



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

***DIACRONÍA Y SINCRONÍA DEL TIEMPO EN HUSSERL, HEIDEGGER Y
LEVINAS***

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

DIEGO ULISES ALONSO PÉREZ

TUTOR:

DR. ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTORIAL:

DR. ALBERTO CONSTANTE Y DR. RICARDO HORNEFFER
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

CIUDAD DE MÉXICO, NOVIEMBRE DE 2018



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.

A Zvezda, Ricardo y Doki

Índice

Introducción	6
1. El problema del tiempo en Husserl desde <i>Las lecciones fenomenológicas de la conciencia interna del tiempo (Hua X)</i> y su apropiación-reinterpretación en Levinas	20
1.1. La primera etapa del pensamiento husserliano en torno al tiempo. El tiempo originario entendido como protoimpresión	23
1.1.1. <i>La desconexión del tiempo objetivo y el campo temporal originario</i>	27
1.1.2. <i>La doble intencionalidad de la retención</i>	39
1.1.3. <i>El esquema contenido aprehensivo-aprehensión</i>	44
1.1.4. <i>De la constitución de los objetos temporales a la conciencia constituyente de tiempo</i>	50
1.1.5. <i>La intencionalidad longitudinal como forma del flujo absoluto (corriente constituyente)</i>	56
1.1.6. <i>La autoconstitución del flujo absoluto como coincidencia o cubrimiento [Deckung]</i>	63
1.2. El tiempo en Levinas	71
1.2.1. <i>Intencionalidad como vivir de</i>	74
1.2.2. <i>La subjetividad entendida como sensibilidad. El Mismo y el Otro</i>	84
1.2.3. <i>La diferencia entre otro [autre] y Otro [Autrui]</i>	89
1.2.4. <i>Las implicaciones temporales del análisis de la caricia</i>	96
1.2.5. <i>El tiempo como fecundidad</i>	102
1.3. Diacronía y sincronía del tiempo en Las Lecciones... de Husserl y su apropiación-reinterpretación en Levinas	111
2. El problema del tiempo en Husserl desde <i>Los Manuscritos de Bernau (Hua XXXIII)</i> y su apropiación-reinterpretación en la ontología fundamental de Heidegger	115
2.1 El tiempo en Husserl desde Los Manuscritos de Bernau	118
2.1.1. <i>El problema de la conceptualización del proceso constituyente</i>	118
2.1.2. <i>El tiempo como entrelazamiento [Verflechtung] (pre)intencional</i>	122
2.1.3. <i>El protoproceso como proceso de plenificación y desplenificación</i>	129
2.1.4. <i>Protopresencia, protopresentación y protoretención</i>	132
2.1.5. <i>Autorelación [Selbstbezogenheit] del protoproceso</i>	137
2.1.6. <i>La objeción del regreso al infinito</i>	142
2.1.7. <i>El protoproceso constituyente y el “yo” fungiente</i>	145

2.2. La temporalidad en Heidegger	147
2.2.1. <i>La pregunta por el ser de la vida fáctica. La fenomenología hermenéutica de Heidegger</i>	149
2.2.2. <i>El Dasein como estar-en-el-mundo. Ocupación [Besorge], solicitud [Fürsorge] y cuidado [Sorge]</i>	151
2.2.3. <i>De la muerte en sentido cotidiano a la muerte en sentido originario</i>	158
2.2.4. <i>Adelantarse y retener</i>	166
2.2.5. <i>La mostración de la temporalidad originaria desde el adelantarse a la posibilidad más propia. El cuidado como temporalización</i>	171
2.3 Diacronía y sincronía del tiempo desde Los Manuscritos de Bernau y su apropiación-reinterpretación en la ontología fundamental de Heidegger	179
3. El problema del tiempo en <i>Los Manuscritos C (Mat VIII)</i> . La apropiación husserliana de los motivos heideggerianos y levinasianos	184
3.1. La conciencia en su concreción trascendental. La temporalización como tensión (pre)intencional entre yo y no-yo	187
3.1.1. <i>La reducción al presente viviente</i>	187
3.1.2. <i>El carácter yoico del tiempo originario</i>	189
3.1.3. <i>El carácter no-yoico (hilético) del tiempo originario</i>	195
3.1.4. <i>Tensión [Spannung] y entrelazamiento[Verflechtung] (pre)intencional entre yo y no-yo</i>	201
3.1.5. <i>Acontecer originario [Urgeschehen] y los límites de la fenomenología</i>	205
3.2. La conciencia en su concreción mundana. La temporalización como interacción entre afecciones y acciones	211
3.2.1. <i>El yo en su concreción mundana como yo de intereses prácticos</i>	214
3.2.2. <i>Intereses e intencionalidad instintiva.</i>	218
3.2.3. <i>Pulsiones y Telos.</i>	223
3.2.4. <i>La historicidad como tiempo intersubjetivo</i>	227
3.3. Diacronía y sincronía del tiempo desde Los Manuscritos C. La apropiación husserliana de los motivos heideggerianos y levinasianos	232
Conclusión	235
Anexos	238
<i>Anexo 1</i>	238
<i>Anexo 2</i>	241
Bibliografía	245

Introducción

Analizar el tiempo, reflexionar sobre él, es un tema tan complejo como fascinante, pues este fluir – que en cierto sentido él es – es, a su vez, captado y conservado por la conciencia (o por un saber) de este mismo fluir (de ahí que Husserl llame a este “fenómeno” – a este percibir – conciencia de tiempo¹ [Zeitbewusstsein]). Justamente porque mi vida no sólo es un fluir de vivencias o, si se prefiere, de experiencias o sucesos que se van encadenando de forma sucesiva y simultánea; sino que también es – y a la vez, “al mismo tiempo” – un saber de este mismo fluir (tener conciencia de). Esta peculiaridad se puede expresar – tal como lo hizo Levinas – de la siguiente manera: mi vida no sólo es un vivir, sino es un vivirse² o, como también podríamos decir, no sólo un pasar, sino un pasarse; no sólo un vivenciar, sino un vivenciarse³, etc. Este se, que convierte al verbo intransitivo vivir en reflexivo, designa el carácter peculiar de la vida: el fluir de mi vida es un experimentar(se) (vivirse) de ese mismo fluir. Este fluir tiene un doble sentido: se puede identificar con el sucederse de la materia del tiempo – ya se entienda ésta como datos sensibles o vivencias en general – sucederse inevitable y sin marcha atrás; o con el “flujo” de las fases que captan tal fluir sensible, es decir, el experimentar(se) o vivirse del mismo – de la propia vida en tanto fluir – corresponde a la forma de la conciencia de

¹ Cfr., Niel, Luis (2011), *Absoluter Fluss. Urprozess. Urzeitigung*, Würzburg: editorial Königshausen & Neumann, p. 2 / „Drei Begriffe von Bewusstsein (...) i) als der gesamte Erlebniszusammenhang (,Bündel‘); ii) als inneres Gewährwerden von eigenen Erlebnissen (Selbstbewusstsein); und iii) als Bezeichnung für jeden Akt bzw. intentionales Erlebnis (Intentionalität)“. Véase también la 5a Investigación lógica en (1984) *Husserliana XIX. Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, edición de: Ursula Panzer, La Haya: Martinus Nijhoff, p. 356.

² Cfr., Levinas, Emmanuel (1967), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris : éditions J. Vrin, p. 206. Su autor afirma expresamente en esta obra – en “Intencionalidad y sensación” –: « Elle [la conciencia] qui nous rend présents les objets, est présente à elle-même, sentie, vécue. Le terme « vivre » désigne la relation pré-réflexive d'un contenu avec lui-même. Il peut devenir transitif (vivre un printemps), mais est au préalable réfléchi [au sens je me ...] la conscience qui est conscience de l'objet, est conscience non-objectivante de soi, elle se vit, est *Erlebnis*. Mais ce terme s'applique aussi aux contenus qui ne sont pas des actes, aux contenus non-intentionnels où nous reconnaissons les sensations de l'empirisme ». Nótese que Levinas ya pone de manifiesto que el carácter reflexivo de la conciencia en su totalidad, es decir, también en su estrato pasivo, el cual identifica con la sensibilidad, por lo que la reflexividad de ésta no tiene que ver con un acto temáticamente expreso y “consciente”, en el sentido que le damos comúnmente a este término, sino por – como aquí se expondrá más adelante – un ser afectado por.

³ No es un mero juego de palabras vivir-vivirse y vivenciar-vivenciarse, sino que con el primero tomo la formulación tal cual la hace Levinas; con el segundo pretendo guardar el verbo alemán *erleben*, cuyo sustantivo *Erleben* fue traducido por Ortega y Gasset como vivencia. Así, vivenciar pretende conservar la raíz de vivencia, sólo que no en tanto sustantivo sino en tanto verbo, por ello en lugar de vivir digo vivenciar. En el presente texto utilizaré indistintamente ambas formulaciones.

tiempo, la cual sólo en sentido analógico “fluye”.⁴ Quizá el empleo por parte de Husserl del vocablo conciencia pueda sonar desconcertante para quien no está familiarizado con su obra, empero, designa justamente esto que pretendo explicar, a saber, el tiempo no sólo es un fluir de vivencias, sino una conciencia de ese mismo fluir [Strombewusstsein⁵], o como dice Zahavi: un *self awareness*⁶, un saber de sí. Uno se da cuenta de que su vida pasa, de que se hace tarde para, de que ya pasó el tiempo de y que viene el tiempo para... Este saber del tiempo (del fluir de las vivencias) coincide también – aunque desde otra perspectiva y no sin más – con aquello que Luis Niel en su tesis doctoral denomina sincronía del tiempo. Por otro lado y a la par, aquello que fluye en este experimentar el fluir mismo coincide (también no sin matices) con aquello que llama diacronía del tiempo⁷. Estos dos conceptos, así como los citados textos, los retomo como punto de partida para la elaboración de mi tesis, apropiándome de ellos y redefiniéndolos de la siguiente manera: lo diacrónico es la parte sensible (o hilética o material) fluuyente – como siendo uno tras otro(a) – de la temporalización [Zeitigung]; lo sincrónico es la parte formal de la temporalización⁸ que experimenta este fluir: es el saber (el *se* del vivirse) de éste. Aunque dicho autor enmarca los referidos conceptos a la fenomenología del tiempo

⁴ Justamente el término *Zeitbewusstsein* (conciencia de tiempo) designa el hecho de que el tiempo no es un mero ‘pasar’ o ‘fluir’ de ‘acontecimientos’ o, simplemente, de ‘algo’, sino que es una conciencia de ese pasar o fluir, es una experiencia o vivencia del tiempo. La conciencia se experimenta – vivencia – como tiempo.

⁵ A decir verdad Husserl utiliza distintos términos para referirse a esta característica del tiempo. Además de *Strombewusstsein* que se traduce como conciencia del flujo, llama a este designado por mí saber de sí experiencia [Wahrnehmung], autoconciencia [Selbstbewusstsein] entre otros términos.

⁶ Cfr., el extraordinario texto de Dan Zahavi (1999), *Self-Awareness and Alterity*. Evanston: Northwestern University Press; en el cual resalta la distinción entre el carácter transitivo y el reflexivo de la conciencia [selfs awareness], principalmente en el número 5, “The temporality of Self-Awareness” de la segunda parte.

⁷ Op. cit., Niel (2011). Véase en especial la primera parte pp. 1-99. Si bien en dicha obra expresamente remarca que sincronía y diacronía pueden ser utilizados en cualquier nivel de la constitución del tiempo, incluido el llamado tiempo objetivo, me parece que no altera en nada el sentido de estos vocablos y quizá los conduce a su “sentido originario” el remitirlos a este saber de o conciencia de tiempo.

