. A partir de aquí se hace patente la necesidad de trascender las percepciones “externas” aisladas hacia la conexión que las engloba a todas ellas en general. Conexión la cual crea una conciencia unitaria del mundo en torno y una conciencia original de este último en una síntesis universal que comprende, asimismo, todas las intenciones vacías, también aquellas que co-determinan el sentido de lo actualmente percibido<sup>50</sup>.

Lo anterior implica, es claro, los horizontes “externos” que acompañan a toda percepción, puesto que a la constitución de un mundo espacio-temporal pertenece no solamente una continua prefiguración de horizontes internos para cada cosa efectivamente experimentada, sino también una serie de horizontes externos —que están imbricados unos en otros de un modo tal que, finalmente, todas las cosas empíricas se encuentran ligadas entre ellas en la unidad de un mundo, con un horizonte externo unitario—. Con lo cual tenemos “una prefiguración sobreabundante para el curso de las posibles experiencias ulteriores”<sup>51</sup>.

Ahora bien, así como las percepciones externas se conectan unas con otras en una concordancia continua, ellas se entrelazan también de manera concordante con los recuerdos *re-productivos*, lo cual nos permite colmar los vacíos eventuales como, por ejemplo, los que son provocados por los lapsos de sueño. Nuestra conciencia se encuentra entonces atravesada por la unidad de una certeza del mundo, certidumbre que se mantiene a pesar de las rupturas que ocurren en el mismo progreso de la experiencia, ya que se restablece siempre de nuevo, gracias a las correcciones pertinentes, que el mundo está constantemente “allí”, pero que,

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 176 [*Hua*. XI, p. 100].

<sup>51</sup> *Ibid.*, Deuxième section: “Évidence”, Chapitre 3: “Le problème du caractère définitif de l’expérience”, par. 23, p. 181 [*Hua*. XI, p. 106]. Véase también, de *Experiencia y juicio*, “Introducción”, párrafo 8, p. 32 y ss.

simplemente, se determina siempre más precisamente (aunque en ocasiones de manera un poco diferente a la esperada)<sup>52</sup>.

Teniendo a la vista este complejo entramado de horizontes perceptivos y, gracias a ellos, la creencia que siempre surge respecto del mundo en torno, Husserl se pregunta si debe el mundo permanecer tal como es en el presente, sobre la base de lo que nos dicen de él nuestros recuerdos. ¿Podría acaso tener lugar un acontecimiento contra toda anticipación, fuera de toda pre-convicción por fuerte que ésta fuese, es decir, contra toda verosimilitud? ¿Puede un futuro determinarse por anticipado, es decir, antes de que tenga lugar la experiencia efectiva que, en la percepción, lo confirma o lo desmiente?

Respecto de los datos immanentes y especialmente de los datos sensibles (todos los cuales se constituyen en el devenir temporal), cada ahora aporta una cierta novedad, pero a pesar de todas las pre-anticipaciones motivadas por el propio presentarse original de un determinado dato impresional, no se puede preveer cuáles datos por venir van efectivamente a presentarse después de él. Y en lo que concierne al mundo espacio-temporal constituido de manera trascendente, no sucede de otra manera. Es verdad que del pasado de conciencia la percepción puede recibir una prefiguración, y que lo nuevo adviene siempre sobre el fondo de lo adquirido. Pero tal prefiguración que comporta en sí la anticipación no es una necesidad absoluta del ser, sino solamente la necesidad de un ser anticipado. Es decir, en la anticipación de lo por venir sólo es verdaderamente *a priori* la forma de un futuro posible y también el hecho de que, en general, algo debe llegar. ¿Sólo esto? ¿Qué pasaría entonces con la validez de las ciencias de la naturaleza?<sup>53</sup> Al respecto afirma Husserl que nuestra conciencia posee esta propiedad de constituir objetivamente, en el seno de la necesidad absoluta, no solamente su ser temporal propio en vista del pasado y del presente, sino también en lo que respecta a su futuro. Ahora bien, nuestra conciencia fluyente realiza esto por cuanto ella constituye en sí, en una intencionalidad trascendente, un mundo objetivo (como su correlato real o posible)<sup>54</sup>.

A través de la corriente de conciencia transcurre ciertamente una serie de vivencias que poseen la referencia a cosas espaciales, pero dicho transcurso se efectúa de un modo tal que todas las cosas experimentadas en el desarrollo de esta constante sucesión de percepciones se

<sup>52</sup> *De la synthèse passive*, p. 181-82 [Hua. XI, p. 107].

<sup>53</sup> Husserl desarrolla este punto en los párrafos en el párrafo 23 de la Segunda Sección de *Ibid.*, pero sobre todo en el capítulo 3 de la Cuarta Sección ("Le problème d'un être vrai du futur de conscience") párrafos 46-47.

<sup>54</sup> *Ibid.*, par. 47, p. 270 [Hua. XI, p. 213]. Cfr. *Supra.*, pp. 200-201.

relacionan necesariamente con un cuerpo vivo propio (que es por ello el “órgano de la percepción”). Tenemos aquí los desarrollos cinestésicos a los cuales se ligan, según una motivación asociativa, las presentaciones de toda cosa percibida<sup>55</sup>. Las diversas series de sensaciones que comprende el desarrollo de cualquier experiencia perceptiva deben, pues, darse de una manera determinada para que las pre-aprehensiones motivadas cinestésicamente puedan ser experimentadas conforme lo exige la aprehensión de las cosas del mundo y pueda así mantenerse la conciencia de una cosa existente. En cambio, si los datos sensibles comenzaran de repente a presentarse en desorden, si nuestro campo de visión se “llenara” (*erfüllt*) bruscamente en un desorden caótico para los colores, por ejemplo, entonces las motivaciones cinestésicas perderían toda su fuerza. Pero nuestra experiencia no es ésta<sup>56</sup>.

La serie de presentaciones de aquello que se liga en cada caso a los desarrollos cinestésicos implica, pues, en lo que respecta a sus anticipaciones (actuales o incluso meramente potenciales), justamente un funcionamiento regulado y un entrelazamiento de las motivaciones así formadas, todo lo cual depende esencialmente del desarrollo efectivo de las

---

<sup>55</sup> Para entender qué son las “cinestésias” hay que tener en cuenta que el cuerpo vivo co-funciona constantemente como “órgano de la percepción” en el proceso por el cual se constituye el darse de un objeto en “persona” (es decir, en una intuición de índole perceptiva); en dicho proceso, el cuerpo propio (*Leib*) forma en sí mismo todo un sistema de órganos de percepción coordinados unos con otros. Ahora bien, el cuerpo vivo es considerado aquí no como una cosa espacial perceptible ella misma (aunque en cierto modo también lo sea), sino exclusivamente en tanto cuerpo viviente que se mueve subjetivamente (es decir, que se puede mover a voluntad en la acción propiamente dicha del percibir). En esta perspectiva se considera el cuerpo percipiente en relación con el sistema de lo que Husserl denomina “sensaciones de movimiento” (*cinestésias*) que tienen lugar durante la percepción en el movimiento de los ojos, manos, etc. Ahora bien, lo importante aquí es precisamente que ambas series, tanto las cinestésicas implicadas en el proceso del percibir cosas espaciales como las que corresponden a las apariciones en las cuales el objeto se da a sí mismo, se relacionan mutuamente. Si muevo los ojos en tal dirección, entonces tales apariciones se desarrollarán conforme a este movimiento y ello en un orden determinado; si dejo que mis ojos se muevan en otra dirección, entonces se desplegarán otras series de apariciones diferentes que habrán de corresponder a las pre-anticipaciones motivadas con dichos movimientos oculares. Y lo mismo sucede con los movimientos de la cabeza, en el sistema de las posibilidades de movimiento del que entonces dispongo, y también si integramos las posibilidades del andar, etc. Cada línea de las cinestésias se desarrolla, por tanto, de una manera muy diferente a la de una pura serie de datos sensibles, pues lo hace como estando a mi libre disposición, como realización originariamente subjetiva del “yo puedo”.

Sin embargo, en la medida en que con determinada posición corporal tengo una determinada aparición de la cosa, en esa misma medida se prescribe ya en la conciencia original que tengo de ella un sistema de sus múltiples apariciones (o presentaciones) posibles. Por esto es que, relativamente a dichas apariciones, yo no soy libre, pues cuando cumplo una determinada línea cinestésica en el libre sistema del “yo me muevo”, las apariciones por venir se prescriben por anticipado y forman sistemas dependientes. Las distintas apariciones de un objeto pueden pasar continuamente una en otra y constituir la unidad de un sentido *solamente como dependientes de las cinestésias* y únicamente en tales desarrollos pueden ellas desplegar sus respectivas remisiones intencionales. De ahí que sólo en este entrelazamiento de variables independientes y dependientes puede constituirse lo que aparece como objeto trascendente, es decir, como un objeto que es más de lo que nosotros percibimos de él directamente.

<sup>56</sup> *Ibid.*, « Deuxième section: Évidence », par. 23, p. 182 [*Hua*. XI, p. 107-108].

sensaciones. Que este desarrollo no se de sin seguir una norma, de manera tal que haga posible un curso continuo de las percepciones es, entonces, un *hecho*. Pero esto *no* significa que este mundo esté determinado de antemano en sí mismo de tal suerte que para cada uno, cualquiera que fuera el tiempo sobre el cual se dirigiera su creencia, la decisión según lo verdadero y lo falso estaría prefigurada de una manera unívoca y absoluta<sup>57</sup>.

De nueva cuenta asoma aquí la consideración husserliana, aventurada ya desde el polémico párrafo 49 de *Ideas I*, sobre la contingencia del mundo, esto es, el reconocimiento sin ambages de que en realidad no hay ninguna necesidad de que el mundo exista, ni de que exista precisamente así, con tal orden determinado, es decir, el reconocimiento, en última instancia, del hecho sin fundamento racional de la racionalidad del mundo<sup>58</sup>.

#### V.4. Tiempo de dación y forma temporal objetiva.

Según hemos visto, toda vivencia concreta puede ser entendida como una unidad en el devenir de la vida de conciencia, constituyéndose como tal por el flujo de la “conciencia interna” y en la forma del tiempo. Así, las intenciones que se dirigen a lo trascendente, por ejemplo, no son meras aperturas, sino que son a la vez *contenidos que llenan una duración*. Cabe entonces preguntarse si la continuidad de las transformaciones temporales que toda vivencia experimenta al someterse a la ley originaria del flujo, pueden resultar indiferentes, ajenas del todo, a la intencionalidad de estas mismas vivencias. Y con ello, preguntar también si tales mutaciones temporales impactan o se muestran de alguna manera en el correlato intencional de los actos, esto es, en los objetos que, en tanto significados en ellas, se constituyen merced a dichas vivencias<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 183 [*Hua*. XI, p. 108].

<sup>58</sup> “Por otra parte, con todo esto no se ha dicho que tenga que haber un mundo ni cosa alguna. La existencia de un mundo es el correlato de ciertas multiplicidades empíricas señaladas por ciertas formas esenciales. Pero no se ve con evidencia intelectual por qué sólo dentro de determinadas formas de ordenación podrían transcurrir experiencias actuales; nada semejante cabe inferir de la percepción en general, ni de las otras formas de intuiciones empíricas que colaboran con ella. Más bien es perfectamente concebible que no sólo en detalle se disuelva una experiencia en falsa apariencia por obra de la incoherencia, y que tampoco, como pasa de facto, toda falsa apariencia denote una verdad más profunda y toda incoherencia sea en su punto y hora justo la requerida por más amplios órdenes de cosas para la conservación de la armonía total; es concebible que en la experiencia pululen incoherencias no rectificables, y no sólo para nosotros, sino en sí no rectificables; que la experiencia se presente rebelde de una vez a la exigencia de mantener en armonía todas sus posiciones de cosas; que el orden entero de la experiencia pierda la firme regulación de sus matices y escorzos, apercepciones y apariencias —que no haya un mundo” (*Ideas I*, párrafo 49, p. 112). Véase también *Supra*, Capítulo 1, nota 53.