⁸ Tanto los sustantivos *Zeitlichkeit* y *Zeitigung*, así como el verbo *zeitigen* (a veces *sich zeitigen*) y los adjetivos relativos a dichos términos son vocablos ampliamente usados por Husserl y Heidegger (y su versión francesa *temporaliser-temporalisation* corrientemente usada por Levinas), lo que en muchos aspectos y sentidos dificulta su traducción, pues no lo usan exactamente en el mismo sentido. Quizá ni siquiera Husserl los usa a lo largo de su obra en el mismo sentido, es decir, no sin agregarles matices importantes. Esto se complica aún más cuando nos acercamos a Heidegger, pues agrega a los conceptos referidos el de *Temporalität*. Aquí verteré casi de manera homogénea *Zeitlichkeit* por temporalidad; por su parte *Zeitigung* será vertido como temporalización (este término designa el hecho del tiempo haciéndose tiempo); mientras que el verbo (*sich zeitigen*) será vertido como temporalizar(se). Además habría que agregar que Husserl se decanta por el vocablo *Zeitigung* ya tardíamente, es decir, en sus primeros análisis lo que este vocablo designa era referido más bien por los conceptos *Absoluter Fluss* en *Las Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, *Urprozess* en *Los manuscritos de Bernau* y, finalmente, *Urzeitigung* en *Los manuscritos C*.

en Husserl, estos se pueden hacer extensivos tanto a Heidegger como a Levinas, de quienes el presente trabajo también se ocupa.⁹

La experiencia del tiempo es algo cotidiano, aunque no necesariamente expreso, constante aunque no necesariamente atendido, al menos no “en el primer plano”. Hacemos referencia al ritmo mismo de las ocupaciones usando expresiones como: “tarde, temprano, justo ahora”; las cuales dan una referencia temporal de las ocupaciones y los quehaceres diarios, así como también de las inquietudes y preocupaciones de la vida. ¿Pero de dónde viene esta experiencia del tiempo? ¿Qué es el tiempo (en tanto tiempo vivido o vivenciado)? Cuando uno se pregunta por el estatus o modo de ser de éste necesariamente piensa, en un primer momento, que el tiempo es algo que está fuera de uno mismo, que es un movimiento que rige a la naturaleza y al cual se está irremediamente sometido. Cotidianamente gobierna todavía la opinión que dice: el pasado ya pasó y no se puede hacer nada para cambiarlo; el futuro todavía no es y, por ende, tampoco tiene importancia; así que lo único que queda es vivir y disfrutar el presente. Como si el presente fuese algo “real”, “en sí” y que nos ofreciera la absoluta seguridad de su ser o, cuando menos, de su estar siendo, como si – incluso aceptando dicha hipótesis – fuese diáfano y comprensible sin más aquello que es el presente. Incluso desde esta actitud ingenua, si uno se pregunta: ¿qué quiere decir vivir sólo en el presente?; y se trata de pensar con cuidado la respuesta, entonces, la cuestión se complica excesivamente, pues el sentido de ser-presente o estar-presente se enturbia y no se deja fácilmente esclarecer, aun cuando, en otro sentido, sea comprensible de sí hablar de presente, ser-presente, estar-presente. Desde Agustín de Hipona sabemos que nada más engañoso que esta concepción del tiempo que, sin embargo y en muchos sentidos, sigue gobernando nuestra comprensión cotidiana de la vida. Esta interpretación principalmente predominante en Occidente, pero quizá no exclusivamente, acerca del tiempo entendido como un flujo continuo de horas, en el cual el presente – entendido como ahora puntual – tiene preponderancia porque el pasado ya no es (fue) y el futuro todavía no es (será), concluye que lo único real, válido y verdadero es el ahora-presente, por ello se le da la primacía temporal. Ante tal aporía de un pasado y un futuro que no son el filósofo de África del Norte resolvió que el tiempo es una distensión del alma y que hablando estrictamente no existen ni el pasado ni el futuro, sino que lo correcto sería decir:

⁹ Quizá el uso se pueda extender más allá de la simple explicación y comentario de los fenomenólogos que se encargan del tiempo, pues corresponden al fenómeno mismo en cuestión.

“presente del pasado, presente del presente y presente del futuro”¹⁰. En esta afirmación se encuentra ya condensado, aunque no de manera explícita, una constatación que vendrá a corroborar la fenomenología: lo correcto sería, más bien, afirmar: el pasado no fue, sino sigue siendo, el futuro no será, sino ya está siendo, lo que implica que en cierto sentido son presentes y, a la vez, que el presente tiene algo de pasado y de futuro. Desde luego se impone la pregunta ¿acaso no es una evidencia que no volveré a ser aquel niño que gustaba de jugar fútbol con sus amigos en ese parque – que quizá ya no exista – cercano a la casa en la que vivía en aquellos tiempos de mi infancia? ¿No es verdad que la muerte de mi perro es algo que queda ya inamovible en un momento específico – es decir que se puede fechar – y que no puedo hacer nada para cambiar tal hecho? ¿Cómo y en qué sentido se afirma entonces que el pasado no meramente fue y el futuro no simplemente será? Diacrónicamente el tiempo corre, avanza o fluye en una sola dirección y, además, de forma en que es imposible modificar el orden de la sucesión y la simultaneidad (de ahí que sea fechable); sin embargo, sincrónicamente hablando nada de lo que sucedió deja de suceder – *se sigue viviendo* – y nada de lo que sucederá todavía no está ya sucediendo – ya *se está viviendo*. Por si esto no fuese de sí maravilloso, además, sucede que cada nuevo miembro de la cadena modifica a todos los anteriores y estos se modifican entre sí de manera constante. El pasado modifica al presente que a su vez modifica al futuro y, a la vez, el futuro modifica al presente que a su vez modifica al pasado y ello se da en todas las demás combinaciones posibles. Este complejo enmarañado – entrelazamiento o urdimbre como lo llamará finalmente el filósofo moravo – que es el tiempo (justamente no un ente o una esencia sino un proceso o, como también lo llamará, un temporalizarse) es lo que la presente investigación – aunque cerniéndose a Husserl, Heidegger y Levinas – pretende analizar, interpretar y vincular hasta donde sea posible y restringiéndose cronológica y temáticamente de la manera que a continuación mencionaré. También tiene como objetivo desentramar y explicar este mecanismo e interacción entre lo sincrónico y lo diacrónico, lo cual es posible examinando y distinguiendo los distintos niveles constitutivos – cuando menos en Husserl – pues tanto Heidegger como Levinas optarán por no considerar de la misma manera al último nivel de constitución, el de la consciencia

¹⁰ Agustín (2003), *Obras completas II. Las confesiones*, traducción y edición de: Ángel Custodio Vega, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, p.485-486 / “*praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris*”.

constituyente de tiempo o flujo absoluto, cuando menos ni expresamente ni en el mismo sentido (si es que está permitido hablar de constitución en estos autores).¹¹

Para ello es pertinente delimitar el asunto desde un par de conceptos husserlianos – los cuales tienen resonancias de la tradición filosófica – y a los cuales dará un significado peculiar; a saber, materia y forma. El tiempo tiene una forma invariable, la forma del fluir de las vivencias de conciencia o, para sonar menos husserliano, el cómo del temporalizarse del tiempo y un contenido variable, es decir, la materia que fluye constantemente (aquí pudiera hacer referencia a las vivencias temporales en general o a los datos sensibles en particular) o, para decirlo menos husserlianamente, el qué del temporalizarse del tiempo. Vale la pena preguntar de inmediato: ¿Coinciden sin más forma con sincronía y materia con diacronía? De momento hay que notar que no son conceptos sinónimos, que no se refieren exactamente a lo mismo y que aquello en lo que podrían coincidir está oscuro. Para Husserl la forma del tiempo es aquello invariable y vacío del flujo de corriente de conciencia, mientras que la materia del tiempo es el contenido variable de las vivencias; dicho en lenguaje de las *Investigaciones lógicas*: el contenido sensible de las mismas. De este “dualismo” husserliano – que como se verá en este texto habría más bien que llamar bilateralismo¹² – encontramos algunos intérpretes que dan prioridad a la forma como Sokolowski y, como contraparte, otros que dan prioridad a la materia como Rudolf Bernet – también podemos incluir en esta lista a Michel Henry (y en general a los fenomenólogos franceses¹³). Desde luego no pretendería decir que alguno de los aquí mencionados no tengan en cuenta ambos polos del tiempo en sus análisis, sino simplemente mi aseveración refiere que el foco de atención o la prioridad está puesta en uno de los dos aspectos, ya sea en la materia y la sensibilidad, ya sea en la forma, de esto que en el fondo es unitario. En el presente trabajo sostengo, además, que Levinas – al menos su obra en torno a *Totalidad e infinito* – forma parte de aquellos que defienden la primacía de la *materia* y la *sensibilidad*, mientras que

¹¹ En el Capítulo 3 del presente trabajo, así como en el apartado 2.1.7 del mismo, menciono la diferencia entre conciencia en su concreción trascendental y conciencia en su concreción fáctica o mundana. Resumiendo diré que tanto Levinas como Heidegger centran y fundan sus análisis en la conciencia en su concreción fáctica, si bien lo hacen abandonando por distintos motivos, que aquí explicaré.

¹² Véase el 3 capítulo de este trabajo, en especial el 3.1.4 y el 3.1.5.

¹³ Cfr., Bernet, Rudolf (1994), *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris : Presses Universitaire de France; Henry, Michel (1990) *Phénoménologie matérielle*, Paris : Presses Universitaire de France; Depraz, Natalie “Temporalité et affection dans les manuscrits tardifs sur la temporalité” en (1994) *Temporalité et affection*, Paris : Alter 2; Didier, Franck, (1981) *Chair et corps: Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris : Les Éditions de Minuit.

Heidegger, por su parte y en su pensamiento en torno a *Ser y tiempo*, de aquellos que sostienen la primacía de la *forma*, si bien ambos de un modo muy peculiar. En especial el maestro de la Selva Negra, pues justamente su esfuerzo consiste en romper la bilateralidad materia-forma por considerar que ésta encasilla el pensamiento en presupuestos metafísicos, por considerar que seguir pensando el tiempo desde “materia y forma” obstaculiza el acceso al mismo y oscurece su sentido. A pesar de ello, hay cierto “formalismo” en el oriundo de Meßkirch, tal cual aquí lo planteo.¹⁴ Desde luego en ambos pensadores esto sucede de tal manera que dejan de ser simples comentaristas de la obra de su maestro y, más bien, se apropian del asunto mismo en cuestión (de la cosa misma), lo que conlleva el desarrollo de un filosofar propia, de una obra o, si se prefiere, de un camino. Por lo tanto surge la siguiente pregunta ¿qué apropiación y reinterpretación tiene el concepto de materia y sensibilidad en Levinas y qué apropiación y reinterpretación el de forma en Heidegger?¹⁵

En Husserl no está claro cuál de estos dos lados (materia y forma) tiene prioridad – en tanto si alguno de éstos es el desencadenante de la temporalización – pues algunos pasajes dejarían pensar que se inclina por alguno de ellos, mientras que en otros pareciera que lo más importante es resaltar la co-implicación de lo que no es, para decirlo metafóricamente, sino dos lados de la misma hoja. Si bien mencioné que sincronía, en un aspecto, coincide con forma y diacronía, también en un aspecto, con materia, habrá todavía que detallar en cuál y cómo, pues materia y forma son ambas partes no independientes tanto de sincronía como de diacronía; es decir, en la sincronía hay materia y forma al igual que en la diacronía y esta afirmación no debe perderse nunca de vista. Pongo como guía de la cuestión la siguiente formulación: la forma considerada de modo abstracto es el *se* que convierte en reflexivo el verbo transitivo vivir (vivenciar), mientras que la materia, también tomada de forma abstracta, es el mero *vivir* del vivirse (las vivencias). Quizá expresar el problema con estas palabras y priorizando estos vocablos sugiere, sin necesidad de aclararlo, que el presente trabajo gira, prioritariamente, entorno a Husserl, lo cual no es falso. No obstante, quisiera dejar en claro que aun siendo el filósofo moravo el autor que da pauta a esta disertación, esto no quiere decir que no haya un intento por mostrar las vinculaciones temáticas – más que meramente “verbales” o

¹⁴ Evitaré en lo posible hablar de formalismo en Heidegger, no porque no crea que podemos leer de esta manera *Ser y tiempo* – de ahí viene la prioridad del tiempo sobre el espacio en esta obra y la dificultad para derivar al espacio del tiempo – sino porque el vocablo mismo puede ocultar lo original del esfuerzo heideggeriano.

¹⁵ Cfr., para la primera pregunta el 1.3 y para la segunda el 2.3 de esta obra.

historiográficas – del problema en cuestión (el tiempo haciéndose tiempo), guiándose desde el fenómeno mismo y cómo convergen y divergen las posturas husserlianas, heideggerianas y levinasianas. Por ello quisiera plantear en tres preguntas – las cuales abarcan a los tres pensadores por igual e incluso pretenden apuntar más allá de ellos – el eje temático del que se ocupa esta tesis: 1. ¿Qué es este vivir o pasar o fluir del tiempo y qué este darse cuenta del pasar (vivirse) del mismo? 2. ¿Cómo es posible captar tanto el vivir como el saber respecto de este vivirse? 3. ¿Qué y cómo se desencadena este vivir o pasar o fluir del tiempo (temporalizarse [zeitigen])? Ciertamente pregunta de modo acertado el filósofo de áfrica del norte cuando dice: “¿quién podrá explicar esto fácil y brevemente?”¹⁶ Que uno se sienta casi espontáneamente tentado a responder como lo hace el de Hipona – “si nadie me lo pregunta lo sé, pero si quiero explicárselo (...) no lo sé”¹⁷ – simplemente nos muestra que la experiencia y el experienciar-se del tiempo están implícitos en mi propia vida concreta. Sin embargo, su sentido – en tanto saber explícito – se me oculta. O sea, a la primera pregunta se responde – en términos generales y en ello coinciden los tres autores – diciendo que tenemos un pre-saber o saberse no expreso tanto del pasar de los acontecimientos como del darse cuenta de este pasar mismo, pues lo uno no se da sin lo otro y ello de modo no-consciente, no explícito, no temático. Este saber de sí no es un saber teórico y enunciable, sino más bien, un saber de sí (de la reflexividad del vivir como vivir-*se*) que se asemeja al saber que uno tiene del caminar o hablar o nadar, por lo cual decimos comúnmente que sabemos caminar, sin siquiera notar este saber o sin poder exponer una teoría explícita del mismo.¹⁸ Así, toma todo su peso y sentido la frase agustiniana, *si nadie me lo pregunta* (correspondiente a la segunda aquí formulada), es decir, si no me interrogo expresamente acerca del asunto – si no trato de explicitar este fluir y su saberse (saber de sí) fluyendo – entonces lo sé, y puedo saberlo porque tengo una *experiencia* concreta, cercana y familiar del tiempo y ello porque mi vida *es* tiempo temporalizándose.

Ciertamente la primera pregunta está compuesta de dos, ello porque lo uno no se da sin lo otro, es decir, todo *vivir* necesariamente es un *vivirse* (o todo vivenciar un

¹⁶ Op. cit., Agustín (2003) XI, 14-17, p. 478.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Esto que he venido llamando saber de sí coincide con aquello que Heidegger en *Ser y tiempo* llama comprensión [Verstehen]. Prefiero saber a comprensión porque en nuestro idioma es más adecuado decir sé nadar a comprendo el nadar; sé caminar a comprendo el caminar, etc. Expresiones que justamente atinan a ejemplificar el tener un saber no explícito, no teórico, sino más bien práctico. Que sepa caminar quiere decir que camino, no que sé cómo es posible caminar, ni cuál es la técnica, la velocidad y la fuerza que se requiere para hacerlo.

vivenciarse). Esta coimplicación entre vivir y saberse viviendo – que por sí misma no causa ningún problema – se vuelve extremadamente compleja cuando uno trata de esclarecer, de sacar a la luz, dicha relación. Cuando la mirada filosófica trata de captar conceptualmente el vivir-vivirse se produce una de las más grandes dificultades y justamente el modo de responder a esta pregunta es uno de los aspectos que diferencia a los tres pensadores de los que me ocupo; así, como éste fenómeno (o cuasi-“fenómeno”) es en lo que coinciden.¹⁹ A su vez, la inseparabilidad del vivir-vivirse nos da una característica fundamental que compartirán los tres pensadores: el tiempo es siempre, en cierto sentido y de alguna manera, mío (o de alguien concreto). Adelanto como hipótesis, que además de los puntos en común arriba mencionados, existe otro vínculo, otra semejanza, que trataré de aclarar de manera más detallada a lo largo de este trabajo, a saber, lo que Husserl designa como corriente de conciencia absoluta o flujo absoluto o temporalización originaria [Urzeitigung]²⁰ es análogo a lo que Heidegger llama vida fáctica o, más adelante, *Dasein*, y a aquello que Levinas llama subjetividad (Mismo-Otro). Precisamente lo común es la temporalización del tiempo, a partir de la cual se despliega el peculiar modo de ser de *esto*, el cual consiste en un fluir en el que, husserlianamente dicho, se va (auto)constituyendo ésta corriente de conciencia en correspondencia con lo constituido en ella; mientras que, heideggerianamente hablando, el *Dasein* llega a ser lo que es en este temporalizarse²¹ de la facticidad propia o impropia; y, levinasianamente dicho, el Mismo-Otro no es sino un proceso-temporal de identificación del yo consigo mismo, proceso que incluye un desfase insuperable, es decir, la imposibilidad de la totalización. El tiempo es entonces un suceder (o temporalizarse) contingente, finito y siempre “mío” (aunque desde Levinas habría que agregar que a este carácter de mío le antecede el de siempre de y para otro).

¹⁹ Husserl llama a esta reflexividad de la vida conciencia de sí [Selbstbewusstsein] (aunque no exclusivamente, como ya mencioné), Heidegger llama al saber pretemático de esta reflexividad transparencia [Durchsichtigkeit] y Levinas refiere – explícitamente – el carácter reflexivo de la vida. Si he venido escribiendo “fenómeno” entrecomillas al referirme al tiempo en tanto temporalización no es un mero uso estilístico, sino, como se verá, una necesidad porque la temporalización no es, en sentido estricto, un fenómeno.

²⁰ Siendo más precisos habría que decir que la analogía sería más exacta con el concepto husserliano de mónada – vida de conciencia en su concreción plena o fáctica – justamente por la diferencia de la concreción de la conciencia como trascendental o mundana. Véase la nota 11.

²¹ Véase la nota 8 de esta introducción.

En el párrafo 3 del texto número 10 de *Los manuscritos de Bernau*²² Husserl analiza las condiciones de posibilidad de la percepción de un objeto temporal y concluye que sin una corriente de conciencia concreta ninguna percepción es posible: “[s]ólo cuando sujetos efectivos existen y han constituido efectivamente algo del mundo ganamos la posibilidad real de la percepción”.²³ ¿Pero en qué se fundamenta tal afirmación? ¿Por qué, por ejemplo, un objeto temporal y la percepción misma (cuya fuente última es precisamente el tiempo) exigen la concreción y singularidad de una vida? Justamente porque que el tiempo sólo es posible como campo temporal originario, lo que también implica que sólo es posible desde los modos de darse (o modos de aparecer): siendo o en este momento, hace un instante, es inminente y sus respectivos correlatos (modos temporales o decursivos)²⁴ protoimpresión, retención y protensión. ¿En relación con qué sería pasado o futuro o en este preciso momento el cantar de los pájaros que suena a lo lejos, en el trasfondo de mi habitación, mientras redacto esto? Sin vínculo a la efectividad o concreción de mi existencia, de mi vida (o de alguien), perdería sentido hablar de modos decursivos y de modos de dación. El fluir del tiempo pensado como mera posibilidad ideal perdería su sentido, pues no tendría relación con un ahora, hace un momento, ya casi, es decir, no se temporalizaría. En este caso el tiempo se convertiría en una mera sucesión numérica en la que el antes y el después tendrían valor únicamente cuantitativo, mientras que la relación del tiempo como prototemporalización con el antes y el después tiene siempre un carácter vivo (¿quizá podría decirse cualitativo?); dicho con los términos que he venido usando: el vivir no sería también y a la vez un vivirse.²⁵ El fundador de la fenomenología lo dice así: “[t]odo ente temporal está remitido a mi ahora actual. Y esto es válido no sólo para mí, sino para cualquiera”²⁶ y quizá se podría agregar: para cualquier ser vivo.²⁷ Desde luego “ahora” tiene aquí una significación

²² Cfr. Husserl, Edmund (2001), *Husserliana XXXIII. Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp.192-195. A partir de ahora abreviado como *Hua XXXIII*.

²³ *Ibid.*, p.193 / „Nur wenn Subjekte wirklich sind und wirklich etwas von der Welt konstituiert haben, gewinnen wir diejenige reale Möglichkeit der Wahrnehmung“.

²⁴ Los vocablos husserlianos son: Gegebenheitsweise o Erscheinungsweise para los primeros; Zeitmodi o Bewusstseinsweise para los segundos. Si bien en ocasiones parecen sinónimos, las peculiaridades del uso de estos vocablos requeriría un estudio por separado.

²⁵ Como expondré en el capítulo I de este trabajo – en especial en el 1.1 – esta peculiaridad aparece desde el momento en que Husserl pretende explicar lo propio de la percepción de los objetos temporales, pues el mero sucederse mecánico (la sucesión numérica, si se quiere, de segundos, minutos, horas, etc.) no explica la percepción de la misma, es decir, la sucesión en sí no basta para explicar la percepción de la sucesión.

²⁶ *Op. cit.*, *Hua XXXIII*, p.194 / „Auf mein aktuelles Jetzt ist alles zeitliche Seiende bezogen. Und das gilt nicht nur für mich, sondern für „jedermann““.

²⁷ Siempre y cuando supongamos que la temporalización del tiempo es lo característico de todo lo vivo.

peculiar – no entendido como ahora puntual – sino entendido como ahora presente fluyente.²⁸ Lo importante a retener es el carácter reflexivo del vivir (o vivenciar).²⁹

Que el tiempo sea siempre de cierto modo y en cierto sentido – todavía no esclarecido – mío, pareciera de golpe borrar la idea de que el tiempo sea algo exterior, que me sucede como viniendo de “afuera”. ¿Qué sucede entonces con el llamado tiempo objetivo o mundano y con el tiempo de la naturaleza³⁰? ¿Acaso no es obvio que el tiempo seguirá fluyendo (pasando, como diríamos comúnmente) después de mi muerte y que ya estaba fluyendo antes de mi nacimiento? Los tres pensadores comparten una especie de epojé fenomenológica respecto del tiempo objetivo, para mostrar (cuando menos de forma indirecta) que está fundado en un tiempo originario. Husserl desmonta el tiempo en sus tres niveles fundacionales: “1) la corriente vivenciante, el pre-temporalizarse; 2) la corriente de las “vivencias” inmanentes; 3) El tiempo del mundo, en el cual todo lo real “fluye”³¹. El primer nivel corresponde a lo que llama corriente absoluta o flujo absoluto de conciencia³², el segundo al tiempo fenomenológico o inmanente y el tercero al tiempo objetivo.

Planteado el tema general del trabajo quisiera pasar a la estructura expositiva del mismo. ¿De qué modo vincular y exponer las convergencias y divergencias que acabo de insinuar? Desde luego, como mencioné, la conexión es más bien temática que cronológica, sin embargo, coincide también con el desarrollo cronológico de la exposición husserliana sobre el tiempo. Es también por ello que Husserl será el autor alrededor del cual se enlazará la exposición de mi tesis, pues sostengo como hipótesis general de este texto que tanto los análisis del tiempo levinasianos como heideggerianos se dejan circunscribir, temáticamente hablando, dentro de los análisis husserlianos,

²⁸ Cfr., capítulo 3 y en especial el 3.1.2, de esta obra.

²⁹ De hecho podría decir que algo semejante se aplica a otros verbos, pues también la afirmación se sostiene diciendo: todo pasar es un pasarse o todo suceder es un sucederse. Tratando de guardar el verbo *erleben* y, a la vez, rindiendo homenaje a la manera en que lo formula Levinas, prefiero usar vivir o vivenciarse.

³⁰ Si aceptáramos la hipótesis de que el tiempo como temporalización es lo propio de todo lo vivo habría que decir que existe una temporalización de la naturaleza misma, como existe una historización del tiempo propio del ser-humano. Desde luego habría que exponer en qué consiste y cómo es posible.

³¹ Husserl, Edmund (2002), *Husserliana XXXIV. Zur Phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass* (1926-1935), edición de: Sebastian Luft, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, p.180. A partir de ahora abreviado como *Hua XXXIV*. / „1) der erlebende Strom, der vorzeitigende; 2) der Strom der immanenten „Erlebnisse“ als hyletischer Einheiten und als Akte durch Akte konstituiert; 3) die Weltzeit, in der alles Reale „strömt““.