<sup>59</sup> *Manuscritos de Bernau*, texto n° 18, párrafo 3, p. 318.

¿Tiene la objetividad intencional, en suma, un despliegue temporal que corresponda a aquel que es propio de la continuidad del flujo de conciencia, continuidad en la cual fluye, ya sea rápida o lentamente, la objetividad intencional? Y ¿qué sucede con la conciencia de los objetos universales, de las idealidades?

Pues, según afirma Husserl hacia 1917-18, todo lo que es para la conciencia, es —y sólo puede ser— constituido con una forma temporal que le pertenece esencialmente y no de una manera meramente extra-esencial, ya que gracias a dicha forma tiene, precisamente, sentido (mismo que le confiere la conciencia constituyente)<sup>60</sup>.

Repasemos, entonces, aunque brevemente, los análisis husserlianos acerca de la forma temporal de los objetos (siempre individuales) de la experiencia, para luego pasar a la forma temporal que asumen, por su parte, los objetos ideales.

#### ***V.4.1. La forma temporal de los objetos de la experiencia. El tiempo como forma de la sensibilidad.***

Todo objeto del que tengamos experiencia llega a estar dado originariamente solamente en y con la forma de una duración temporal; ésta, en efecto, en tanto “forma sensible originaria”, posibilita la unidad objetiva. Así, por ejemplo, para que podamos comprender en la unidad de un mismo acto perceptivo una pluralidad de individuos, éstos tienen que estar dados en un solo “ahora” de conciencia como objetos que la afectan simultáneamente, lo cual ocurre cuando dicha pluralidad es abarcada como una unidad por la conciencia que constituye la duración originaria y, en general, la temporalidad, en los modos de lo simultáneo (y luego de lo sucesivo).

La anterior no es, sin embargo, una unidad producida categorialmente a través de la pura espontaneidad concienical, sino que se trata más bien de una unidad que como tal *se da* originariamente o bien que *como unidad sensible* se pre-da antes de toda aprehensión activa. De modo que con esta última se tematiza lo ya-preconstituido pasivamente en forma originaria. Según esto, la forma temporal no es sólo una forma propia de los individuos, que como tales indudablemente duran, sino que tiene además la función de unirlos en una unidad que los enlaza precisamente al situarlos bajo una misma determinación temporal. Ésta es la

---

<sup>60</sup> Véase al respecto, de los *Manuscritos de Bernau*, el texto n° 7, parágrafo 3, p. 131. Véase también *Experiencia y juicio*, parágrafo 64, subinciso “a”, p. 280.

unidad en que se basan, por otra parte, las relaciones del “estar uno junto al otro”, es decir, las relaciones de la posición que ocupan los objetos mundanos en el espacio<sup>61</sup>.

Pero es importante hacer aquí una distinción: el tiempo mediante el cual los objetos de la experiencia están unidos no es, o no es solamente, el tiempo meramente *subjetivo* inherente a las vivencias de la percepción, sino que se trata más bien del *tiempo objetivo*, que pertenece a su sentido propiamente objetivo como determinación suya. Pues las objetividades aprehendidas en las vivencias perceptivas como “existentes *realmente*”, son entendidas también como objetividades que se dan ellas mismas simultánea o sucesivamente en su propia duración. La unidad de la intuición que existe en este caso no se da solamente sobre la base exclusiva de un presente vivencial (es decir, como temporalidad inmanente), sino que a la vez pone de manifiesto un nexo objetivo. Recordemos, en efecto, que para Husserl el principio de unidad propuesto por el polo objetivo de todo acto de conciencia (el *nóema*) no puede equipararse sin más a aquella unificación proveniente de su necesario correlato, es decir, a la unidad de conciencia entendida como el flujo de vivencias que a dichos objetos tienden, ni la unidad que es propia de dichos objetos se reduce simple y llanamente a un mero fruto de la actividad cognoscitiva.

*“Igual que todas las objetividades, los objetos de la naturaleza tienen su tiempo de estar-dado y simultáneamente su tiempo natural como tiempo objetivo, que para ellos es una forma que los abarca y es parte de su esencia. Para todo el que experimenta la naturaleza existe un tiempo sensorial y un tiempo del estar-dado para todos sus datos sensoriales (aspectos) y para todas las cosas que alguna vez le han sido dadas. Él es una forma firme y funda un orden firme [...] Pero de ninguna manera concuerda con el tiempo natural [...] Puede concordar parcialmente, es decir, como pueden ‘coincidir’ en general el tiempo de lo dado y el tiempo objetivo; entonces concuerdan los tiempos y las duraciones. Pero una sucesión dada no necesita ser una duración objetiva; la duración de lo dado no es la duración del objeto natural mismo, el cual perdura aún después del estar-dado. El tiempo de lo dado pertenece a la esfera inmanente; el tiempo natural, a la naturaleza”<sup>62</sup>.*

Con todo, el tiempo de la naturaleza (es decir, el sentido que éste pueda tener) se nos ofrece solamente en el tiempo inmanente, a través suyo, como una efectiva “trascendencia en

<sup>61</sup> De ahí que “sobre la base de su estar juntos en el tiempo, los objetos individuales perceptibles tienen su posición en el espacio unos respecto de otros” (*Experiencia y juicio*, parágrafo 36, p. 173).

<sup>62</sup> *Ibid.*, parágrafo 64, subinciso “b”, p. 282.

la inmanencia”<sup>63</sup>. Tenemos, entonces, por un lado, que todo lo que aparece originaria (o sensiblemente) ha de tener una determinada posición temporal en el sentido de tener en sí mismo un tiempo fenoménico (lo cual supone una estrecha relación de este último con el tiempo propio de la vivencia que se despliega ella misma al experimentar o captar tales objetos), pero, por otra parte, ha de ocupar también un sitio fijo en el tiempo objetivo (trascendente).

Ahora bien, cuando preguntamos por el enlace que hace posible la unidad entre todas las percepciones y *re-presentaciones* posicionales de un yo, lo que destacamos como tal enlace es la *conexión temporal* que, como hemos visto, se funda en la esfera de la pasividad y, por consiguiente, en la sensibilidad. Cualesquiera percepciones que se dan en la conciencia de un yo guardan necesariamente una conexión, ya sea que el yo las reúna activamente y las relacione con otras mediante un vínculo, o aunque él no “esté en ellas” y se ocupe, en cambio, de otros objetos. En sí mismas, justamente como *sus* vivencias (presentes o pasadas), guardan una determinada conexión, *a la vez que constituyen un nexo coherente entre todos sus objetos intencionales*, pues *se refieren a un mismo mundo*. De tal modo, como relacionadas (implícita o explícitamente) con objetos reales o supuestamente reales dentro de un mundo, sus experiencias perceptivas se interconectan. Esta conexión ofrece la base, entonces, para una especie particular de relaciones, a saber, aquellas que corresponden a la “situación temporal” de todas las objetividades percibidas, puestas como realmente existentes en las percepciones efectuadas por un yo<sup>64</sup>.

Hemos visto ya, por otra parte, que pertenece a la esencia de las percepciones de un yo, el poder aparecer tan sólo en una concatenación continua. Por consiguiente, toda percepción y todo recuerdo (como *re-producción* de aquélla) tienen que dar por resultado para sus objetos una *relación temporal que por principio se debe poder hacer intuitiva*<sup>65</sup>.

En el caso de los recuerdos, éstos pueden tomarse ciertamente como “unidades cerradas”, terminadas (puesto que se basan en unidades de duración temporal que tienen su “lugar objetivo” fijo) y a las cuales sólo sus respectivas *intenciones de horizonte* les otorgan

---

<sup>63</sup> En este sentido es muy claro el párrafo 99 de *Ideas I*, por ejemplo, cuando Husserl afirma: “*La reducción ‘trascendental’ practica la epojé con respecto a la realidad; pero a aquello que de ésta le queda pertenecen los nóemas con la unidad noemática que les es propia, y por ende la forma en que lo real en sentido estricto es consciente en la conciencia y, en especial, se da en ella*” (p. 239; el subrayado es mío).

<sup>64</sup> *Experiencia y juicio*, párrafo 38, p. 182.

<sup>65</sup> *Ibid.*

un nexo que rebasa su campo propiamente intuitivo y permite su liga con otros recuerdos que pertenecen a distintos momentos de la vida pasada. Dichas unidades del recuerdo se encuentran, pues, separadas unas de otras mientras no se las conecte entre sí en una conexión continua, a fin de lograr la unidad coherente de un nuevo recuerdo. Sin embargo, pese a toda efectiva separación, subsisten aquí las relaciones de unidad propias de la *conexión temporal* en que se inserta todo recuerdo y cuya actualización se mantiene siempre posible bajo la forma de nuevos recuerdos intuitivos (o bien como la mera “reactivación” que suscitan las asociaciones pasivas). Así, cuando a partir de una percepción soy conducido por mis recuerdos a mi propio pasado, éste es reconocido precisamente como mío; es el pasado del mismo sujeto presente y vivo que ahora percibe tal cosa y recuerda tal otra. En todo ello

*“el mundo circundante pasado y ahora recordado pertenece al mismo mundo que este mundo en que vivo ahora, sólo que ha sido hecho presente en un trozo de su pasado”*<sup>66</sup>.

De manera que todos los individuos concretos que se dan o se han dado a la conciencia en intuiciones (inconexas en una primera aproximación), pertenecen a la unidad de un tiempo ciertamente no intuitivo pero que puede llegar a serlo en un libre desarrollo, es decir, en la actualización de las intenciones que se encuentran en los actos intuitivos y que pueden ser llevadas a dación. Pues toda intuición tiene sus horizontes (interno y externo) que pueden desenvolverse en una infinidad de intuiciones posibles, a las cuales corresponden objetividades que, gracias a ese desplegarse, se hacen conscientes como dadas todas ellas en un mismo tiempo objetivo.

Llegado a este punto, reconoce Husserl expresamente “la verdad interna del principio kantiano”, a saber, que *el tiempo es la forma de la sensibilidad*, y precisamente por ello, es la forma de todo mundo posible de realidad objetiva<sup>67</sup>. En efecto, antes de cualquier pregunta por la realidad objetiva está el hecho o, más que esto, la peculiaridad esencial de que todas las apariciones son dadoras de tiempo (y de un modo tal que todos los tiempos dados se integran en un tiempo único). Y dado que todos los individuos percibidos y por percibirse poseen la forma común del tiempo, puede afirmarse que *“ésta es la forma primera y fundamental, la forma de todas las formas, el supuesto de todas las demás conexiones que forman unidad”*<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p.178.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>68</sup> *Ibid.* En relación con este punto afirma Denise Souche-Dagues que la descripción fenomenológica de la temporalidad acaba finalmente por someterse a la empresa que se propone dar cuenta del advenimiento de la

Es claro que aquí “*forma*” significa el carácter que antecede necesariamente a todo lo demás, como la posibilidad misma de acceder a una unidad intuitiva. La temporalidad como duración, como simultaneidad o como sucesión es, pues, la forma necesaria de todos los objetos que se dan unitariamente en la intuición.

Mas para poder hablar plena y propiamente de un tiempo objetivo, de un mundo o un ser objetivo, es preciso remitirse a la intersubjetividad. Pues así como el tiempo objetivo y el tiempo subjetivo (mi tiempo inmanente) se corresponden punto por punto (y son finalmente un único orden de tiempo)<sup>69</sup>, así también coincide el tiempo de mi vida de conciencia con el de todos los sujetos que vivimos “ahora” y siempre en un nuevo “ahora” que se mantiene como absolutamente idéntico para todos. De tal modo, la constitución del tiempo objetivo (trascendente o cósmico) remite a una comunidad de sujetos que constituye, por su parte, un mundo espacio-temporal objetivo que existe para todos y se comprueba tal como es en la comunidad intersubjetiva del conocimiento.