³² El nombre que reciba este último nivel sobre el cual se constituyen aquello que llamamos tiempo inmanente y aquello que llamamos tiempo objetivo varía según la época y la obra en la que Husserl se ocupa del tema. Además de los dos vocablos citados finalmente se designará a este primer nivel como prototemporalización [Urzeitigung]. Véase la nota 8 de esta introducción.

aunque *mutatis mutandis* se dejan enmarcar siguiendo a cualquiera de los autores aquí expuestos.³³ Al decir que temáticamente pueden vincularse con Husserl no pretendo menospreciar o descalificar lo peculiar, importante y “original” de estos grandes filósofos, sino más bien mostrar que sus respectivos análisis giran en torno al mismo núcleo fenoménico-fenomenológico o, dicho de manera más general, temático. Desde luego hay coincidencias históricas y hechos históricos – como que tuvieron acceso a manuscritos husserlianos, sin que sepa con exactitud a cuáles – que nos hacen pensar en una posible influencia (incluso recíproca) de estos pensadores y esto, quizá, no sólo en una dirección – así Husserl pareciera en la última etapa en la que se ocupa del tiempo estar influenciado por Heidegger³⁴ – aunque para evitar inexactitudes históricas preferiría atribuir la coincidencia temática a lo que comúnmente llamamos espíritu de la época. Así, para alcanzar el objetivo aquí mencionado, divido el presente trabajo en tres capítulos: en el primero realizo la exposición de la primera etapa husserliana sobre el tiempo – la cual coincide con *Husserliana X. Acerca de la fenomenología de la conciencia interna de tiempo*³⁵ – y la apropiación, crítica y reinterpretación que hizo de la misma Levinas; en el segundo lo correspondiente con la segunda etapa del filósofo moravo en referencia al mismo tema – la que corresponde a *Husserliana XXXIII. Los Manuscritos de Bernau* – y la apropiación, crítica y reinterpretación de ésta hecha por Heidegger; en el tercer capítulo expongo la última etapa³⁶ husserliana sobre el tiempo – correspondiente a *Husserliana Materialen VII. Los Manuscritos C*³⁷ – y pretendo, al esbozar su último esfuerzo teórico para explicar la temporalización del tiempo, dar respuesta a las críticas levinasianas y heideggerianas a su obra. Algo así como la posible apropiación, crítica y reinterpretación que hizo de los motivos, problemas y enfoques levinasianos y heideggerianos. Desde luego en cada capítulo se responde a las tres preguntas arriba mencionadas y que sirven de hilo conductor para sintetizar las coincidencias y las diferencias entre los pensadores con base en un problema.

³³ Al coincidir temáticamente podría desplazarse el centro interpretativo hacia cualquiera de los otros dos autores. Es decir, la tesis podría girar alrededor de Heidegger o Levinas.

³⁴ También pareciera retomar muchos motivos levinasianos, sin embargo históricamente hablando esto sería imposible, pues la obra del filósofo francolituano es posterior al fallecimiento de Husserl. Por esta razón sólo se deja especular históricamente respecto de Heidegger. Cfr., capítulo 2 de este texto.

³⁵ Husserl, Edmund (1969), *Husserliana X. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*, edición de: Rudolf Boehm, la Haya: Martinus Nijhoff. A partir de ahora abreviado como *Hua X*.

³⁶ Cf *Hua XXXIII*, Introducción, en especial las páginas XVI-XXIII.

³⁷ Husserl, Edmund (2006), *Husserliana Materialien VIII. Die C Manuskripte. Späte Texte Über Zeitkonstitution (1929-1934)*, Dordrecht: Springer. A partir de ahora citado como *Mat VIII*.

Quisiera, por último, exponer de manera breve lo que comprenden las citadas tres etapas del pensamiento husserliano en relación con el tiempo y, a grandes rasgos, cómo y por qué coinciden – temáticamente hablando – tanto con Levinas como con Heidegger. Esta división un tanto esquemática del pensamiento de Husserl en torno al tiempo la tomo de Rudolf Bernet y Dieter Lohmar, editores de *Husserliana XXXIII*, quienes aseguran: “[e]n la obra de Husserl se pueden distinguir de manera general tres etapas diferentes, tanto temática como metódicamente, sobre la investigación del problema del tiempo”.³⁸ Aunque las tres etapas se ocupan de un análisis fenomenológico del tiempo se encuentran cambios conceptuales y de enfoque, pues el centro de atención se desplaza según los avances y desarrollos de la filosofía husserliana. Como se ha mencionado cada etapa corresponde a un volumen de las obras completas, sin embargo, esta distinción cronológico-esquemática que puede ayudarnos a ubicar los diferentes periodos de intensa reflexión que el filósofo moravo le dedicó al tiempo, no debe hacernos creer que se trata de obras terminadas, con un desarrollo homogéneo y cuya publicación estuviese autorizada por su autor, ya que éste consideraba que sus manuscritos deberían ser reelaborados para tener una coherencia argumentativa antes de aparecer como libros.³⁹ Estos textos son la muestra de distintos aproximamientos, planteamientos, problemas, posibles soluciones conceptuales y sus reelaboraciones sobre el tema del tiempo (algo así como un andar a tientas o en círculos). Quien se ocupa especialmente de *Los Manuscritos de Bernau* y/o de *Los Manuscritos C* nota inevitablemente cómo la exigencia del fenómeno mismo hace insuficientes distinciones conceptuales previas, por ejemplo, el esquema contenido-aprehensión – no sin antes haber intentado distintas vías y agotado prácticamente todas las posibilidades de reflexión sobre el mismo – lo que conduce a probar nuevas soluciones, muchas de las cuales serán abandonadas, otras dejadas a medio camino, para ser retomadas en apartados de años posteriores. A fin de cuentas y aun cuando se puedan distinguir de manera esquemática la verdad es que las tres etapas también se entremezclan de manera recíproca, por lo que el hilo conductor que he entresacado es más bien una interpretación personal, que me sirve para enlazar a los tres autores, lo que, empero, no quiere decir que sea arbitraria. De hecho, y a pesar de lo que

³⁸ Ibidem p. XVI / „Im Husserls Werk lassen sich im Überblick drei deutlich ausgeprägte und thematisch wie methodisch unterschiedene Phasen der Untersuchung der Zeitproblematik unterscheiden“.

³⁹ Sabemos que encargó a Eugen Fink la edición de *Los manuscritos de Bernau* para que apareciera como una obra coherente y conjunta. Cfr., Introducción de *Hua XXXIII*.

aseguran distintos intérpretes⁴⁰, se puede defender el esquema contenido aprehensivo-aprehensión como el modelo interpretativo de la corriente constituyente de tiempo; o se puede, también, defender la hipótesis de un inconsciente como solución a la objeción del regreso al infinito, si es que uno tomara partido por alguno de estos planteamientos (Husserl deja la cuestión abierta). Es decir, los manuscritos son lo suficientemente amplios y sin dejar una clara consigna respecto de las soluciones de los distintos problemas.

Lo que sí se puede aseverar es que el análisis husserliano sobre el tiempo cronológicamente coincide con un desplazamiento del foco de atención que va del estudio de los objetos temporales que se constituyen en la conciencia al estudio de cómo se constituye – o auto-constituye – el flujo de corriente de conciencia. Y no es que el problema de la unidad y modo de acceso a la corriente constituyente de conciencia no esté ya presente desde las *Lecciones...*, sino que simplemente el problema va ganando en atención y esfuerzos. Este desplazamiento del foco de atención, que pasa de lo constituido a lo constituyente, coincide también con el paso de la fenomenología estática a la genética. Así nos encontramos en *Los Manuscritos de Bernau* – una obra que el mismo Husserl llamó de transición e incluso la nombró su “obra maestra”⁴¹ – análisis claramente genéticos sobre el tiempo. Según Dolores Illescas e Inga Römar – cuyos trabajos doctorales, junto con el de Luis Niel, he tenido muy presentes por coincidir temáticamente con el mío – el paso de la estética a la genética se resume, según la primera, de la siguiente manera: la fenomenología parte de “la perspectiva ‘estática’ (...) que se ocupa justamente de la descripción y diferenciación de los diversos actos tomados *en cuanto unidades intencionales delimitables en virtud de su sentido objetivo*”⁴². Mientras que la perspectiva genética “aparece (...) cuando (...) considera cada acto de conciencia en su devenir, pero sobre todo cuando sitúa dicho devenir en el contexto concreto del fluir de la conciencia”⁴³, es decir, cuando se pregunta “por la constitución (...) del propio ámbito de la inmanencia”⁴⁴. Por su parte la segunda autora lo sintetiza del siguiente modo:

En Husserl se puede distinguir entre una etapa temprana de fenomenología estática de una posterior de fenomenología genética. La fenomenología estática se orienta al sistema

⁴⁰ Tanto Römer como Illescas, en sus obras arriba citadas, defienden la idea de una especie de “superación” del esquema contenido aprehensivo-aprehensión; así como la superación de la hipótesis del inconsciente.

⁴¹ Op. cit., *Hua XXXIII*, p. XVIII / „mein Hauptwerk“.

⁴² Illescas, Dolores (2012), *La vida en la forma del tiempo. Un estudio sobre la fenomenología del tiempo en la obra de Edmund Husserl*, Morelia: editorial Jitanjáfora, p. 6.

⁴³ Ibid., p.7.

⁴⁴ Ibidem.

estático de correlación entre la conciencia constituyente y la objetualidad constituida. La fenomenología genética, en cambio, analiza el fundamento de esta constitución estática, mientras interroga sobre las leyes de su origen.⁴⁵

Es importante resaltar que esta distinción entre fenomenología estática y genética no implica una ruptura absoluta con las posturas y conceptos anteriores, sino más bien un desplazamiento del foco de atención, una complementariedad y profundización de los primeros análisis, así como un cambio en el modo de preguntar.⁴⁶ Inclusive la famosa reducción trascendental podría interpretarse como consecuencia de una radicalización de la desconexión o puesta entre paréntesis del tiempo objetivo, así lo pienso y así lo deja insinuar el título del primer párrafo de las *Lecciones...* el cual no es para nada arbitrario; “Desconexión del tiempo objetivo”.

Quisiera terminar agradeciendo a los miembros de mi comité tutorial, los profesores Dr. Alberto Constante, Dr. Ricardo Horneffer y, muy especialmente, a mi tutor principal, el profesor Dr. Ángel Xolocotzi, por el amplio, incondicional y paciente apoyo brindado durante el desarrollo de esta investigación, así como por sus comentarios, sugerencias y orientación. También agradezco al CONACYT por la beca que me permitió dedicarme de tiempo completo a la elaboración de mi tesis. Igualmente reconozco la gran ayuda brindada por el Profesor Dr. Hans-Helmuth Gander, director de los archivos Husserl de la Albert-Ludwigs Universität de Friburgo, al facilitarme mi estancia de investigación en dicha institución de 2014 a 2015, la cual fue decisiva para llevar a buen término mi trabajo. Finalmente mi más grato y sincero reconocimiento al Mtro. Luis Ignacio Rojas Godina por las fructíferas e interesantes discusiones sobre el tema.

⁴⁵ Römer, Inga (2010), *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger y Ricoeur*, Heidelberg: editorail Springer, p. 26 / „Bei Husserl lässt sich eine frühe Phase statischer Phänomenologie von einer späteren Phase genetischer Phänomenologie unterscheiden. Die statische Phänomenologie orientiert sich an den statischen Korrelationssystemen zwischen konstituierendem Bewusstsein und konstituierter Gegenständlichkeit. Die genetische Phänomenologie hingegen setzt sich mit der Grundlage dieser statischen Konstitution auseinander, indem sie nach den Gesetzen ihrer Entstehung fragt“.