---

trascendencia objetiva, y no ya tanto de la propia subjetividad. En este sentido, afirma esta autora, la comprensión del “tiempo absoluto” enmascara en ella (o deviene expresión) de aquélla que corresponde al tiempo “real” (Souche-Dagues, D., *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*. Martinus Nijhoff, La Haye, 1972, p. 161). En mi opinión esta interpretación deriva de una lectura muy parcial de los textos husserlianos sobre el tema del tiempo, ya que al considerarlos en conjunto aparece con toda claridad que Husserl abre por lo menos tres vías para el desarrollo de una fenomenología del tiempo, vías que toman como sus respectivos hilos conductores los siguientes:

- 1) Aclarar cómo a toda experiencia (por ejemplo a toda rememoración) le atañe y sobreviene la conexión con cualquier otra experiencia del mismo yo, conexión la cual produce la vinculación de todo lo experimentado en el tiempo único;
- 2) elucidar cómo es que, a fin de cuentas “se da algo así como una corriente de conciencia” y lo que esto implica (es decir, las necesidades que esto conlleva). Estos dos primeros puntos atañen a la fenomenología de la “conciencia interna” que no es sino conciencia constituyente de tiempo;
- 3) el adecuado esclarecimiento del proceso gracias al cual se llegan a aprehender las determinaciones temporales absolutas de los objetos y a constituir, por ende, su situación en el tiempo objetivo. También la cuestión sobre cómo, en general, esta conexión del tiempo objetivo y absoluto se manifiesta en los tiempos subjetivos de la experiencia (véase al respecto el parágrafo 38, p. 180-83 de *Experiencia y juicio* o también el texto 20, parágrafo 3, de los *Manuscritos de Bernau*).

Se comprende que estos tres caminos de indagación se inter-relacionan estrechamente, pero esto no tiene por qué traducirse un tanto simplonamente en el sometimiento del análisis de la esfera del tiempo inmanente a la mera explicación del tiempo objetivo (cósmico o trascendente), aunque esto sea, sin duda, importante. Después de todo, el mismo Husserl advierte en más de una ocasión que el tiempo inmanente no es el tiempo objetivo (que se constituye conscientemente con la naturaleza), ni ninguna de mis vivencias puede experimentarse directamente como un fragmento integrante del mundo; la no-mundanía de la conciencia que constituye el sentido del mundo, es fundamental en el pensamiento de Husserl y sencillamente no puede ser pasada por alto.

<sup>69</sup> *Ideas II*, parágrafo 52, p. 251. “Puesto que el tiempo fenomenológico inmanente en la corriente de conciencia es una multiplicidad unidimensional ‘constante’ de propiedades exactamente análogas a las del tiempo que se exhibe (‘aparente’) en las vivencias de la percepción física, y ‘coincide’ con él punto por punto; puesto que también en este tiempo aparente, se manifiesta, en la última objetivación, el tiempo ‘absoluto’ del mundo, entonces la temporalización del tiempo de conciencia es particularmente profunda, en tanto que el último coincide perfectamente, en cierto modo, con el tiempo absoluto” (*Ibid.*, parágrafo 49, subinciso “c”, p. 224).

En efecto, en mi presente actual puedo ser motivado no sólo por mis propias experiencias pasadas, sino también por el sentido propuesto por el otro que me es presente desde su propio pasado, es decir, en tanto historia viviente de sus habitualidades, sus creencias o convicciones; ellas pertenecen a ese otro en cuya temporalidad se entrecruzan también otras temporalidades contemporáneas y pretéritas las cuales de una u otra manera perviven en la cultura. La configuración del mundo se da, entonces, desde las experiencias vividas intersubjetivamente. En ellas (como *intersubjetividad trascendental*) se constituye un tiempo objetivo, común, dentro del cual ha de poder ordenarse todo lo individual, en lo que respecta tanto a vivencias como a objetividades intencionales. De manera que

*“todas las percepciones y experiencias de un yo se encuentran en conexión respecto de sus objetos intencionales, se relacionan con un tiempo... Y asimismo: todas las percepciones y experiencias de todos los sujetos personales, que se entienden entre sí, se encuentran en conexión respecto de sus objetos intencionales —en la conexión de un tiempo objetivo, que se constituye en todos sus tiempos subjetivos, y de un mundo objetivo, que se constituye en ese tiempo”*<sup>70</sup>.

Por ello, cuando otro me relata sus vivencias pasadas, cuando me comunica sus recuerdos, lo que es recordado en ellos pertenece al mismo mundo objetivo que aquello que a su vez es dado en mi presente vivencial, que también puede decirse nuestro por cuanto es tenido (o, mejor dicho, vivido) en común<sup>71</sup>. El mundo circundante que el otro recuerda y del que me habla, puede sin duda ser diverso del mundo en que nos encontramos hoy y, de la misma manera, mi propio mundo circundante recordado puede ser muy distinto del actual, mas con todo y ello, *“estos diversos mundos circundantes recordados son trozos de uno y el mismo mundo objetivo”*<sup>72</sup>.

En este mundo único tiene su “sitio”, pues, todo lo que ahora percibo sensible y originariamente, todo lo que alguna vez he percibido y de lo que ahora puedo acordarme, y también todo aquello que otros me puedan relatar como lo que han percibido, vivido o recordado. Todo esto posee su unidad, en cada caso, gracias a que en este mundo objetivo tiene su “ubicación” en el tiempo objetivo, gracias a la cual se ha individualizado. Esto vale

<sup>70</sup> *Experiencia y juicio*, parágrafo 38, p. 182.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>72</sup> *“En el sentido más amplio de mundo vital (Lebenswelt) para una humanidad que se halla en la comunidad de un entendimiento común, este mundo es nuestra tierra, que comprende en sí todos estos diversos mundos circundantes con sus transformaciones y sus pasados”* (*Ibid.*, p. 178).

para todo objeto de la percepción como tal, es decir, en cuanto objeto entendido como existente realmente.

Cada objetividad individual mundana tiene su realidad (en el sentido de identificabilidad objetiva), en suma, de un modo tal que se halla constituida intersubjetivamente en la unidad de un tiempo objetivo, el tiempo universal. En él todo objeto real tiene su sitio temporal fijo, que lo distingue individualmente de cualquier otro.

Así, la serie temporal constituida sensiblemente es en todas las circunstancias una sola y dentro de ella se ordena todo lo intencional que es constituido (y que aparece en forma originaria) de una manera sensible. Finalmente, la misma individuación y la identidad de lo individual, así como la posible identificación basada en ella, sólo son posibles dentro del mundo de la experiencia real y sobre la base de la situación temporal absoluta.

En cuanto al tiempo (o, mejor dicho, el cuasi-tiempo) de los objetos de la fantasía, cabe decir lo siguiente. Ciertamente, y por cuanto se constituyen en el flujo de la “conciencia interna”, las vivencias de la fantasía “tienen su tiempo”, tienen su respectiva situación temporal absoluta y se ligan necesariamente con todas las demás vivencias que pertenecen a un yo. Mas los objetos a los que se refieren este tipo de vivencias no tienen, por su parte, ningún nexo temporal efectivo ni con los objetos de la percepción ni entre sí y, por consiguiente, tampoco se sostienen sobre una posible unidad intuitiva que se basara en tal nexo. Ello se debe básicamente a que los objetos de la fantasía (que no son, finalmente, sino modificaciones no-ponentes de los objetos percibidos), carecen de la posición temporal absoluta, del tiempo efectivamente real, que da cuenta de la individuación propiamente dicha de los objetos. Nos podemos representar, por ejemplo, una determinada figura en una serie de fantasías inconexas; pero entonces —advierde Husserl—, y siempre y cuando verdaderamente carezcan tales fantasías de toda relación entre sí, faltará cualquier posibilidad de hablar de objetos realmente diferentes o incluso del mismo objeto. Si, en cambio, se trata de fantasías conectadas entre ellas (cuando tal nexo es creado arbitrariamente por aquel que fantasea, por ejemplo, al narrar un cuento de marcianos), y dado que también en la fantasía tenemos lugares fenoménicos y situaciones relativas de posición y lugar, los objetos fantaseados tienen su tiempo cuasi-objetivo (o, mejor dicho, su cuasi-tiempo) y, sobre esta base, su cuasi-individuación y su cuasi-identidad en la unidad de un mundo igualmente imaginario con la forma correspondiente del tiempo imaginario (se trataría, es claro, de un mundo constituido en

la modificación de neutralidad). Pero aún en este último caso la fantasía no nos ofrece ningunas posiciones que admitan identificarse en el sentido de algo dado “en persona” y puedan distinguirse conforme a ello. Ya esto se ve en que la fantasía puede crear una multiplicidad de mundos sin relación entre sí, puesto que en la esencia de dos fantasías cualesquiera que éstas sean, no está implicada la exigencia de unificación en un único mundo fantástico, ni las fantasías separadas tienen *a priori* ningún vínculo necesario que las conecte<sup>73</sup>.

#### V.4.2. La temporalidad de los objetos ideales.

En las *Investigaciones Lógicas* Husserl había planteado que las esencias y los nexos esenciales, así como en general los objetos ideales, a diferencia de los objetos individuales, son intemporales, dado que no tienen en el tiempo ninguna extensión, ninguna duración, que los particule. Mas no por carecer ellos mismos de duración, afirma resueltamente el filósofo en 1917-18, carecen de toda relación con el tiempo y de toda temporalidad<sup>74</sup>.

Con base en el ser temporal de la conciencia, captamos, en efecto, lo universal como algo absolutamente idéntico. Lo universal se da, entonces, tal como es intuido en un determinado momento, y después se retiene firmemente, como sucede con cualquier objeto temporal. Pero, advierte el fenomenólogo, cuando es captado nuevamente en actos reiterados, no son captadas universalidades distintas que pudieran distinguirse por los lugares temporales, pues de darse el caso tendrían que tener, cada una de estas “universalidades”, asimismo, una determinada extensión temporal, perdiéndose de tal suerte toda distinción respecto de lo que es individual. Pero lo universal, captado en este o aquel acto particular, se da más bien como algo que, según las circunstancias, es dado en una duración breve o larga, pero que en sí mismo no dura ni poco ni mucho, sino que en todos los puntos y trayectos (o “partes”) del tiempo es idénticamente el mismo, sin sufrir ninguna diferenciación temporal. De manera que la reiteración de un conocimiento universal, aunque va junto con la conciencia de tal reiteración, no equivale sin más a una mera rememoración, como cuando recordamos repetidamente un mismo objeto individual.

<sup>73</sup> Sobre este tema véanse los textos 19 y 20 de los *Manuscritos de Bernau* y también los párrafos 39 y 40 de *Experiencia y juicio*.

<sup>74</sup> De este tema se ocupa el texto n° 18 de estos mismos *Manuscritos de Bernau* (como también el párrafo 64 de *Experiencia y juicio*). Véase también *Supra.*, Capítulo V, apartado I.1.1. “Hechos y significados”, p. 7 y ss.

Indudablemente, lo universal se da en un tiempo. Más aún, *para los objetos esenciales el tiempo es, necesariamente, una forma de dación* (se entiende que de dación originaria), ya que ningún objeto puede ser dado, ni ser consciente en absoluto, sin que noemáticamente manifieste alguna duración (y para muchos objetos una simultaneidad y una sucesión). Pero debe notarse que éstas, sus modalidades temporales de dación, nada añaden al universal. Pues si bien el tiempo es una forma (o, mejor dicho, un sistema de formas) necesarias que pertenecen a lo que aparece en cuanto tal, no por ello pertenecen igualmente a la esencia de lo universal en cuanto tal: lo universal no está en ninguna parte, no queda individualizado por ningún tiempo en particular, sino que más bien se relaciona con todos los tiempos, y permanece en todos los casos siempre absolutamente el mismo<sup>75</sup>.

En cambio, en el caso de la percepción “externa” (que da originariamente lo individual), hay que distinguir en cada fase de su propio flujo un correlato objetivo que en cierto modo es nuevo para cada nueva fase del acto que se presenta, pero esto ocurre de un modo tal, que todos estos objetos momentáneos se fusionan en la unidad del objeto que es continuamente intencionado por dicho acto. Con otras palabras, en el objeto individual el lugar temporal forma parte del objeto mismo, que se constituye punto por punto como una duración temporal “llena” (cumplida). Pero, en el continuo extenderse de la conciencia que “mira” las esencias (o bien los objetos universales), cada fase nueva trae idénticamente *lo mismo*, en vez de algo, a lo sumo, igual. De tal modo, la conciencia de lo universal se despliega como una continuidad de coincidencia a la manera de la coincidencia de identidad absoluta<sup>76</sup>.

Ciertamente, el tiempo en el que se da una esencia (o cualquier objeto universal) es un tiempo efectivamente real, e incluso puede llegar a coincidir, por ejemplo, con el tiempo de un objeto sensible, de un objeto individual, que aparece precisamente según el modo de la percepción (como, por otra parte, también coincide con el tiempo, captable en la reflexión, de la conciencia misma constituyente de la universalidad). En este sentido, el tiempo de dación de los objetos esenciales es efectivamente real, pero no por ello dichos objetos admiten ninguna diferenciación conforme al tiempo, ninguna individuación. Lo anterior se comprende mejor si nos fijamos en el caso de un objeto que es recordado en repetidas ocasiones. Dicho objeto se manifiesta en un tiempo de dación que “coincide” con el tiempo de la vivencia de

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, párrafo 2, p. 316.

<sup>76</sup> *Ibid.*, párrafo 1, p. 312.

rememoración. Pero el objeto rememorado mismo no se ve afectado por esta multiplicidad de tiempos (que corresponderían, cada uno de ellos, a cada acto en que se hubiera efectuado la representación de ese mismo objeto), sino que éste es mentado y dado cada vez intuitivamente (bajo el modo de la rememoración) con un solo y mismo tiempo, que es distinto del tiempo de su dación. Igualmente, el tiempo de dación de un objeto de la fantasía, como tiempo efectivamente real es distinto del tiempo del objeto fantaseado. Éste es un cuasi-tiempo, y pertenece constitutivamente al cuasi-presentar de la fantasía<sup>77</sup>.

En cuanto a los objetos naturales, éstos tienen su tiempo de dación y, simultáneamente, su tiempo natural que, como tiempo objetivo, es la forma esencial propia que los abarca, de manera que cada objeto, por su duración singular, “llena” un fragmento de dicho tiempo<sup>78</sup>.

Ahora bien, los objetos individuales, espaciales y concretos se constituyen mediatamente, esto es, por medio de la “aprehensión” o de la “apercepción” de datos sensoriales. Estos últimos, en cuanto datos sensibles inmanentes, tienen ya su tiempo como forma que pertenece a su esencia individual. Pero no sólo eso, sino que cada uno de estos datos hiléticos tiene *su* propio tiempo por cuanto todo nuevo dato que se presenta en cada nuevo ahora tiene su lugar temporal único. Mas esto ocurre de modo que todos los tiempos de los datos sensoriales inmanentes referidos al mismo yo forman un único tiempo. De manera que para este tipo de datos “*su esencia peculiar hace que para ellos el tiempo del estar-dado sea simultáneamente el tiempo de su esencia*”<sup>79</sup>, pero para ellos el tiempo del estar-dado es también, y sobre todo, una forma de existencia como forma esencial constitutiva.

De tal modo, y aunque es cierto que el tiempo inmanente no forma parte del objeto espacial o “físico”, es mediante la unidad aperceptiva de la temporalidad de la sensación (tomada entonces como “representante”) como se constituye el tiempo apercebido u objetivo.

El anterior no es, desde luego, el caso de la conciencia de los objetos universales, donde tenemos un acto  *sintético o complejo*, “fundado” sobre aprehensiones subyacentes (las

<sup>77</sup> *Manuscritos de Bernau*, texto n° 18, párrafo 2, p. 317-18.

<sup>78</sup> “*La naturaleza tiene "en sí", por lo tanto, su tiempo como su forma de existencia y la forma que llamamos "tiempo" es un continuum comprensivo, el cual abarca en sí las determinaciones esenciales que ocurren en todos los objetos y que designamos como sus duraciones temporales, dentro de su singularización individual como duraciones individuales; al abarcarlas [esta forma] las ordena y las une, crea nexos objetivos en un primer nivel y hace posibles así otros nexos objetivos (...) Aquí, pues, el tiempo es a la vez una forma y una infinidad de "formas" singulares que se ordenan dentro de ella y crean los elementos aquélla constitutivos de las objetividades mismas*” (*Experiencia y juicio*, párrafo 64, subinciso “b”, p. 282-83).

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 281.

intuiciones de objetos individuales o de algún aspecto suyo), y que por tanto presupone al individuo extendido y distribuido temporalmente (aunque dicho individuo sea meramente posible, como en el caso de un individuo meramente imaginado). Pero aquí los tiempos constituidos en los objetos del nivel inferior no tienen una función exhibidora para los objetos superiores como sucede con la apercepción de los datos sensibles y su tiempo. Cuando sobre los objetos de nivel inferior (sobre las vivencias intencionales que constituyen tales objetos) se edifican actos, de cuyas objetividades no forman parte las objetividades del nivel inferior, entonces tampoco el tiempo de éstas forma parte de aquéllas. Y si tampoco forman parte de los actos superiores los actos constituyentes del tiempo de nivel inferior, no hace falta que los tiempos, ni estas mismas objetividades, formen parte de las objetividades constituidas en el nivel superior<sup>80</sup>.

Pongamos, por ejemplo, una proposición judicativa. Ésta puede estar constituida al mismo tiempo en que están dadas las objetividades sensibles que componen sus sustratos. Mas no por ello participa del tiempo objetivo en que tales sustratos se hallan individualizados. Todos los actos de juzgar que podamos efectuar son actos múltiples, ciertamente, pero es una proposición judicativa idéntica la que se ofrece (o constituye) en todos ellos. La *proposición misma no tiene ninguna situación temporal que la sujete*, ninguna duración en el tiempo y no participa, en el proceso de su constitución, de la individualidad del acto contingente.

Las objetividades reales se enlazan (o sintetizan) en la unidad de un tiempo objetivo ya que tienen sus *horizontes de conexión*; a su conciencia pertenecen intenciones de horizonte, que de uno u otro modo remiten a esta unidad. En cambio, una pluralidad de objetividades irreales, por ejemplo, varias proposiciones que pertenecen a la unidad de una teoría, *no están en la conciencia con tales intenciones de horizonte*, que remiten a un nexo temporal. De tal modo,

*“la irrealidad de la proposición, como idea de una unidad sintética de devenir, es idea de algo que puede presentarse en actos individuales en cualquier lugar temporal y que se presenta por necesidad en cada uno de ellos temporalmente y en un devenir temporal, lo cual, sin embargo, es lo mismo ‘en todo tiempo’. Está referido a todos los tiempos o, correlativamente, a los tiempos que sea, permaneciendo siempre absolutamente lo mismo”*<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> *Manuscritos de Bernau*, texto n° 18, parágrafo 3, p. 320.

<sup>81</sup> Husserl, E., *Experiencia y juicio*, parágrafo 64, subinciso “c”, p. 285.

De manera que, siendo exactamente lo mismo, puede “hallarse” en cualquier tiempo, sin reducirse a ninguno de ellos en particular.

El mundo, *todo* mundo posible, es el universo de las realidades, entre las cuales contamos todos aquellos objetos que se han individualizado en la espacio-temporalidad entendida como “forma del mundo” mediante una localización espacio-temporal precisa. Las objetividades irreales, en cambio, tienen un cierto presentarse espacio-temporal en el mundo, pero se pueden presentar en muchos sitios espacio-temporales simultáneamente y, sin embargo, se mantienen idénticas en todos los casos. Es decir, pueden ser producidas (constituidas) como exactamente *las mismas* frente a las producciones repetidas por un mismo sujeto o frente a las producciones de diversos sujetos<sup>82</sup>. Su significatividad (esto es, su unidad en cuanto posibles polos intencionales ideal-idénticos) no depende, entonces, como tampoco su validez lógica, del momento en que sean pensadas o “realizadas” efectivamente por actos judicativos individuales.

Las idealidades tienen, así, un modo de ser que en *Experiencia y Juicio* se denomina *omnitemporal*<sup>83</sup>. De manera que cuando han sido actualizadas o “realizadas”, dichas objetividades ideales se hallan también “localizadas” espacio-temporalmente, pero sin que esta localización las individualice realmente. Su omnitemporalidad característica subraya, entonces, la pertenencia de los objetos ideales a “todos los tiempos” (o, lo que viene a ser lo mismo, su irreductibilidad a ninguno de ellos en particular). Un dato interesante que cabe recordar aquí es que en un texto perteneciente a los *Manuscritos de Bernau* (el núm. 15) Husserl sostiene que el yo puro es el único individuo “omnitemporal” para subrayar con ello precisamente la relación que este yo guarda con todos los puntos y trayectos temporales de su

---

<sup>82</sup> En el párrafo 22 de *Ideas I*, p. 56, Husserl ejemplifica esta idea con el caso de los números. Al respecto escribe lo siguiente: “¿no son los números, preguntamos, lo que son, lo mismo si los ‘formamos’ que si no los formamos? Ciertamente, la operación de contar la llevo yo a cabo, yo formo mis representaciones numéricas al ir añadiendo ‘uno a uno’. Estas representaciones numéricas son ahora éstas, y, aunque las forme una segunda vez iguales, estas últimas son otras. En este sentido no hay temporalmente ninguna o hay temporalmente muchas, tantas como se quiera, representaciones numéricas de un mismo número. Pero justo con esto hemos hecho una distinción (...); la representación numérica no es el número mismo, no es el dos, este miembro único de la serie de los números, que, como todos los miembros de esta serie, es un ser intemporal”.

<sup>83</sup> Pues, sin ser propiamente eternas, “la intemporalidad de las objetividades del entendimiento, su estar ‘en todas partes y en ninguna’, se manifiesta, pues, como una estructura destacada de la temporalidad, una estructura que distingue en su esencia fundamental estas objetividades de las objetividades individuales. En efecto, la multiplicidad temporal es atravesada por una unidad supratemporal implícita en ella: esta supratemporalidad significa omnitemporalidad” (*Experiencia y juicio*, párrafo 64, subinciso “c”, p. 287).

corriente de vida, lo cual no deja de ofrecer una curiosa analogía con respecto a la índole “omnitemporal” de las idealidades.

La unidad propia de estas últimas tiene, en suma, como el modo de su *persistencia* (o *per-duración*) peculiar nada menos que el de la *permanencia de lo que es absolutamente idéntico* pero esta permanencia se encuentra constituida —o determinada— justamente por la posibilidad de su repetición indefinida. Pero ¿qué es aquello capaz de fundar a esta última? Sólo el movimiento que la resitúa en el ámbito mismo de las posibilidades del experimentar que son propias de una conciencia ideal o trascendental que es el necesario correlato de tales objetividades. Sólo una forma ideal entendida como presencia viva de conciencia es capaz de anudar, efectivamente, lo ideal con su realización empírica repetible indefinidamente, al dejarse guiar por dicho polo que, entonces, opera a la manera de una *Idea* en el sentido kantiano.

Pues la forma del tiempo, la forma última de la idealidad, es también *la forma necesaria de toda facticidad*, y por ello mismo es también aquella por la que en última instancia se puede anticipar o apelar a toda “repetición” posible<sup>84</sup>.

Lo anterior apunta, sin lugar a dudas, a una complejización del planteamiento de la relación entre hechos y esencias (o idealidades). La esencia, por decirlo así, aparece en el hecho, tanto como el hecho apunta, más allá de sí, a lo esencial. Además, sabemos ya que, desde la perspectiva de la fenomenología genética, ha de afirmarse la precedencia de la esfera de la pre-dación, que posibilita toda experiencia para que luego, desde esta última, podamos acceder a las idealidades<sup>85</sup>.