⁴⁶ Quisiera señalar en esta introducción que si bien las tres obras ya citadas de Inga Römer, Luis Niel y Dolores Illescas fueron fundamentales para la comprensión y desarrollo de este trabajo existen, sin embargo, diferencias y distanciamientos de mi parte en relación con los tres. A Römer le reprocharía que en su libro *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*, que en el capítulo dedicado al análisis del tiempo en *Los Manuscritos C* confunde – cuando menos no hace la distinción de forma explícita y expresa – la concreción trascendental de la conciencia absoluta de tiempo y su concreción mundana. Lo que provoca poca claridad y puede conducir a confundir los distintos niveles constitutivos (En este trabajo esto se muestra hasta el capítulo 3.1). Respecto de Niel en su texto *Absoluter Fluss...* quiero resaltar que deja fuera de su análisis la concreción fáctica o mundana de la conciencia absoluta, tal cual si el brotar del tiempo fuese únicamente consecuencia de su concreción trascendental, es decir, no le da importancia a la facticidad o mundaneidad de la conciencia. Finalmente, Illescas en su obra *El tiempo como forma de vida...* no se ocupa de *Los Manuscritos C*, lo que provoca algunas afirmaciones anticipadas que, finalmente, serán incompletas; por ejemplo, el vehemente rechazo de la hipótesis de un inconsciente – que ciertamente Husserl defendió con ahincó en etapas anteriores – pierde en fuerza y se matiza hasta quedar como una hipótesis posible.

1. El problema del tiempo en Husserl desde *Las lecciones fenomenológicas de la conciencia interna del tiempo (Hua X)* y su apropiación-reinterpretación en Levinas

Para vincular los análisis husserlianos del tiempo con los levinasianos primero expondré el problema del tiempo y la solución provisional que ofrece Husserl al mismo desde *Husserliana X*. Este tomo, además de incluir las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna de tiempo* de 1905, editadas por Martin Heidegger y aparecidas en 1928⁴⁷, contiene una serie de manuscritos que abarcan un largo periodo, que va desde 1893 hasta 1917. Así, aun cuando este primer tomo contenga una obra homogénea (*Las lecciones...*), consta de distintos textos de épocas diferentes, temas y conceptos muy diversos. Lo que parece indudable es que aquí se afirma – o así se puede interpretar, pues habría otras posibilidades – que el tiempo originario, es decir, aquello que hace posible al tiempo haciéndose tiempo o aquello que desencadena el tiempo es la protoimpresión. Esto implica que la temporalización es posible sólo por medio del constante presentarse de los datos hiléticos correspondientes a la protoimpresión como siendo ahora. Esta primera solución, que expondré a detalle en este capítulo, da prioridad a la llamada materia del tiempo, no porque afirme su primacía sobre la forma invariable, sino porque el tiempo no se temporalizaría sin el correspondiente dato hilético de la protoimpresión presente-ahora. Me parece justo desde este momento señalar que la protoimpresión es sólo posible como elemento de un campo temporal originario conformado, además por protensiones y retenciones.

De conformidad con esta primacía de la sensibilidad – tal cual lo interpreta Levinas y otros fenomenólogos franceses⁴⁸ – resulta, primero, que el presente-ahora entendido como protoimpresión tiene prioridad por encima de las retenciones y protensiones. Y éste puede entenderse casi como ahora-puntual⁴⁹ (si bien, esto en un mero sentido ideal). A cada impresión originaria corresponde un contenido sensible y un

⁴⁷ Cfr., *Hua X*, la introducción del editor Rudolf Boehm. Aquí se expone la ya sabida historia de la edición y publicación de las *Lecciones*, cuya edición primero estuvo a cargo de Edith Stein y finalmente de Martin Heidegger, quien, a decir verdad, no hizo cambios significativos ni un trabajo profundo de editor.

⁴⁸ Por ejemplo, Rudolf Bernet. Véase la nota 8 de la introducción de la presente obra.

⁴⁹ Como se expone en el 1.1.1 de este texto, el propósito de Husserl era más bien romper con lo que él mismo llamaba dogma del ahora. Sin embargo, su explicación se encuentra en un tránsito entre una comprensión del tiempo como campo temporal originario y resquicios de la primacía del ahora, aunque éste sea entendido de forma meramente ideal y siempre como parte del campo temporal originario.

contenido aprehensivo que anima dicha materia. Segundo, al ser “primero” el dato sensible y después su aprehensión que lo anima y le da la forma correspondiente de tiempo como siendo ahora, el desfase que existe entre este anterior-posterior, nos conduce al problema del regreso al infinito, lo que pretende ser salvado por Husserl mediante la intencionalidad longitudinal. Desfase que servirá a Levinas para anclar su interpretación de la imposibilidad de la totalización, *après coup* que es una no-manifestación (o manifestación indirecta) del Infinito. Es en este punto, principal pero no exclusivamente, en el que pretendo vincular la respectiva solución levinasiana al problema del tiempo con la husserliana. Para el filósofo francolituano la sensibilidad y los datos sensibles jugarán un rol importante desde sus escritos de juventud hasta, finalmente, tomar un papel fundamental en su pensamiento que culmina con *Totalidad e infinito*. La sensibilidad se vuelve imprescindible para el análisis de la subjetividad (aunque entendida de un modo muy peculiar como se verá aquí), del proceso de identificación del yo consigo mismo y de la ruptura de éste en su “inmanencia”. Que la temporalización sea desencadenada por los datos hiléticos implica, para el oriundo de Kanuas, que lo primordial no es lo noético de la conciencia, sino lo noemático⁵⁰; aunque reinterpretado en otro sentido, como la no-conciencia, como lo otro de la conciencia, finalmente como la alteridad absoluta, el Otro. Esta alteridad es justamente aquello que no puede ni ser captado ni ser constituido por la conciencia en su fluir y es esta alteridad lo que tiene primacía. Sostengo en este capítulo como hipótesis que la interpretación y solución levinasiana respecto del tiempo (e inclusive sobre ella descansa mucho de la originalidad del pensamiento en torno a *Totalidad e infinito*) consiste en afirmar que la protoimpresión no es posible sin aquello a lo que apunta lo sensible, es decir, a lo otro de la conciencia. De ahí que la conciencia reflexiva siempre llegue tarde, con posterioridad – *après coup* – y este desfase es insuperable (lo que llama Infinito). Por ende hay imposibilidad en la unidad del proceso de temporalización, cuyo resquicio muestra la imposibilidad de la Totalidad y el triunfo del Infinito. Levinas llama a este desfase diacronía del tiempo⁵¹ y no debe ser confundido con el sentido que se le da a esta palabra en este trabajo – aunque el sentido no sea completamente opuesto, como se verá – para evitar confusiones usaré diacronía en sentido levinasiano, cuando me refiera a esta palabra en el sentido que le da el pensador francés.

⁵⁰ La imprecisión histórica es levinasiana, pues es sabido que los términos nóesis y noema todavía no están presentes en *Las lecciones...*

⁵¹ Véase el 1.2.4 y el 1.2.5 de este capítulo.

Si bien este primer capítulo, que pretende vincular el pensamiento husserliano y el levinasiano acerca del tiempo, está principalmente basado en *Husserliana X* y en *Totalidad e Infinito*⁵² no se limita a estas obras. Finalmente, quiero señalar que era moneda corriente para el filósofo francolituano la crítica a su maestro Husserl tanto por la primacía de la protoimpresión como por el acceso preponderantemente teórico-reflexivo de la fenomenología⁵³ (si bien en muchos puntos estas críticas se revelan como exageradas o incompletas). Levinas abandonará la primacía del tiempo como protoimpresión, para sugerir la primacía del futuro entendido como filiación. Probablemente estos “prejuicios” que se extendieron en buena parte del siglo XX sobre la obra husserliana tienen su justificación y están tomados de la obra misma, aunque exagerando en la interpretación o, cuando menos, poniendo el acento sólo en uno de los múltiples aspectos que ésta abre. Por lo tanto tienen cierta justificación, a pesar de no ser completamente precisos con la obra husserliana, pues se enfocan demasiado en uno de los tantos aspectos de ésta. Esto no debe, sin embargo, ni cegarnos ni juzgar por adelantado la obra de Levinas, quien realiza un formidable trabajo de apropiación fenomenológica y reinterpretación de los impulsos y posibles soluciones a los problemas planteados por su maestro. Esto sin haber tenido acceso a toda la obra inédita y muy extensa del fundador de la fenomenología. De hecho, algunas de las “corazonadas” levinasianas son retomadas⁵⁴ en muchos de los manuscritos inéditos del moravo y pensadas con la mayor profundidad y seriedad de las que era capaz Husserl.

⁵² La filosofía de Levinas podría también dividirse en dos grandes etapas: aquella que culmina con la exposición de *Totalidad e infinito* y aquella que culmina con *De otro modo que ser*. Dejo de lado lo expuesto en su gran segunda obra, pues hay un claro giro expositivo y temático que no se dejaría enmarcar tan fácilmente con la interpretación que pretendo exponer aquí.

⁵³ Esta crítica la hace desde su tesis doctoral de 1930, *Théorie de l'intuition en Husserl*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin.

⁵⁴ Lo de “retomadas” es otro anacronismo, pues en realidad fueron pensadas mucho antes de que Levinas si quiera tuviera en mente *Totalidad e infinito*, inclusive mucho antes de que este se doctorara en 1930. *Los Manuscritos de Bernau*, por ejemplo, corresponden a los años 1917-1918.

1.1. La primera etapa del pensamiento husserliano en torno al tiempo. El tiempo originario entendido como protoimpresión

En este primer capítulo haré una exposición de cómo Husserl, al analizar los objetos temporales, muestra que el tiempo es un campo temporal originario, cuya estructura examinaré aquí. Después se plantea el problema de la constitución del flujo absoluto de conciencia – que propiamente hablando no se constituye, sino que es lo constituyente – y que es lo que conduce a plantear el problema del tiempo en términos de flujo absoluto o conciencia absoluta (temporalización en lenguaje de *Los manuscritos C*). Finalmente explicaré por qué afirmo que el filósofo moravo en esta primera etapa da prioridad al presente entendido como protoimpresión, entendido como el punto fuente del que brota el tiempo, es decir, como aquello que desencadena la temporalización.

Ya en las *Investigaciones lógicas* encontramos el primer planteamiento y acercamiento al tiempo, si bien éste no es un tema explícito de la obra. Esto salta a la vista – según mi opinión – en distintas partes de la obra, de los cuales mencionaré aquí tres a modo de ejemplo. El primero lo identifico en el prólogo de la primera edición de 1900 de los *Prolegómenos a una lógica pura*, donde Husserl afirma: “así me vi empujado en medida creciente a reflexiones críticas generales sobre la esencia de la lógica y, especialmente, sobre la relación entre la subjetividad del conocer y la objetividad del contenido del conocimiento”.⁵⁵ Es decir, sobre la contingencia y fugacidad del enunciado lógico o matemático que afirma “ $(a - b) = (b - a)$ ” y el sentido ideal, invariable y “eterno”⁵⁶ de la misma proposición. Husserl se asombró, a lo largo de su labor filosófica, de esta ambigüedad propia de toda proposición universal. Esta peculiaridad llevó al filósofo moravo a hacer la distinción fenomenológica entre sentido y acto, es decir, entre el contenido invariable del juicio y el acto concreto en el que dicho contenido es enunciado, entre la parte ideal del juicio y la parte material.⁵⁷ En este punto coincido con Dolores Illescas, quien manifiesta: “[l]a primera cuestión que se presentó en torno a la

⁵⁵ Husserl, Edmund (1975), *Husserliana XVIII. Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*, La Haya: Martinus Nijhoff, p.7. / „so sah ich mich in immer steigendem Maße zu allgemeinen kritischen Reflexionen über das Wesen der Logik und zumal über das Verhältnis zwischen der Subjektivität des Erkennens und der Objektivität des Erkenntnisinhaltes gedrängt“. Desde aquí abreviado como *Hua XVIII*.

⁵⁶ Eterno y atemporal son términos que se aplican a los análisis husserlianos anteriores a textos de 1918. A partir de *Los Manuscritos de Bernauer* y en *Los Manuscritos C*, encontraremos en su lugar “omnitemporales” [allzeitlich] o supratemporal [überzeitlich].

⁵⁷ Siempre teniendo cuidado con lo que materia signifique, pues puede hacer referencia al contenido concreto del acto, al binomio cualidad-materia, a la parte física del enunciado (grafemas o fonemas). Cfr., *Primera Investigación*.

fenomenología del tiempo fue (...) cómo se constituyen las objetividades ideales idénticas en una serie de multiplicidades concienenciales, o bien en el flujo de las propias vivencias.”⁵⁸ Aquí parecíamos todavía distantes del tiempo como lo propio del vivir-vivirse, pues ¿no se está refiriendo a actos de juzgar? ¿No acaso en las *Investigaciones* Husserl está tomando partido por la idealidad del sentido y con ello por lo universal e inmutable?