Pero no para allí la cosa dado que, en sus últimos años, Husserl alcanzó una comprensión cada vez más clara y profunda sobre la contingencia de los propios fundamentos del sentido y del ser. Lo anterior se ve muy nítidamente en el planteamiento, sugerido desde el primer volumen de las *Ideas*<sup>86</sup>, acerca de la contingencia de la existencia del mundo, punto que ya hemos mencionado. Mas no se trata sólo de ello. Un texto que data de 1931 menciona que, en lo tocante a la relación entre hechos y esencias, tenemos en el *eidós* “ego trascendental” un notable y único caso, puesto que, a diferencia del universo de las

<sup>84</sup> Véase al respecto, de Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno*, p. 42, 46, 162.

<sup>85</sup> Miguel García Baró expresa esta idea como “*la evidente prioridad fenomenológica del mundo de la vida que nos ‘afecta’ ya pasiva o sensiblemente respecto de toda idealidad, a la que somos nosotros quienes tenemos que abrirnos ‘espontáneamente’, ‘activamente’*” (*Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, p. 240).

<sup>86</sup> Por ejemplo, en el parágrafo 49.

posibilidades eidéticas que es de suyo independiente del ser o no-ser de cualquier actualización de tales posibilidades, “el eidos ‘yo trascendental’ es impensable sin el ‘yo trascendental’ como un hecho”<sup>87</sup>. Con lo que el fenomenólogo acaba reconociendo nada menos que el *hecho primordial del “yo”* (como también, en otra oportunidad, reconoció el “hecho primordial de la conciencia”). La facticidad deja de ser considerada, entonces, simplemente como lo que atañe a un mundo de experiencia contingente, para reconocerse, en cambio, en la raíz misma de aquella esfera que, por su parte, hace posible la inteligibilidad del mundo y, en general, la constitución de todo sentido posible.

Mas no por ello dejó Husserl de sostener que “*la plena y concreta facticidad de la subjetividad trascendental universal es aprehensible científicamente [...] precisamente en virtud del hecho de que con el método eidético puede y debe plantearse realmente la gran tarea de investigar la forma esencial de las realizaciones trascendentales en toda típica de realizaciones individuales e intersubjetivas, así pues, investigar en todas sus configuraciones sociales la forma esencial global de la subjetividad que actúa trascendentalmente. El factum es determinable aquí como el factum de su esencia y sólo por medio de su esencia, y en modo alguno cabe demostrarlo empíricamente por medio de una empiria inductiva, en un sentido análogo al de la objetividad*”<sup>88</sup>.

Así, pues, idealidad y facticidad, como también *ego* absoluto y facticidad, han de pensarse juntos, en apretado nudo. De ahí que en la filosofía de Husserl sea la fenomenología del tiempo (tarea que, por otra parte, el filósofo consideraba como todavía por realizar), una clave de suma importancia en el esfuerzo por dilucidar tal atadura. Porque, después de todo,

“...sólo es concebible una vida de conciencia como vida dada originalmente con una forma esencial de facticidad, con la forma de la temporalidad universal...”<sup>89</sup>.

<sup>87</sup> Se trata del texto n° 22: *Teleologie. <Die Implikation des Eidos Transzendente Intersubjektivität im Eidos Transcendentales Ich. Faktum und Eidos>* editado en Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Herausgegeben von Iso Kern Den, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 385. [Existe una traducción al español por Agustín Serrano de Haro publicada en *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 14, 1997, p. 5-14. Universidad de Murcia. Departamento de Filosofía y Lógica].

<sup>88</sup> *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, parágrafo 52, p. 188.

<sup>89</sup> *Lógica formal y lógica trascendental*, “Apéndice II, parágrafo 2, subinciso “c”, p. 328.



## Conclusiones.

### 1. *La co-originariedad del yo y de su corriente de vida.*

Apoyándose en la noción de una “conciencia (interna) del tiempo” entendida como un “ahora” absoluto y supra-temporal, Edmund Husserl descubrió la dimensión más profunda de la subjetividad como un proceso originario de temporalización; proceso sobre el cual tienen lugar todas las otras constituciones o, mejor dicho, niveles de constitución.

En un primer momento en el desarrollo de la fenomenología del tiempo, propuso nuestro autor comprender la unificación de la corriente concienical merced a su propia forma temporal (el “ahora” o presente originario), que inhiere necesariamente en cada vivencia y en cada fase vivencial. Ya en ello se mira el doble sentido que cobra el presente: como presente constituido (la serie de “ahoras” pasajeros) y en tanto subjetividad puramente constituyente, esto es, como la fuente originaria de la vivacidad. Pues el tiempo dado inmediata u originariamente es vivido como un flujo (pudiéramos decir de “ahoras” que se suceden ininterrumpidamente) y a la vez como un “ahora” que permanece, que no es arrastrado por el flujo temporal mismo, puesto que puede distinguirlo o presenciarlo, y que es experimentado en su misma inmutabilidad justamente por cuanto se da con él, de manera indisociable, el fluir que lo “llena” o lo realiza.

Un poco más adelante vendría el reconocimiento del polo-yo y con él la necesidad de plantear qué relación guarda este yo (revelado por la operación de reducción), con su corriente de vida. Pues, por un lado el vivir, esta vivacidad incesantemente móvil, es tributaria del yo-polo que asegura su unidad (y su individualidad). Pero, por otra parte, lo idéntico de este yo no está ya ahí, hecho de una vez y para siempre, sino que más bien se construye en el incesante movimiento de retorno que efectúa este yo sobre sus propios actos al reconocerlos precisamente como *suyos* (encontrándose de este modo a sí mismo en ellos), lo cual supone ya al tiempo como el primer hacedor de distancias, de horizontes.

Este polo-yo de todas sus vivencias se mantiene, por lo demás, como idéntico para todo trayecto y todo “punto” de la corriente, razón por la cual Husserl lo caracterizó desde el primer volumen de las *Ideas...* como de índole sobre-temporal, como una identidad de índole ideal que no puede decirse ella misma propiamente temporal. Esto se debe a que este yo es no-fluyente, no existente realmente (como una parte o elemento integrante de la corriente, ni

tampoco como algo que el flujo reuniría en él), sino que es tan sólo “operante”, es decir, sujeto de diversos modos de comportamiento, de afecciones, reacciones, acciones y también de habitualidades (producidas por la sedimentación de sus actos y efectuaciones pasadas). Aparecería de tal modo el polo-yo en contraposición y contraste con los diversos polos objetivos propios de la unidad intencional.

Pero, además, en tanto la corriente vivencial es de suyo continua, el viviente que a ella pertenece se mantiene en todo momento como inseparable de tal corriente, sin por ello extenderse temporalmente en ella a la manera de un objeto duradero. De la originaria corriente de vida es, pues, correlativo un único yo originario o, si se prefiere, esta corriente debe considerarse en su flujo mismo (por más que éste acontezca de manera puramente pasiva), siempre como de carácter egoico. De tal modo, Husserl afirma, con toda claridad, la co-pertenencia mutua del yo y su propia corriente de vida inmanente.

Pero entonces se presenta la cuestión de aclarar cómo puede ser (y darse) un yo, que en sí mismo no es temporal, pero por el cual se constituye el tiempo, para el cual está ahí la temporalidad que inhiere necesariamente a todo lo constituido, por cuanto inhiere al fluir de la corriente misma.

En cuanto se relaciona o puede relacionarse con todos los puntos, trayectos y objetos temporales constituidos en la corriente, sean del nivel constitutivo que fueren, este yo se mantiene como un centro actual. Pero también puede relacionarse con sus propias maneras de comportarse y consigo mismo (en la reflexión), en cuyo caso sucede que se pre-halla siempre a sí propio en el tiempo como una especie de “objeto temporal” de todo punto *sui generis*. Ahora bien, precisamente por esta posibilidad de múltiple relacionalidad introdujo el fenomenólogo hacia 1917 un matiz interesante, al referirse al yo puro en términos de una “omnitemporalidad” y no ya meramente de una intemporalidad. Pues ¿no conforma el tiempo el modo primigenio de la relacionalidad?

Lo anterior también aparece cuando se considera que el yo puro (o trascendental) no queda individualizado merced al “lugar temporal”, como es el caso de sus vivencias, o también de los objetos de la experiencia. En lo cual se asemeja a los objetos ideales o “irreales” calificados por Husserl en *Experiencia y Juicio* también como “omnitemporales” más que como atemporales (en contraste con la postura sostenida a este respecto en las *Investigaciones Lógicas* y que en buena medida obedeció a su lucha contra el psicologismo).

Pero es importante advertir que el yo se halla siempre como *afectado*, estimulado — aunque en grados muy diversos —, por cada contenido que experimenta y se constituye (ya sea activa o pasivamente), en la corriente, o también por aquellos otros contenidos que ya ha experimentado anteriormente. Y si el yo, al vivenciar sus actos, es de una u otra forma afectado por ellos, ¿podrá reducirse a una mera forma situada por encima, o por debajo, de ellos? ¿No deberá más bien participar de algún modo en la temporalidad que es inherente a aquéllos? Más todavía, ¿no podría decirse que el yo y lo que vive afectivamente se constituyen recíprocamente?

Conviene recordar en este punto que, según la postura husserliana, la forma del tiempo inmanente es la forma de todo objeto dado, incluso la forma de todo modo de comportamiento y estado del yo (ya sea como activo, ya como afectado). De manera que el yo mismo, como sujeto de sus diversos modos de comportamiento, se constituye para sí mismo en la reflexión (y ha de hacerlo necesariamente) como temporal, y lo hace con —y gracias precisamente a— éstos, sus diversos modos de comportarse. *Toda clase de yo, inmediato o reflexivo debe, pues, tener la forma del tiempo.* Así como también, en cada caso, la corriente es una y la misma y transcurre en la forma del tiempo. Pero aquí habrá de tomarse en cuenta dicha forma (o ley de mutación temporal) no puede decirse ya ella misma temporal, en el sentido de que transcurriese, a su vez, “en” el tiempo, sino que en este sentido bien podría considerársela como supra-temporal.

Así pues, considerado en tanto ser-sujeto actualmente viviente, tiene tal sujeto su manera de vivir en lo que Husserl denomina una “proto-vida suspendida por encima de todo lo temporal” (se trataría del “presente viviente” mismo). Pero este presente viviente es a la vez caracterizado como fluyente, con lo cual se apunta a que esta vida, por decirlo así, “ingresa” inmediatamente en la temporalidad y proporciona de manera secundaria al yo mismo, en tanto sujeto-polo de sus vivencias, una especie de posición en el tiempo y una duración en el tiempo<sup>1</sup>. Indudablemente, volvemos a encontrar aquí la tesis del doble presente, dado que, por un lado *el yo es siempre ahora y permanece ahora como este sujeto “supra-temporal”, pero por cuanto se auto-temporaliza, este yo se constituye a sí propio de manera análoga a como lo hace el “ahora” permanente en el incesante flujo de los “ahoras”*. En su primigenia originalidad, el yo no está “en” el tiempo, sino que es como una especie de “pre-tiempo”, del

---

<sup>1</sup> Véase al respecto, de los *Bernauer Manuskripte*, el texto n° 15, párrafo 2, p. 287.

mismo modo que de la conciencia última constituyente de tiempo no puede decirse sino que es “cuasi-temporal”.

En cuanto a que el yo puro o trascendental se temporaliza, esto lo muestra muy bien la reflexión, por cuanto el yo se encuentra a sí mismo en ella siempre como un “yo pasado” que, sin embargo, reconoce a la vez como el mismo yo reflexionante de hoy. O también lo muestra el estudio de las habitualidades que asimismo pertenecen a este yo.

La vida del yo no se encuentra, entonces, frente a él como si se tratara de un objeto más, sino que ella, en el desarrollo que cobra constantemente, es la concreción misma de este yo; ni se trata del puro fluir de la corriente, por un lado, y, por otro, de una mirada vacía que, desde fuera, lo contemplara. La relación que guarda el yo puro con su vida es, más bien, la de una intimidad que une indisolublemente a este yo con las vivencias que él experimenta y ha experimentado o bien que a cada instante anticipa. Y es éste un lazo tan estrecho que el yo nada sería separado de sus vivencias.