En un primer momento habría que responder afirmativamente, pero ello porque lo que se está analizando es el sentido de las proposiciones, combatiendo el relativismo que se deriva del psicologismo. De lo contrario el siguiente teorema: $(a+b)(a-b) = a^2 - b^2$, no podría ser identificado por diferentes personas, ni siquiera por la misma persona, ya que el contenido no podría ser identificado como el mismo en diferentes actos. Como se menciona en la primera investigación, el sentido no es la parte material, no son los grafemas arriba plasmados, tampoco es el proceso psíquico que sucede en mi mente cuando afirmo dicho teorema y, a pesar de ello, el sentido se enuncia en un acto singular. (“Sé que el teorema de Pitágoras es verdadero y puedo demostrarlo”; en lugar de lo cual, sin embargo, puedo también decir: “pero he olvidado la demostración”).⁵⁹ En algún momento tuve evidencia de tal teorema, pero aquella demostración no está más presente, es decir, ejecuté un acto en el pasado que me llevó a comprobar de manera intuitiva e inmediata la verdad de tal teorema, pero ahora es un acto que se ha hundido en un pasado lejano, que por ende tengo que reproducir-repetir; guardo el recuerdo de su verdad, sé que lo comprobé como tal, aunque ahora no recuerde dicha comprobación. Y a pesar de ser cierto que la problemática e inquietud de las *Investigaciones lógicas* no se encuentra en el tiempo, podemos ya notar en estas aseveraciones y en el mismo modo de plantearse los problemas (eso sí con un ligero cambio de mirada) que el acto de dar sentido es él mismo lo que constituye lo constituido en la conciencia temporalmente (aunque sin perder de vista que éste lo podríamos ubicar en el segundo o tercer estrato de constitución, según se tome desde una visión naturalista o trascendental).

El segundo punto donde se puede remarcar, tal vez de manera más visible, la cuestión del tiempo en las *Investigaciones lógicas* es en el análisis de la percepción.⁶⁰ En esta obra Husserl expone su célebre teoría de la percepción por escorzos, con lo que

⁵⁸ Op. cit., Illescas (2012), p.15.

⁵⁹ Op. cit., Husserl *Hua XVIII*, p.28 / („Ich weiß, daß der Pythagoreische Lehrsatz wahr ist – ich kann ihn beweisen“; statt des letzteren kann es allerdings auch heißen –: „aber ich habe den Beweis vergessen“).

⁶⁰ Cfr., *Quinta y Sexta Investigación*.

simultáneamente se instala la noción de horizonte, aunque de manera todavía confusa. Al mirar la pantalla de mi computadora, mientras redacto este texto, apercibo también la parte de atrás de la pantalla – si bien sólo como esborzo indeterminado –; o sea, ya está mentada en mi percepción dicha parte trasera. Muevo la computadora y puedo comprobarlo. Simultáneamente apercibo en un horizonte indeterminado el escritorio, la silla, los muebles, los libros que me rodean, es decir, descubro el mundo en su aparecer como mundo circundante. Al aplicar este esquema de análisis a los objetos temporales, objetos que también son percibidos, por ejemplo, una melodía, es cuando finalmente se tendrán que desarrollar los primeros pasos de una fenomenología del tiempo explícita, este es el asunto del que se ocupan las *Lecciones fenomenológicas sobre la conciencia interna del tiempo*. Justo lo que nos lleva al punto de inicio, la reflexividad del vivir como vivirse: “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 automanifestación inmediata, no temática)”.⁶¹

Finalmente, como tercer punto, la problemática del tiempo también se puede rastrear en el concepto de intencionalidad, tan ampliamente comentado y considerado (quizá desafortunadamente⁶²) como la principal característica de la fenomenología husserliana. La conciencia se caracteriza por su estar dirigida a, toda conciencia es conciencia de. Por ello la conciencia no es un mero receptáculo en el que se guarden objetos e ideas, sino es ese proceso mismo de estar dirigido a, en el cual se mienta su objeto intencional. Así el juicio juzga sobre algo, el deseo desea algo, la fantasía imagina algo, el sueño sueña algo, etc. Como puede notarse esta bidireccionalidad de la conciencia, que se hace patente desde los primeros análisis fenomenológicos, nos conduce a tematizar explícitamente no únicamente aquello a lo que la conciencia se dirige, su tema u objeto, sino que las vivencias mismas en las que los objetos se nos presentan, mediante un giro de la mirada, pueden ellas mismas convertirse en objeto de investigación fenomenológica.

Si bien el objetivo de las *Investigaciones lógicas* es, a través de un análisis de la lógica pura, asegurar un campo que sirva de base para todas las ciencias, “[e]l trabajo

⁶¹ Op. cit., Illescas (2012), p.17.

⁶² No porque no sea un concepto fundamental de la fenomenología, sino porque se corre el riesgo de identificar a ésta con la fenomenología en su totalidad. En el tercer capítulo de esta tesis expongo otras posibles concepciones de la fenomenología que no giran en torno a la intencionalidad, cuando menos la intencionalidad activa.

previo necesario para efectuar el desarrollo de esta lógica pura, lo encuentra [Husserl] en el desarrollo de una fenomenología pura de las vivencias del pensamiento y del conocimiento”.⁶³ Desde luego sin olvidar que “no se trata de un análisis de las vivencias entendidas como psíquicas de hechos empíricos”⁶⁴, sino más bien en un análisis de las vivencias entendidas como puras, es decir, en sus modos de darnos o presentarnos los objetos.

El análisis puro de las vivencias trata de investigar únicamente el objeto, del modo como es constituido por la conciencia, sin distinguir en ello entre cosas mentales dentro de la conciencia y cosas reales en el mundo exterior, las cuales posteriormente coincidieran. Sólo los objetos intencionales están en cuestión.⁶⁵

Sirva lo dicho de introducción, pues detenerse en los detalles de las *Investigaciones Lógicas* merecería un estudio aparte y no es el objetivo de la presente investigación. Para exponer el concepto del tiempo en Husserl en este capítulo me remito principalmente al volumen *X de Husserliana*, titulado *Sobre fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, el cual reúne tanto las famosas *Lecciones fenomenológicas sobre la conciencia interna del tiempo*, publicadas en 1928 sobre la edición de Martin Heidegger, que Husserl impartió en el semestre de invierno de 1904-1905, así como anexos inéditos que van del año 1893 a 1917⁶⁶, los cuales aportan elementos interesantes a la investigación del tiempo, en especial en lo referente a la corriente última o absoluta de conciencia y a la protensión. Como ya he mencionado en esta introducción, el análisis husserliano del tiempo en un primer momento se enfoca en describir cómo se constituye un objeto temporal, por ejemplo, una melodía. Habrá que agregar que Husserl en esta obra parte de lo que el mismo llama “desconexión del tiempo objetivo”. Será necesario a su vez subdividir este apartado correspondiente a la primera etapa de reflexiones fenomenológicas acerca del tiempo de la siguiente manera: 1.1.1 La desconexión del tiempo objetivo y el campo temporal originario; 1.1.2 La doble intencionalidad de la retención; 1.1.3 El esquema contenido aprehensivo-aprehensión; 1.1.4 De la constitución de los objetos temporales a la conciencia constituyente de tiempo; 1.1.5 La intencionalidad longitudinal como forma

⁶³ Op. cit., Römer (2010), p.19. / „Die für die Entwicklung dieser reinen Logik zu leistende Vorarbeit sieht er in einer reinen Phänomenologie der Erlebnisse des Denkens und der Erkenntnis.“

⁶⁴ Ibid., p.20 / „Es geht nicht um eine Analyse der als empirische Tatsachen verstandenen psychischen Erlebnisse“.

⁶⁵ Ibidem. / „Es gehe in der reinen Erlebnisanalyse darum, allein das Objekt, so, wie es vom Bewusstsein konstituiert wird, zu analysieren, ohne dabei zwischen mentalen Dingen im Bewusstsein und realen Dinge in einer Außenwelt eine Unterscheidung zu treffen, bei der die realen Dinge dann eventuell mit den mentalen Dingen korrespondierten. Es stünden nur die intentionalen Objekte in Frage“.

⁶⁶ Véase la introducción a dicho volumen hecha por el editor del mismo, Rudolf Boehm p. XI-XLIII.

del flujo absoluto; 1.1.6 La autoconstitución del flujo absoluto como coincidencia o cubrimiento [Deckung].

1.1.1. La desconexión del tiempo objetivo y el campo temporal originario

Husserl comienza su lección del semestre de invierno de 1904-1905 haciendo una desconexión [Ausschaltung] del tiempo objetivo.⁶⁷ ¿Por qué, para analizar fenomenológicamente el tiempo, es necesaria hacer tal “exclusión” o desconexión del así llamado tiempo objetivo? ¿Qué presupone e implica dicha desconexión? ¿Se esconde en ella un rechazo del tiempo objetivo como ilusorio o falso?

En cierto sentido todos los objetos son temporales, cuando menos en su modo de aparecer o darse, mas no en su sentido, pues hay objetos que aunque se den en repetidos actos su sentido es siempre el mismo, tal es el caso, como ya se mencionó aquí, de los objetos ideales-matemáticos, por ejemplo. Por eso para el análisis del tiempo es necesario recurrir a objetos temporales como una melodía, a los cuales Husserl los llama objetos temporales en sentido especial⁶⁸, con los cuales “entendemos objetos que no son sólo unidades en el tiempo, sino que también contienen extensión temporal”.⁶⁹ La melodía suena, empieza en una nota o tal vez en un compás, continua y se extiende en el tiempo, hasta que termina y, finalmente, se va como desvaneciendo en el pasado. ¿Acaso dicha descripción no corresponde a una melodía tanto en sentido trascendente como inmanente? ¿Acaso no sucede ello en el tiempo objetivo? Husserl asegura: “[n]uestro propósito es un análisis fenomenológico de la conciencia del tiempo (...) ello implica la completa exclusión de cualesquiera asunciones, establecimientos y convicciones respecto del tiempo objetivo (exclusión de todos los presupuestos trascendentes de lo que existe)”.⁷⁰ Tal afirmación pareciera tener toda una serie de presupuestos metafísicos, pues en una primera impresión y lectura se pensaría: se está afirmando la falsedad del mundo trascendente; lo cual implica la afirmación del mundo inmanente, lo cual a su vez conlleva pensar el mundo, el tiempo y la conciencia como un adentro y un afuera. Por ello será

⁶⁷ Tal cual reza el título del §1 de *Hua X*, p.4. / „Ausschaltung der objektiven Zeit”.

⁶⁸ Cfr., *Hua X*, §7.

⁶⁹ Ibid., p.23 / „verstehen wir Objekte, die nicht nur Einheiten in der Zeit sind, sondern die Zeitextension auch in sich enthalten“.

⁷⁰ Ibid., p.4 / „Unser Absehen geht auf eine phänomenologische Analyse des Zeitbewußtseins. Darin liegt (...) der völlige Ausschluß jedweder Annahmen, Festsetzungen, Überzeugungen in betreff der objektiven Zeit (aller transzendierenden Voraussetzungen von Existierendem)“.

necesario, primero que nada, explicar el alcance y la necesidad de esta desconexión, la cual además puede remitirnos a muchas semejanzas con los otros tipos de reducciones.⁷¹

La desconexión del tiempo objetivo tiene como sentido y propósito todo lo contrario, no se trata de negar el así llamado tiempo objetivo, sino que es un requerimiento prácticamente necesario que se atiene a la máxima fenomenológica “a las cosas mismas”.⁷² Trataré a continuación de explicar el porqué. Si bien al hablar de tiempo inmanente por oposición a trascendente, pareciera que se da por supuesto una escisión entre una realidad “interna” o subjetiva de la conciencia, en oposición a una realidad “exterior” de la naturaleza trascendente a la conciencia, la razón de la desconexión del tiempo objetivo, así lo creo, estriba más bien en el hecho de que el llamado tiempo objetivo, tiempo de la naturaleza medible y cuantificable, presupone toda una serie de nociones, prejuicios y preconcepciones no esclarecidos, que se aceptan sin más como verdaderos y, además y ello quizá sea lo fundamental, no permite responder al problema de cómo se capta o percibe un objeto temporal. La tarea de la filosofía en general, y desde luego de la fenomenología, consiste en esclarecer estos supuestos o prejuicios en los que se mueve el pensamiento común o natural, prefilosófico. Pretender entonces un análisis fenomenológico del tiempo partiendo de tales presupuestos sería perjudicial y contradictorio al espíritu mismo de la fenomenología, porque deslizaría ciertas creencias o prejuicios sobre el tiempo que tal vez no correspondan al fenómeno mismo, como ejemplo podríamos tomar la afirmación cotidiana que dice: “el pasado ya pasó y no se puede hacer nada para cambiarlo”. De hecho la llamada actitud fenomenológica o trascendental consiste, en parte, en ello, es decir, en un cambio de la mirada que esclarezca los presupuestos incuestionados de la actitud natural, en los que se mueve la cotidianidad. Como Römer resume: “[l]as dificultades que constantemente Husserl resalta consisten en que debemos desviar nuestro interés de lo que normalmente comprendemos como objetos realmente existentes y en una actitud, que va a la contra de nuestras costumbres, dirigirnos

⁷¹ Coincido en que existen tres tipos de reducciones: fenomenológica, trascendental y al presente viviente, a las que habría que agregar (al menos como antecedente) esta reducción (aunque aquí todavía no está claramente delimitada, pues esta “desconexión” también podría ser entendida como una especie de epojé) que implica la exclusión del tiempo objetivo. Cfr. Kortooms, Toine (2002), *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, Dordrecht: Springer y Op. cit., Niel (2011), quien dice: “Es ist dennoch zu beachten, dass bei den Analysen der Zeit die Anwendung der Reduktion zumindest operativ vorliegt, d.h. eine reduktive Methode wird tatsächlich verwendet, aber nicht thematisiert“, p.6.

⁷² Cfr., *Hua X*, p.25 / „Abstrahieren wir von aller transzendierenden Deutung und reduzieren die Wahrnehmungserscheinung auf die gegebenen primären Inhalte“.

a los actos mismos”⁷³ en que tales objetos se constituyen. Es decir, la desconexión del tiempo objetivo tiene más bien que ver con un giro de la mirada, con un cambio de actitud [Einstellung]. “El primer paso para una fenomenología del tiempo consiste en una protoforma de la epoché, es decir, en la “desconexión del tiempo objetivo”. Esta desconexión es un cambio de actitud, que es imprescindible para el análisis fenomenológico del tiempo”⁷⁴. Este cambio de actitud consiste precisamente en un cambio de mirada, para centrarse en lo no esclarecido de los fenómenos, que generalmente se da por supuesto como algo firme e indubitable. O sea, en lugar de enfocarse en el sucederse mecánico del tiempo cual si fuesen puntos matemáticos la “fenomenología del tiempo [consiste]: en el análisis de la percepción de objetos temporales, a saber, en el análisis del acto, en el cual se hacen conscientes los objetos extensos-temporales”.⁷⁵ La fenomenología del tiempo no se basa en el estudio del tiempo meramente cuantificable en sí, sino en la conciencia de éste, de ahí el título mismo que llevan las *Lecciones*.

La exclusión del tiempo objetivo tiene, además, otro motivo que concuerda con lo aquí expuesto: tenemos que retrotraernos a nuestra experiencia originaria, intuitiva, del tiempo, que es aquello de lo que no podemos dudar. “Así como la cosa real efectiva y el mundo real efectivo no son ningún dato fenomenológico, tampoco lo es el tiempo del mundo, el tiempo real, el tiempo de la naturaleza, en el sentido que lo entienden las ciencias naturales”.⁷⁶ Es decir, un análisis fenomenológico del tiempo no se ocupa de la medición cronométrica del tiempo, ni pretende explicar cuánto dura la supuesta partícula atómica mínima que constituiría el ahora. Mejor dicho: “lo que nosotros admitimos no es, sin embargo, la existencia de un tiempo del mundo, la existencia de una duración de las cosas y semejantes, sino el tiempo que aparece, la duración que aparece como tal.

⁷³ Op. cit., Römer, Inga (2010), p.20 / „Die von Husserl immer wieder hervorgehobene Schwierigkeit besteht dabei darin, dass wir unser Interesse von den von uns normalerweise als real existierend verstandenen Objekten abwenden müssen und uns in einer unseren Gewohnheiten widerstrebenden Einstellung allein den Akten selbst zu widmen haben, durch die uns diese Objekte erscheinen“.

⁷⁴ Ibid., p28 / „Sein erster Schritt in die Phänomenologie der Zeit besteht in einer Vorform der Epoché, und zwar in einer „Ausschaltung der objektiven Zeit“. Diese Ausschaltung ist eine Einstellungsänderung, die für eine phänomenologische Auseinandersetzung mit Zeit unerlässlich ist“.

⁷⁵ Op. cit., Niel (2011), p.10 / Phänomenologie der Zeit: die Analyse der Wahrnehmung von Zeitobjekten, nämlich die Analyse der Akte, wodurch zeitlich ausgedehnte Objekte bewusst werden.

⁷⁶ Op. cit., Hua X p.4 / So wie das wirkliche Ding, die wirkliche Welt kein phänomenologisches Datum ist, so ist es auch nicht die Weltzeit, die reale Zeit, die Zeit der Natur im Sinne der Naturwissenschaft.

Éstos son datos absolutos, de los cuales sería absurdo dudar”.⁷⁷ A este tiempo del aparecer Husserl lo llama “*tiempo inmanente* del curso de la conciencia”⁷⁸ y, más adelante, tiempo fenomenológico. Los análisis del fenomenólogo se centraran entonces en este tiempo del aparecer que me es dado de manera indudable. Es indubitable que mientras escucho esta melodía, suena una nota después de otra, que la anterior cae lentamente en el pasado mientras comienza una nueva. Si la melodía es un objeto trascendente o un sueño o una alucinación o una fantasía o un recuerdo, nada cambia a su forma de aparecer temporal, es decir, al transcurso de su duración.⁷⁹

Tomaré un ejemplo para precisar lo anteriormente expuesto: al escuchar una melodía lo puedo hacer desde una actitud natural y analizar tal objeto temporal desde dicha perspectiva. En tal caso las afirmaciones que se desprendan de tal análisis tendrán la forma siguiente: “la melodía viaja mediante ondas sonoras a través del espacio, tarda tantos milisegundos en llegar de su fuente a mi oído, etc.” En actitud fenomenológica tales enunciados se fundan en presupuestos no esclarecidos, por lo que se ponen entre paréntesis, y nos remitimos a lo único de lo que tengo evidencia, la melodía en su aparecer a la conciencia. Aquí, y ya fenomenológicamente hablando, puedo estar dirigido al fluir del objeto temporal o a las vivencias en las que se constituye dicho objeto. El primero correspondería al polo objetivo, el tiempo como devenir o transcurrir “objetivo” (lo que aquí he llamado diacronía), es decir, la constitución temporal de los objetos. A la vez se encuentra el tiempo como flujo en el que las vivencias de la conciencia constituyen dicho objeto. Sin nunca olvidar la máxima que dice que las vivencias en las que la conciencia se va constituyendo no son otra cosa sino vivencias de, o sea, sólo pueden constituirse con su respectiva referencia objetual, lo que implica que un tiempo vacío o puro de la conciencia sería imposible e impensable, a la par que a la conciencia siempre le corresponde la constitución de su objeto u objetos, ya sean temporales, imaginarios, desirativos, etc. Lo que interesa al fenomenólogo es “describir la estructura esencial de las vivencias, de los fenómenos, en este caso el aparecer del tiempo en la propia experiencia que de él tenemos; y para ello es preciso atenerse a lo fenomenológicamente

⁷⁷ Ibid., p.5 / Was wir aber hinnehmen, ist nicht die Existenz einer Weltzeit, die Existenz einer dinglichen Dauer u. dgl., sondern erscheinende Zeit, erscheinende Dauer als solche. Das aber sind absolute Gegebenheiten, deren Bezweiflung sinnlos wäre.

⁷⁸ Ibidem. / „die *immanente Zeit* des Bewußtseinsverlaufes“.

⁷⁹ Cuando afirmo que nada cambia, me refiero al hecho de la indubitabilidad del fluir de los objetos temporales, no a que no haya particularidades específicas de estos objetos, es por ello que Husserl dedica análisis al tiempo de la fantasía y del recuerdo, además de los que dedica al tiempo de la percepción.

dado con evidencia”.⁸⁰ Para entender mejor el tiempo que queda después de ejecutada la desconexión, Husserl hace una analogía con el espacio fenomenológico, el cual a su vez no se encuentra localizado en ningún lugar del espacio objetivo, sino que nuestra experiencia primaria del espacio abre y posibilita lo que comúnmente se denomina como espacio objetivo. “[A]sí como carece de sentido preguntar por la localización del propio campo visual (...) como si estuviera él mismo situado en el espacio”⁸¹, carece de sentido preguntar por el cuándo cronométrico de una vivencia cualquiera. Gracias a esta desconexión del así llamado tiempo objetivo la pregunta por el tiempo pasa de ser ¿qué es el tiempo?, a ¿cómo experimento el tiempo? O como dice Niel, con quien coincido en este punto ampliamente: “la pregunta, por lo tanto, no es: qué es el tiempo, sino cómo soy consciente (o me hago consciente) del tiempo”.⁸² Si habláramos únicamente de las cualidades objetivas del tiempo, se podría, quizá, explicar exhaustivamente únicamente la diacronía del tiempo, es decir, la sucesión y la simultaneidad, pero no por qué tenemos consciencia de la sucesión o de la simultaneidad o, simplemente, por qué percibo una sucesión. Puesto que, y precisamente este es el meollo del asunto, la sucesión de la percepción (la conciencia de la sucesión) no es percepción de una sucesión; o sea, que mi percepción también sea sucesiva no explica por qué percibo una sucesión. La mera diacronía del tiempo como sucederse uno tras otro (sucesión) y al mismo tiempo (simultaneidad) no explica desde sí misma y sin más la sincronía (el ser-estar consciente de la simultaneidad y/o sucesividad).

Inclusive en la cotidianidad tenemos ejemplos de ello, cuando alguien me pregunta “¿dónde estás?”, y respondo, “aquí” estoy manifestando mi relación con el espacio vivo, como algo que me pertenece, no con una abstracción que objetiviza, por eso generalmente no respondo “a dos metros de la cocina”. Así aunque una hora dure formalmente hablando siempre lo mismo (sesenta minutos), vivencialmente puede sentirse su extensión o duración de distintos modos. En la aburrición de un día gris pareciera fluir más lentamente que en la alegría de una reunión. ¿Pero cómo accedemos a este tiempo vivencial? El primer análisis husserliano en relación con tal problema está fundado en el esquema contenido-aprehensión que más adelante explicaré. Quisiera agregar que este tiempo vivido, tiempo del fluir de la conciencia misma o subjetividad,

⁸⁰ Op. cit., Illescas (2012), p.104.

⁸¹ Ibid., p.105.

⁸² Op. cit., Niel (2011), p.5 / „Die Frage lautet also hier nicht, was Zeit ist, sondern wie ich mir der Zeit bewusst bin“.

no conduce a una “subjetivación” o relativización del tiempo en sentido común. Pues lo que se busca con la descripción del tiempo vivido no son las particularidades singulares con las que cada quien lo vive, sino la forma universal *a priori* que es inherente a cualquier tiempo vivido. De esta manera tenemos que la desconexión del tiempo objetivo, por medio de esta reducción no explícita pero sí fungiente, sirve, a fin de cuentas, tanto para excluir los presupuestos objetivistas como para dirigirse a las vivencias o, en general, a la inmanencia.⁸³

Me parece oportuno situar aquí de mejor manera el problema concreto con el que Husserl se topó y cómo pretendió dar respuesta a éste al analizar el tiempo: ¿Cómo es posible la sucesión y al mismo tiempo la conciencia de ésta? Cuando escucho una melodía, por ejemplo, ni escucho sonidos aislados ni todos simultáneos, tal cual tendríamos que concluir si aceptáramos sin más que el tiempo es una sucesión mecánica de horas en la cual únicamente el ahora-presente de este instante existiese o tuviese realidad. “Si únicamente los tonos permanecieran en la percepción mientras el estímulo dura, entonces no podríamos si quiera percibir una melodía, sino solamente una serie de tonos inconexos, unos junto a otros”.⁸⁴ Con este argumento tan sencillo y tan evidente se viene abajo la falsa concepción de que lo único que existe es el ahora, pues si así fuera a cada momento escucharía sólo una nota y sería imposible que la conciencia hiciera una síntesis mediante la cual identificara las notas anteriores y las posteriores como perteneciendo a la misma melodía, es decir, el tiempo no es mera diacronía de vivencias, no es un mero pasar (sucesividad) de percepciones, vivencias o datos sensibles, sino un captar éste mismo (sincronía). Si la melodía fuese mera diacronía, es decir, mero irse sucediendo de sonidos en la cual sólo escucharíamos y sólo estaría presente el ahora-actual-puntual, en realidad no escucharíamos ninguna melodía, pues habría sucesión mas no conciencia de la sucesión, Husserl llama a esto “[d]ogma de la momentaneidad de la totalidad de la conciencia”⁸⁵, el cual atribuye a Brentano y Lotze. Tampoco debe pensarse entonces que los sonidos de una melodía duran sin modificación alguna durante un tiempo en la conciencia, permitiendo así la síntesis de la conciencia que los identifica como los

⁸³ Cfr., Kortooms (2002). En esta obra expone motivos semejantes y detalla más a fondo esta reducción al tiempo fenomenológico. También Rudolf Bernet en su introducción al tomo *X de Husserliana* hace referencia a esta reducción pre-trascendental.