Por otra parte, la vida no se despliega jamás enteramente: ella es una permanente relación a sí, una constante afección y auto-afección, una tendencia continua (un pro-tender) que se dirige, momento a momento, no solamente a la dación de lo que no es ella, sino también a la realización de sus potencialidades. Y en este continuado impulso de prosecución del ir viviendo, y en ello del heredarse a uno mismo, cada vivencia se experimenta como una verdadera “pulsión de vida”, aunque también, al reflexionar sobre ella, la podamos considerar como un objeto (u “objeto temporal inmanente”) para el yo.

Con todo, falta considerar aquí un problema. Y es que gracias al método fenomenológico genético alcanzado ya desde 1917-18, pero desarrollado sobre todo desde principios de los años 20, Husserl planteó la idea de que la intencionalidad egoica (o activa) se encuentra fundada en la intencionalidad “sin yo” (esto es, en la pasividad), lo cual se tradujo en la necesidad de un cuidadoso replanteamiento respecto de si también se da una relación de tales capas originarias pasivas con el yo-centro. Pues justamente la pasividad *no viene* del yo. Ahora bien, la constitución (o, mejor dicho, pre-constitución) más pasiva, la más fundante, es precisamente la que corresponde a la formación del tiempo inmanente. ¿Quiere esto decir que el yo se constituye a partir del fluir puramente pasivo de la vida sensible, que se origina desde el fluir temporalizante de la corriente originaria?

Indudablemente, el yo que reflexiona sobre sí se encuentra siempre ya ahí, pasivamente pre-dado a sí mismo en su vida irrefleja, por lo cual pudiera decirse que en cierto modo “precede” a su propia emergencia. De manera que si el yo no se identifica como un sí mismo idéntico más que en una auto-percepción temática, no por ello puede decirse que sea originariamente un producto de la reflexión. En efecto, el yo irreflejo presupuesto por el yo reflexionante no sería un yo si no pudiera relacionarse de alguna manera consigo mismo (y esto ya antes de toda reflexión). Así, yo no podría ser objeto para mí mismo más que en la medida en que tenga conciencia de mí mismo, aunque no reflexione. Y a este nivel de la vida irrefleja del yo, éste *se siente* a sí mismo a través de una continua afección, de una manera análoga a como vivimos el tiempo y “en” el tiempo, en cuanto *sentimos* este tiempo que constituimos (antes de reflexionar sobre él) y en el cual, en un mismo movimiento, nos encontramos ya siempre como llevados (o incluso arrastrados) por él.

Puede hablarse, de tal suerte, de *una pre-constitución pasiva del yo en la génesis misma del flujo*, siempre y cuando se entienda por dicha pre-constitución no tanto que el flujo origine al yo, sino que la relación entre ambos términos es, como sugiere acertadamente Anne Montavont, una relación de afección<sup>2</sup>. De tal modo, las capas más primigenias (y, desde luego, pre-reflexivas) de la vida del yo, ofrecerán la base sobre la cual el *ego* puede llegar a cobrar conciencia de sí mismo (por lo cual a estos niveles primigenios llegará Husserl a hablar en sus últimos años más bien de un “pre-yo”).

## ***2. Se inicia la indagación sobre el presente viviente como profundización del estudio sobre la subjetividad.***

Lo originario es comprendido por Husserl, dicho sea en términos temporales, como el carácter vivo del presente. Esto es, la presencia se dice viva porque ella es presencia a sí misma, así sea implícitamente. De ahí que la vivacidad de una vivencia se caracterice precisamente por la impresionalidad propia de lo originario, de lo no-modificado (en tanto el modo derivado se caracteriza por la pérdida progresiva de dicha vivacidad, de la intuitividad, hasta caer en la indiferenciabilidad del “olvido” o lo “inconsciente”).

---

<sup>2</sup> Montavont, Anne, *Op. cit.*, p. 238.

El yo puro (o trascendental), por su parte, representa un núcleo de vida que vive precisamente ahora, esto es, “desde” o a través de su campo de presencia originaria, o, mejor dicho, bajo el modo del “presente viviente y fluyente” (más aún, es precisamente por ello que su pasado y su futuro se mantienen también constantemente presentes a cada momento de su vida —aunque sólo a la manera de horizontes que jamás se despliegan enteramente—).

Ahora bien, la fenomenología del tiempo se propone explicitar la forma de ser esencial de la inmanencia, mismo que alcanza a aprehender como un desarrollo incesante. Pero este desarrollo no acontece sino en coincidencia (o en una relación de paralelas) con un originario medio hilético puro entendido como una primera “objetividad temporal inmanente”, la capa más elemental (pero también la más fundante) que pertenece a la vida del yo. Pues la *vida, ya en sus capas más profundas (puramente pasivas), es siempre vida para un polo egoico*. Se trataría, entonces, de comprender cómo el *ego* llega a ser el sujeto que precisamente es a partir de tales capas pasivas de la vida de conciencia. O, con otras palabras, de *revivir el proceso de subjetivación de este ego*, dado que la conciencia no es, sino que más bien deviene (llega a ser) ella misma en un desarrollo incesante que no es sino el advenimiento mismo de la subjetividad que acontece, pues, a cada instante y jamás en plenitud.

Así, pues, y de acuerdo a lo afirmado por Husserl en un texto-clave que data de 1917-18, es necesario un entorno hilético (o sensible) como una necesaria forma de ser que pertenece a la inmanencia. No puede haber ningún “punto” ni trayecto del tiempo inmanente sin este primer contenido objetivo, esto es, sin contenido hilético, como tampoco ningún ahora sin proto-impresión hilética, la cual muda de inmediato en las modificaciones retencional y protencional de la vida constituyente, a fin de dar lugar a los diversos objetos (o, mejor dicho, proto-objetos) temporales sensibles. Y, según hemos visto, la forma de la constitución de los objetos inmanentes hiléticos, la génesis originaria, es la base para toda génesis ulterior (se trataría de las síntesis puramente pasivas que dan cuenta de la formación de los horizontes, es decir, de la constitución originaria del tiempo y sobre ella las síntesis de asociación y reproducción).

Tenemos, entonces, que ser afectado por la *hyle* es ser afectado en alguna medida por uno mismo, porque a la *hyle* la encuentro en mí y hasta pudiera decirse que viene de mí pero sin ser yo (como, por otra parte, es pasivo lo que pertenece al yo sin ser, empero, un acto del yo), sino que la *hyle* se presenta justamente como aquello que es extraño al yo, pero sin lo cual

yo no sería lo que es; además de que para Husserl una conciencia sin momento real hilético no es siquiera concebible. Pero justamente porque la afección conlleva este momento de auto-referencia, ella es, a la vez e indisolublemente, hetero-afección que hace surgir un “pre-mundo” como resultado de incesantes síntesis pasivas de asociación (por eso puede decirse que se halla aquí la raíz misma de la intencionalidad).

### 3. *Hacia el descubrimiento de la facticidad originaria*

Se entiende aquí por facticidad originaria el no-fundamento de la existencia del mundo (asimismo el orden del mundo no reposa sobre ningún fundamento, sino que simplemente “hay”, se presenta, este orden), pero también podría entenderse en esta línea el núcleo hilético que pertenece necesariamente a la subjetividad. En efecto, ya en el caso de la originaria experiencia afectiva (y auto-afectiva) que Husserl denomina el “presente viviente”, esta vida pre-fenomenal, pre-empírica y pre-mundana, puede detectarse dicha dimensión de facticidad originaria. Lo anterior sucede por cuanto en la conciencia proto-presente (anteriormente llamada *Urimpression*) se descubre un núcleo hilético de extrañeza irreductible que resulta de todo punto inseparable de tal conciencia.

La *hyle* se da en el tiempo directamente y por ella misma, a partir del momento en que la materia hilética (o sensible) se confunde con la forma del presente vivo, esto es, merced al brote incesante del protopresente que desata todo el proceso de constitución del tiempo inmanente. En esta identidad de la *hyle* y de la proto-intencionalidad, acontece, pues, el inicio de la perpetua auto-apropiación de la conciencia en un incesante movimiento de temporalización.

Y si bien es cierto que el yo tiene necesidad de la *hyle* (que lo afecta) para ser “despertado” y actuar en consecuencia, también lo es que una vida hilética que no tuviera relación alguna con ningún yo sería, asimismo, impensable. En este sentido, yo y no-yo no son nada uno independientemente del otro y deben pensarse juntos, como juntas deben pensarse la facticidad y la trascendentalidad.

La facticidad originaria bajo la figura de la *hyle* no es, entonces, una mera facticidad contingente, algo accidental y prescindible, sino una facticidad que permite a la conciencia en cuestión llegar a ser ella misma, llegar a ser lo que ella es, como una vida trascendental que se experimenta a cada instante en un nacer siempre recomenzado. Como también, por otra parte,

tenemos que al nivel del yo personal y concreto, con su historia única e irrepetible, no se trata de una facticidad meramente empírica, sino más bien de la “plena factualidad concreta de la subjetividad trascendental universal”.

Por esto es que una fenomenología del tiempo (tarea que el propio Husserl consideraba todavía por realizar) puede ayudarnos a entender el esfuerzo del filósofo por sostener juntos, o anudados, *ego* absoluto y facticidad. Es decir, de mantener, por un lado, la necesidad de pensar “más allá” (o, mejor dicho, “más acá”) de la actividad reflexiva del sujeto (como lo testimonia la comprensión cada vez más profunda que alcanzó Husserl sobre la contingencia de los propios fundamentos del sentido y del ser). Y, a la vez, el tenaz mantenimiento del “polo yo” como el centro de referencia último de toda constitución (al grado de que ni siquiera lo pre-reflexivo tiene sentido sino en relación con él).

Con todo, lo anterior no debe hacernos perder de vista algo muy importante: la comunidad de sujetos trascendentales. Efectivamente, para todos estos sujetos (una auténtica intersubjetividad “proto-fluyente”), el “Ahora” es exactamente el mismo y representa una especie de índice que apunta a su necesaria co-pertenencia. Y este co-presente de otros que queda referido al mío propio, a mi propio presente viviente, es fundante para el presente mundano, para todo sentido que pueda llegar a cobrar la temporalidad propia del mundo. Pero de este tema, sin duda fundamental, habré de ocuparme en otro trabajo, que complemente y enriquezca, tal vez corrija, el que aquí se presenta.

## Bibliografía.

### I. Obras de Edmund Husserl (en orden cronológico):

*Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke*, colección editada bajo la responsabilidad de los Archivos Husserl de Lovaina, por Martinus Nijhoff, Den Haag, —y desde 1980 por Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London— (abreviados como *Hua*):

-*Hua XVIII. Logische Untersuchungen*. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage. Herausgegeben von Elmar Holstein, Martinus Nijhoff, The Hague, 1975. Halle: Max Niemeyer ed., 1900; ed. rev. 1913.

-*Hua XIX. Logische Untersuchungen*. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden. Herausgegeben von Ursula Panzer, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1984. Halle: Max Niemeyer, ed., 1901; ed. rev. 1922.

*Investigaciones lógicas*, trad. española por Manuel García Morente y José Gaos, en 4 tomos. Tomo primero: *Prolegómenos a la lógica pura*. Tomo segundo: *Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento. Introducción e Investigaciones I y II*. Tomo tercero: *Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento. Investigaciones III, IV y V*. Tomo cuarto: *Investigación V. Elementos de un esclarecimiento fenomenológico del conocimiento*. Revista de Occidente, Madrid, 1929. (Existe también una edición en Alianza Universidad, Madrid, 1985, en 2 vols.)

-*Hua X. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Herausgegeben von Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1969. Translated by John Barnett Brough, *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, Kluwer Academic Publishers (Edmund Husserl/ Collected works v. 4), Dordrecht, 1991.

-*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, texto publicado en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Max Niemeyer, Tübingen, 1928, vol. IX, pp. 367-496. Traducción al español de Agustín Serrano de Haro, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002 (existe también la traducción de Otto E. Langfelder, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Nova, Buenos Aires, 1959).

-*Hua II. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Ed. Walter Biemel, 1973 (1ª ed., 1950). Translated by William P. Alston and George Nakhnikian, *The idea of phenomenology*, introd. by George Nakhnikian, The Hague, M. Nijhoff, 1964. O la traducción más reciente de Lee Hardy, 1999 (Edmund Husserl, Collected Works 8), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/ London/Boston. Existe traducción al español por Miguel García Baró, *La idea de la fenomenología*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1a. ed., 1982; 2a. reimpresión, 1997.

-*Hua III. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Herausgegeben von Walter Biemel, Haag, Martinus Nijhoff, 1950. Trad. esp. de José Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, 3ª ed.

-*Hua IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. por Marly

- Biemel, 1952. Trad, esp. de Antonio Ziri3n Q., *Ideas relativas a una fenomenolog3a pura y una filosof3a fenomenol3gica. Libro segundo: Investigaciones fenomenol3gicas sobre la constituci3n*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filos3ficas, M3xico, 1997.
- Hua V. *Ideen zu einer reinen Ph3nomenologie und ph3nomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Ph3nomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Herausgegeben von Marly Biemel, Marinus Nijhoff, Haag, 1952. Trad. espa3ola de Luis E. Gonz3lez, revisada por Antonio Ziri3n Q., *Ideas relativas a una fenomenolog3a pura y una filosof3a fenomenol3gica. Libro tercero. La fenomenologia y los fundamentos de las ciencias*. Instituto de Investigaciones Filos3ficas, UNAM, M3xico, 2000.
- Hua XXXIII. *Die Bernauer Manuskripte 3ber das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Herausgegeben von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001.
- Hua XI. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Herausgegeben von Margot Fleischer, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966. Trad. fran3. par J. Millon, *De la synth3se passive*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998.
- Hua. VIII. *Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil: Theorie der ph3nomenologischen Reduktion*. Herausgegeben von Rudolf Bohem, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1959. Trad. fran3. par A. L. Kelkel, *Philosophie premi3re. Deuxi3me partie: Th3orie de la r3duction ph3nomenologique*, Paris, PUF, 1972. Existe una traducci3n castellana por Rosa Helena Santos de Ilhau, *Filosof3a primera (1923-24)*, Grupo editorial Norma (Col. "Cara y cruz"), Colombia, 1998.
- Hua. IX. *Ph3nomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, ed. Walter Biemel, 1962 (incluye el art3culo "Fenomenolog3a" destinado a la Encyclopaedia Brit3nica y las notas marginales de Husserl a sus ejemplares de *Sein und Zeit* y *Kant und das Problem der Metaphysik*). Translated by John Scanlon, *Phenomenological psychology: Lectures summer semester, 1925*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1977.  
-El art3culo de la *Encyclopaedia Britannica*, trad. y ed. de Antonio Ziri3n Quijano, Instituto de Investigaciones Filos3ficas, UNAM, M3xico, 1990, 183 p.
- Hua I. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortr3ge*. Herausgegeben und eingeleitet von S. Strasser, martinus Nijhoff, Den Haag, 1950. Trad. espa3ola de Jos3 Gaos y Miguel Garc3a Bar3, *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Econ3mica, M3xico, 1986, 2ª ed. (Tambi3n existe la traducci3n de Mario A. Presas, Tecnos, Madrid, 1986). Y: *Las conferencias de Par3s. Introducci3n a la fenomenolog3a trascendental*, trad. de Antonio Ziri3n, Instituto de Investigaciones Filos3ficas, UNAM, M3xico, 1988.
- Hua XVII. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, ed. por P. Janssen, 1974. Trad. esp. de Luis Villoro, *L3gica formal y l3gica trascendental. Ensayo de una cr3tica de la raz3n l3gica*, Centro de Estudios Filos3ficos, UNAM, M3xico, 1962.
- Hua XIII. *Zur Ph3nomenologie der Intersubjektivit3t. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*. Herausgegeben von Iso Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973.  
-*Problemas fundamentales de la fenomenolog3a*. Edici3n y traducci3n espa3ola por C3sar Moreno y Javier San Mart3n, Alianza editorial, Madrid, 1973.
- Hua VI. *Die Krisis der europ3ischen Wissenschaften und die transzendente Ph3nomenologie. Eine Einleitung in die ph3nomenologische Philosophie*, ed. por Walter Biemel, Haag, 1954. Translated by David Carr, *The crisis of european sciences and transcendental phenomenology. An introduction to phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1970. Trad. esp. de Jacobo Mu3oz y Salvador Mas, *La crisis de las*

*ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, editorial Crítica, Barcelona, 1991.

-*L'origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, Presses Universitaires de France, Paris, 1962. (Trad. esp. del texto de Derrida por Diana Cohen, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 2000).

*Husserliana*: Edmund Husserl Dokumente 2.

Fink, Eugen (en diálogo con Edmund Husserl), *IV Cartesianische Meditation*. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodelehre, Teil II: Ergänzungsband. Edited by G. van Kerckhoven, H. Ebeling and J. Holl, The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.

Fink, Eugen, *Sixième Méditation cartésienne*. V. I: *L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, trad. par Nathalie Depraz, Editions Jérôme Millon (Collection Krisis), Paris, 1994.

V. II. *Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, trad. par Françoise Dastur et Anne Montavont, Editions Jérôme Millon (Collection Krisis), Paris, 1998.

Trabajos publicados fuera de *Husserliana*:

-*Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Redigiert und Herausgegeben von Ludwig Landgrebe. Academia/Verlagsbuchhandlung, Prag, 1939. Trad. al castellano de Jas Reuter, *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. Redacción y edición de Ludwig Landgrebe, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1980.

-*Experience and Judgement. Investigations in a genealogy of logic*. Ed. by Ludwig Landgrebe. Trad. James S. Churchill and Karl Ameriks. Northwestern University (Studies in phenomenology and existential philosophy), Evanston, 1973.

- *Philosophie als strenge Wissenschaft*, "Logos", Tübingen 1910-11. *La filosofía como ciencia estricta*, trad. de Elsa Taberning, ed. Nova, Buenos Aires, (tiene también *La filosofía en la crisis de la humanidad europea* -conferencia pronunciada por Husserl en Viena en mayo de 1935— y "La filosofía como autorreflexión de la humanidad" —texto agregado como conclusión a *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* -).

-*Invitación a la fenomenología*, ed. Paidós/ I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1992 (Comprende: el artículo "*Fenomenología*" de la Enciclopedia Británica, "La filosofía en la crisis de la humanidad europea" -1935- y "La filosofía como autorreflexión de la humanidad").

-*Introduction to the Logical investigations: A draft of a preface to the Logical Investigations 1913*. Edited by Eugen Fink. Translated with introductions by Philip J. Bossert and Curtis H. Peters; Martinus Nijhoff, The Hague, 1975.

## II. Obras y artículos sobre Husserl.

- Aguirre, Antonio F., "Sobre posibilidad modal y posibilidad práctica", *Escritos de filosofía*, nº 15-16. Año VII, 1985, pp. 25-53.
- Albizu, Edgardo, "La paradoja del ahora en el pensamiento de Husserl", *Escritos de Filosofía* nº 15-16, año VIII, enero-diciembre, 1985, pp. 167-202.
- Bernet, Rudolf, Iso Kern & Eduard Marbach, *An introduction to husserlian phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1993.
- Bernet, Rudolf, « Origine du temps et temps originaire chez Husserl et Heidegger », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 85, Août-Nov 1987, pp. 499-521.
- \_\_\_\_\_, « Désirer connaître par intuition », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 99, n. 4, Novembre 2001, pp. 613-629.
- \_\_\_\_\_, "¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto?", *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Rosemary Rizo-Patrón de Lerner (editora), Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, Lima, 1993, pp. 151-180.
- \_\_\_\_\_, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Presses Universitaires de France, 1994 (en particular « La présence du passé dans l'analyse husserlienne de la conscience du temps » publicado originalmente en la *Revue de Métaphysique et de morale*, 88e année, nº 2, Avril-Juin, 1983, Armand Colin, Paris).
- \_\_\_\_\_, "Die neue Phänomenologie des Zeitbewusstseins in Husserls Bernauer Manuskripten", *Philosophische Schriften Band 49 : Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*. Herausgegeben von Heinrich Hüin und Peter Trawny, Duncker und Humboldt, Berlin, 2002, pp. 539-549.
- Biemel, Walter, R. Bague, J. F. Courtine, D. Franck, D. Janicaud, J-L Marion, G. Planty-Bonjour, O. Pöggeler, D. Souche-Dagues, *Phenomenologie et métaphysique*. Epiméthée, PUF, Paris, 1984.
- Brough, John B., "The emergence of an absolute consciousness in Husserl's early writings on time-consciousness", *Husserl. Expositions and appraisals*, Elliston, Frederick, A. & Peter McCormick (eds.), University of Notre Dame Press, Notre Dame/London, 1977, pp. 83-100.
- Carr, David, *Time, narrative and history*, Indiana University Press, Bloomington, IN., 1991.
- Costa, Vincenzo, "Transcendental Aesthetic and the problem of transcendentality", *Alterity and facticity. New perspectives on Husserl*. Edited by Natalie Depraz and Dan Zahavi, Kluwer Academic Publishers (Phaenomenologica 148), Dordrecht, 1998, pp. 9-28.
- Cristin, Renato, *Fenomenología de la historicidad. El problema de la historia en Dilthey y Husserl*. Akal, Madrid, 2000.
- Chapman, Harmon M., *Sensations and phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, 1966.
- Dastur, Françoise, *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, (Philosophies), Presses Universitaires de France Paris, 1995.
- Depraz, Natalie and Dan Zahavi (ed.), *Alterity and facticity. New perspectives on Husserl*, Kluwer Academic Publishers (Phaenomenologica 148), Dordrecht, 1998.
- Didier, Franck, "La chair et le problème de la constitution temporelle », *Phenomenologie et métaphysique*, W. Biemel et al., Epiméthée, PUF, Paris, 1984, pp. 125-156.

- Derrida, Jacques, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, trad. Patricio Peñalver, Pre-textos, Valencia, 1995, 2ª ed.
- \_\_\_\_\_, "Génesis y estructura' y la fenomenología" en *La escritura y la diferencia*, trad. de Patricio Peñalver, ed. Anthropos, Barcelona, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Le problème de la gènese dans la philosophie de Husserl*, PUF, Paris, 1994.
- Fernández Beites, Pilar, "Percepción, imaginación y signo en las *Investigaciones lógicas*. Crítica a la teoría de las formas de aprehensión", *Diálogo filosófico*, nº 46, enero/abril 2000, Madrid, pp. 53-67.
- \_\_\_\_\_, "Las supuestas sensaciones inextensas. Análisis de la cuestión en Husserl y Kant", *Cuadernos salmantinos de filosofía XXVI*, Universidad Pontificia de Salamanca, España, 1999, pp.186-202.
- \_\_\_\_\_, *Fenomenología del ser espacial*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Caja Duero, Salamanca, 1999.
- García Baró, Miguel, *La verdad y el tiempo*, ed. Sígueme, Salamanca, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Husserl (1859-1938)*, Ediciones del Orto, Biblioteca filosófica (col. Filósofos y textos), Madrid, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, ed. Trotta, Madrid, 1999.
- Gómez-Heras, José Mª. G., *El apriori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*, ed. Anthropos, Barcelona, 1989.
- Held, Klaus, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik* (Phaenomenologica, 23), Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966.
- \_\_\_\_\_, "La experiencia generativa del tiempo", *Escritos de filosofía*, nº 33-34, año XII, enero-diciembre, 1998, Buenos Aires, pp. 3-25.
- Herrera Restrepo, Daniel, "El yo en la fenomenología husserliana", *Revista de filosofía*, Año XXIV, nº 70: enero-abril 1991, Universidad Iberoamericana, México, pp. 1-17.
- Iribarne, Julia, V., "Temporalidad originaria e identidad personal", *Temporalidad. El problema del tiempo en el pensamiento actual*, varios autores, Ma. Lucrecia Rovaletti, editora, Lugar editorial, Buenos Aires, 1998.
- \_\_\_\_\_, *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*, ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1988.
- \_\_\_\_\_, "La fenomenología de Husserl como monadología", *Escritos de filosofía*, nº 15-16, año VIII, enero-diciembre, Buenos Aires, 1985, pp. 71-82.
- \_\_\_\_\_, "Intencionalidad instintiva y fenomenología trascendental", *Escritos de filosofía* nº 27-28, Buenos Aires, 1995, pp. 299-309.
- Kern, Iso, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1864.
- Kockelmans, Joseph J., "Husserl and Kant on the pure ego", *Husserl. Expositions and appraisals*, Elliston, Frederick, A. & Peter McCormick (eds.), University of Notre Dame Press, Notre Dame/London, 1977, pp. 269-285.
- Krell, David Farrel, "Phenomenology of memory from Husserl to Merleau-Ponty", *Philosophy and phenomenological research*, vol. XLII, June 1982, nº 4., International Phenomenological Society, Brown University.
- Landgrebe, Ludwig, *Fenomenología e historia*, Monte Avila editores, Caracas, 1975.
- \_\_\_\_\_, *El camino de la fenomenología*, trad. Mario A. Presas, ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1968.

- Larrabee, Mary Jeanne, "Time and spatial models: temporality in Husserl", *Philosophy and phenomenological research*, vol. XLIX, n. 3, March 1989, International Phenomenological Society, Brown University.
- Lauer, J. Quentin, *The triumph of subjectivity. An introduction to transcendental phenomenology*, Fordham University Press, New York, 1958.
- \_\_\_\_\_, *Phénoménologie de Husserl: essai sûr la gènes de l'intentionnalité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1955.
- Levinas, Emmanuel, *Theorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 1994. (trad. esp. de Tania Checci González, Sígueme/Epidermis/Universidad Iberoamericana, Salamanca, 2004).
- \_\_\_\_\_, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1988.
- Maldonado, Carlos Eduardo, *Fenomenología y conciencia de tiempo*. El problema de la constitución del tiempo en la fenomenología de E. Husserl, ediciones Universidad de la Sabana, Santa Fe de Bogotá, 1994.
- Marion, Jean-Luc, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Epiméthée, PUF, Paris, 1989.
- Mays Valenilla, Ernesto, *Fenomenología del conocimiento: el problema de la constitución del objeto en la filosofía de Husserl*. Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1956.
- Merleau-Ponty, Maurice, *La fenomenología y las ciencias del hombre*, ed. Nova, Buenos Aires, 1969.
- Michalski Krzysztof, *Logic and time. An essay on Husserl's theory of meaning*, Kluwer academic publishers, Dordrecht, The Netherlands, 1997.
- Miller, Izchak, *Husserl, perception and temporal awareness*, A Bradford Book, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1984.
- Mohanty, Jitendranath, N., "Husserl's theory of meaning", *Husserl. Expositions and appraisals*, Elliston, Frederick, A. & Peter McCormick (eds.), University of Notre Dame Press, Notre Dame/London, 1977, pp. 18-37.
- Montavont, Anne, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Presses Universitaires de France (Épiméthée), Paris, 1999.
- Morrison, Ronald P., "Kant, Husserl and Heidegger on time and the unity of consciousness", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1978, n° 39, pp. 182-198.
- Rabanaque, Luis Román, "Alteridad, cinestesia, tiempo", *Escritos de filosofía*, n° 33-34, año XVII, enero-diciembre, 1998, pp. 91-107.
- \_\_\_\_\_, "El papel de la habitualidad en la constitución de la identidad personal del sujeto", *Escritos de Filosofía*, n° 29-30, Buenos Aires, 1996, pp. 107-123.
- Ricoeur, Paul, *Husserl. An Analysis of his phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 1967.
- \_\_\_\_\_, *A key to Edmund Husserl's Ideas I*. Translated by Bond Harris & Jacqueline Bouchard Spurlock. Edited, revised, and with an introduction by Paul Vandavelde, Marquette University Press, Milwaukee, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Tiempo y narración*, t. III: *El tiempo narrado*, Siglo XXI ed., México, 1996 (En la primera sección, el capítulo 2: "¿Tiempo intuitivo o tiempo invisible?" analiza las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente* de Husserl).
- Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary, "El discurso fundacional de las Meditaciones Cartesianas: un proyecto inacabado", *Fenomenología en América Latina*, Universidad de

- Buenaventura (Serie filosófica No. 3), Santa Fe de Bogotá, Colombia, año 2000, pp.25-38.
- \_\_\_\_\_ (editora), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, Lima, 1993.
  - Sartre, J. P., *La trascendencia del ego*. Trad. Oscar Massota, Buenos Aires, 1968.
  - Shalom, Albert, « Identité personnelle et la temporalité du moi », *Analecta Husserliana*, Vol. V : *The crisis of culture. Steps to reopen the phenomenological investigation of man*. Tymieniecka, Anna-Teresa (ed.), D. Reidel publishing co., Dordrecht, 1976, pp. 149-177.
  - Silva García, Mario A., "Aspectos del problema del tiempo en la filosofía de Husserl", *Prisma*, n° 4, julio de 1995, Universidad Católica del Uruguay "Dámaso A. Larrañaga", Montevideo, pp. 138-153.
  - Souche-Dagues, Denise, *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*, collection: Phaenomenologica n. 52, Martinus Nijhoff, La Haye, 1972.
  - Stiegler, Bernard, *La technique et le temps*. Vol. 2: *La désorientation*, éditions Galilée, Paris, 1996 (sobre Husserl trata el capítulo 4: "Objet temporel et finitude rétionnelle").
  - Szilasi, Wilhelm, *Introducción a la fenomenología de Husserl*, trad. Ricardo Mailandi, Amorrotu editores, Buenos Aires, 1973.
  - Tymieniecka, Anna-Teresa (ed.), *The crisis of culture. Steps to reopen the phenomenological investigation of man*. Analecta Husserliana. The yearbook of phenomenological research. Vol. V, Papers and debate of the Third international conference held by the International Husserl and phenomenological research society at Sir George Williams University and the University of Montreal, Montreal, March 26-30, 1974. D. Reidel publishing co., Dordrecht, Holland, 1976.
  - Walton, Roberto J., "Niveles y dimensiones en la explicitación husserliana del horizonte histórico", *Veritas* v. 45, n° 1, Março 2000. Porto Alegre, Brasil, pp. 13-36.
  - \_\_\_\_\_, "La primigeneidad temporal y lo inmemorial", *Escritos de filosofía*, n° 33-34, año XVII, enero-diciembre 1998, Buenos Aires, pp. 179-199.
  - \_\_\_\_\_, "Permanencia y fluencia en el análisis husserliano de la temporalidad", *Escritos de filosofía*, n° 27-28, Buenos Aires, 1995, pp. 311-329.
  - \_\_\_\_\_, "Génesis y anticipación en el horizonte temporal", *Escritos de filosofía*, n° 7, ene-julio 1981, Buenos Aires, pp. 35-53.
  - \_\_\_\_\_, "Horizonticidad y trascendentalidad", *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Rosemary Rizo-Patrón de Lerner (editora), Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, Lima, 1993, pp. 123-147.
  - \_\_\_\_\_, *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad*, ed. Almagesto, Buenos Aires, 1993.
  - Welton, Donn, "Structure and genesis in Husserl's phenomenology", *Husserl. Expositions and appraisals*, Elliston, Frederick, A. & Peter McCormick (eds.), University of Notre Dame Press, Notre Dame/London, 1977. pp. 54-69.
  - \_\_\_\_\_, "Touching hands", *Veritas* 45, n° 1, Março 2000. Porto Alegre, Brasil, pp.83-102.
  - Willard, Dallas, "The paradox of logical psychologism", *Husserl. Expositions and appraisals*, Elliston, Frederick, A. & Peter McCormick (eds.), University of Notre Dame Press, Notre Dame/London, 1977, pp. 10-17.

- Zahavi, Dan (ed.), *Self-awareness, temporality, and alterity. Central topics in phenomenology*. (Contributions to phenomenology n. 34), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/London/Boston, 1998.
- \_\_\_\_\_, "Self-awareness and affection", *Alterity and facticity. New perspectives on Husserl*. Edited by Natalie Depraz and Dan Zahavi, Kluwer Academic Publishers (Phaenomenologica 148), Dordrecht, 1998, pp. 205-228.
- \_\_\_\_\_, "The three concepts of consciousness in *Logische Untersuchungen*", *Husserl Studies*, n. 18, 2002, pp. 51-64.
- \_\_\_\_\_, "Time and consciousness in the Bernau Manuscripts", *Husserl Studies* n. 20, 2004, pp. 99-118.
- Zirión Quijano Antonio, *Breve diccionario analítico de términos husserlianos*, Tesis presentada para optar por el grado de maestro en Filosofía, UNAM, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Actualidad de Husserl*, Alianza Editorial Mexicana, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1989.
- \_\_\_\_\_, "*Ideas I* en español, o de cómo armaba rompecabezas José Gaos", *Investigaciones fenomenológicas* n. 3, 2001, SEFE-UNED, pp. 325-371.

Páginas de Internet:

- Sandmayer, Bob, *The Husserl Page*, (<http://www.husserlpage.com/> ). En particular: "An Introduction to Husserl's marginal remarks in *Kant and the problem of metaphysics*" by Richard E. Palmer (Originalmente publicado —en version más amplia— en: *Husserl Studies* 11, 1-2 (1994), p. 3-63).
- Zirión Quijano, Antonio, *Glosario-guía para traducir a Husserl*, (<http://www.filosoficas.unam.mx/~gth/dat-g.htm>).

### III. Bibliografía complementaria.

- Brentano, Franz, *Psychologie du point de vue empirique*. Traduction et préface de Maurice de Gandillac. Aubier, Editions Moutaigne, Paris, 1944.
- Conrad-Martius, Hedwig, *El tiempo*, Revista de Occidente, Madrid, 1958.
- Desanti, Jean-Toussaint, *Réflexions sur le temps*, P.U.F., Paris, 1992.
- Florivat, Ghislaine, « Vie affective et temporalité », *Revue philosophique de Louvaine*, Vol. 85, Fev-Mai 1987, pp. 198-225.
- Gurwitsch, Aron, *El campo de la conciencia. Un análisis fenomenológico*. Trad. Jorge García-Gómez, Alianza editorial, Madrid, 1979.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1974 (5a. ed.).
- \_\_\_\_\_, *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth, Fondo de Cultura Económica, México, 1973.
- \_\_\_\_\_, El concepto de tiempo. Prólogo, traducción y notas de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero, (Colección Mínima), Trotta, Madrid, 1991 (2ª ed.).
- Henry, Michel, *Phénoménologie matérielle*. Presses Universitaires de France (Épiméthée), Paris, 1990.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índices Pedro Ribas, Alfaguara, decimonovena ed., Madrid, 2002.

- Lacoste, Jean Yves, « L'sprit dans l'aporie du temps », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 85, Fev-Mai 1987.
- Levinas, Emmanuel, *El tiempo y el otro*. Trad. José Luis Pardo Torío, Paidós I.C.E./ U.A.B., Barcelona, 1993.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, trad. Emilio Uranga, Fondo de Cultura Económica, México, 1957 (hay también una edición en Península, Barcelona).
- \_\_\_\_\_, *Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*. Narcea, S.A. de Ediciones, Madrid, 1979.
- \_\_\_\_\_, *Lo visible y lo invisible*, Seix Barral, Barcelona, 1966.
- Minkowski, Eugène, *El tiempo vivido*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973.
- Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración*. 3 vols. Siglo XXI ed., México, 1996.
- \_\_\_\_\_, "La marque du passé", *Revue de métaphysique et de morale*, Janvier-Mars 1998, n° 1, PUF, Paris.
- \_\_\_\_\_, *La memoria, la historia, el olvido*. Trad. Agustín Neira, Trotta, Madrid, 2003.