⁸⁴ Op. cit., Römer (2010), p.35 / „Würden die Töne nur solange in der Wahrnehmung verbleiben, wie der Reiz andauert, [cit.], so könnten wir lediglich ein unverbundenen Nebeneinander von Tönen, nicht aber eine Melodie wahrnehmen“.

⁸⁵ Op. cit., *Hua X*, p.19 / „,Dogma“ von Momentaneität eines Bewusstseinsganzen“.

mismos, pues en el caso de “que los tonos permanecieran inmodificados un rato en la conciencia, después de que el estímulo ha cesado, resultaría por lo tanto la percepción de una maraña disarmónica de sonidos”⁸⁶, de ningún modo la percepción de una melodía. Al contrario, cuando escucho una melodía, oigo la primera nota, las siguientes y así sucesivamente hasta que la melodía termina, de tal manera que en la conciencia cada fase está presente como lo que ella es, la que ahora suena, la que acaba de sonar, etc. En alguna forma tiene que estar presente toda la melodía para que pueda escucharla, de alguna manera tiene que haber una síntesis de la diacronía de los sonidos, pero esta sincronía no puede serlo sólo en un momento, sino en un flujo o, en cierto sentido, estar constantemente “presente”. Al escuchar una melodía no escucho ni meramente la fase actual del ahora ni todos los sonidos a la vez, sino escucho un irse sucediendo de las notas, justamente, escucho una melodía. Como lo dice Husserl: “la percepción de un objeto temporal [tiene] ella misma temporalidad”⁸⁷ o, con otras palabras, la percepción de la duración de una melodía presupone la duración (o extensión) de la percepción.⁸⁸ Para resolver esta peculiaridad de los objetos temporales Husserl recurrirá a lo que él mismo denomina campo temporal originario.

Retomaré la analogía con el espacio para explicar este concepto de campo originario. De igual manera que el campo visual es un conjunto unitario donde podemos hablar de un centro con sus periferias y horizontes, lo mismo sucede con el tiempo. El espacio nunca se nos da como la sucesión de puntos objetivos a partir de un eje cartesiano, sino como aquello en lo que me desplazo, es un campo móvil que tiene sus cercanías y lejanías. El análisis de los objetos temporales llevará al descubrimiento del campo temporal originario que se opone a la concepción meramente puntal de horas y que puede explicar la dificultad entre sucesión y conciencia de la misma. ¿Pero en qué consiste este campo temporal originario y cómo explicarlo? Regresaré a la descripción de un objeto temporal. Suena el ruido de una motocicleta que pasa al lado de la ventana de mi cuarto,

⁸⁶ Op. cit., Römer, (2010) p.35 / „dass die Töne noch eine Weile, nachdem der Reiz nachgelassen hat, unmodifiziert im Bewusstsein verbleiben, so ergäbe es sich, dass wir ein „disharmonisches Tongewirr“ wahrnehmen“.

⁸⁷ Ibid., p, 22 / „die Wahrnehmung eines zeitlichen Objektes [hat] selbst Zeitlichkeit“.

⁸⁸ Si bien aquí está concentrado el análisis en la percepción de un objeto temporal, quisiera notar que esto se aplica para la vida de conciencia en su totalidad, es decir, la conciencia del tiempo [Zeitbewusstsein], el hecho de que la vida se sabe a sí misma (vivirse) como ‘pasando’ o ‘fluyendo’ (lo que fluye son las vivencias o vivir) presupone que la conciencia, en cierto sentido, también es temporal, aunque no del mismo modo. De ahí que al ‘tiempo’ de la conciencia que está presupuesto en esta conciencia de tiempo [Zeitbewusstsein] Husserl lo llame temporalidad [Zeitlichkeit], para distinguirlo del tiempo como duración de los objetos temporales, se les entienda a estos en cualquiera de los niveles constitutivos, es decir, independientemente si se toma como una melodía o como un dato de la sensación o hilético.

se escucha a lo lejos, cada vez se acerca más y más, su intensidad aumenta hasta que pasa frente a mi ventana y se aleja, el ruido va desvaneciéndose hasta que regreso a mis cavilaciones, en las que estaba ensimismado hasta que el ruido de la motocicleta acercándose llamó mi atención. Las analogías de lo espacial-visual con lo temporal son muchas y creo que no han sido explotadas en su totalidad, por ello escogí este ejemplo en el cual bien podría estar al mismo tiempo escuchando el ruido de la motocicleta y viéndola en su acercarse y alejarse a mi ventana. Eso es el tiempo, un campo que se desplaza y en cuyo centro podríamos decir se ubica lo que comúnmente llamamos ahora. En palabras del filósofo moravo:

el sonido comienza y termina, y a su fin hay unidad de toda su duración (...) “retrocede” a un pasado cada vez más y más lejano. En este hundimiento en el pasado yo lo “conservo”, lo tengo en una “retención” y, mientras ésta perdure, el sonido tiene su propia temporalidad. Es el mismo sonido y su duración es la misma.⁸⁹

El sonido de la motocicleta que pasó hace rato sigue estando presente, aunque de un modo diferente. Para decirlo con otras palabras: la conciencia de un objeto temporal no es exclusivamente conciencia del ahora, sino, de cierto modo y a la vez, conciencia del acaba de pasar y del es inminente. Esto permite a Husserl hablar de un “campo temporal originario”.⁹⁰ Es decir, todo objeto temporal es dado en una extensión (podríamos usar el lenguaje agustiniano y decir distensión) temporal no solamente como ahora, sino como siendo ahora, acaba de ser y es inminente.

Con esto podemos pasar a otro punto importante de la descripción: “puedo dirigir la atención al modo de darse del sonido. Él y la duración, que éste plenifica, son conscientes en una continuidad de “modos”, en un “flujo constante” (...) el sonido es dado, esto es, es consciente como ahora; no obstante, esto solamente es posible “mientras” alguna de sus fases es consiente ahora.”⁹¹ El tiempo vivencial, o inmanente como en aquella época lo llama, nos es dado entonces siempre en una multiplicidad de modos de aparecer, como siendo ahora, como recién sido o sido más lejano, como inminente, etc.;⁹² o lo que es lo mismo: como campo temporal originario. Esta es la experiencia originaria

⁸⁹ Cfr., *Hua. X.* p.24 / „Er [der Ton] fängt an und hört auf, und seine ganze Dauereinheit, die Einheit des ganzen Vorgangs, in dem er anfängt und endet, „rückt“ nach dem Enden in die immer fernere Vergangenheit. In diesem Zurücksinken „halte“ ich ihn noch fest, habe ihn in einer „Retention“, und solange sie anhält, hat er seine eigene Zeitlichkeit, ist er derselbe, seine Dauer ist dieselbe“.

⁹⁰ Op. cit., Römer, (2010) p.39 / „Für das Bewusstsein eines Zeitobjektes ist entscheidend, dass nie nur eine punktuelle Jetztphase, sondern mindestens immer auch die soeben vergangene und die sogleich kommende Phase unmittelbar bewusst sind, was Husserl von einem „originäre[n] Zeitfeld“ sprechen lässt“.

⁹¹ Op. cit., *Hua X.*, p. 24 / „Ich kann die Aufmerksamkeit richten auf die Weise seines Gegebenseins. Er und die Dauer, die er erfüllt, ist in einer Kontinuität von „Weisen“ bewußt, in einem „beständigen Flusse“ (...) Der Ton ist gegeben, d.h. er ist als jetzt bewußt; er ist aber als jetzt bewußt, „solange“ irgendeine seiner Phasen als jetzt bewußt ist“.

⁹² Cfr., Illescas (2012), pp.105-106.

que cada quien tiene del tiempo y puede comprobar para sí en reiteradas ocasiones, y con evidencia, con cualesquiera objetos temporales (aunque en el fondo todos los objetos, en cierto sentido, en su aparecer son temporales). Mi relación con el tiempo *se mide*, o mejor dicho, vive desde estos modos de aparecer, la alegría de un buen rato que tuve escuchando música es recién sida, la expectativa y tensión de entregar un artículo se vive como inminente o lejana en el futuro, etc. Sin embargo, hay que señalar que en el parágrafo 11 de las *Lecciones...* se afirma que el campo temporal, a manera análoga con el campo visual, tiene siempre la misma extensión. Ello, en cierto sentido, refutaría que existan tiempos breves y tiempos largos, pues la extensión del campo temporal originario siempre es la misma y refutaría lo aquí dicho de lo lento de ciertos momentos en relación con lo fugaz de otros momentos. Lo que esto quiere decir, sin embargo, es simplemente que la forma que tiene el campo temporal, con sus modos de aparecer o darse del objeto y los modos en que estos son conscientes o modos temporales (decursivos), es siempre la misma, a saber: protoimpresión y su correlato siendo ahora; retención y su correlato acaba de ser; y protensión y su correlato es inminente. ¿Por qué entonces tengo la sensación de que el tiempo pasa a veces más rápido y a veces más lento? Sin querer detenerme en esta cuestión avanzaré simplemente que algo análogo sucede también en el campo espacial-visual; en cierto sentido (en sentido formal) tiene siempre la misma extensión, no obstante, al vivirlo cotidianamente los pedaleos que me faltan para llegar a la puerta de mi casa no tienen la misma distancia cuando un aguacero me sorprende de camino al hogar que cuando voy de regreso en una noche cálida y placentera.⁹³

Estos modos de aparecer o darse pertenecientes a todo objeto temporal y sus correspondientes modos concientes (modos temporales o modos de conciencia) en la que estos se constituyen dan paso a la famosa terminología husserliana que viene a describir el fenómeno del tiempo inmanente: retención, protensión y protoimpresión, que ahora me propongo explicar. No perdamos de vista que la relación primaria con el tiempo se enuncia en acaba de, ya casi, todavía, etc., en palabras de Husserl:

“Mientras” el sonido uno y el mismo es consciente durante todo este flujo de conciencia, como sonido que dura, que justamente dura ahora. “Antes” (en caso de que no fuese esperado) no era consciente. “Después” es consciente un “trecho de tiempo” en la “retención”, como habiendo sido; puede quedar sujeto y mantenerse o permanecer sujeto ante la mirada que lo fija (...) El trecho entero de duración o “el” sonido en su distensión

⁹³ Profundizar en el tema requeriría análisis más detallados.

se ofrece entonces (...) como algo que ya no está ahí produciéndose en vivo (...) se hunde "en el vacío".⁹⁴

El sonido irrumpe ante la conciencia, empieza su decurso, a este punto en el que brota el presente del objeto temporal lo llama protoimpresión. Es la protoimpresión lo siempre nuevo, lo que trae constantemente el presente a dación.

El "punto primario" con el que se empieza el "producirse" del objeto que dura es una protoimpresión. Esta conciencia está en constante mudanza: el sonido-ahora dado en persona muda constantemente a algo que ha sido (...) un sonido-ahora siempre nuevo releva continuamente al que se ha modificado [en retención].⁹⁵

Una vez traído a dación, por ejemplo, el primer sonido de una melodía, la conciencia en cierto modo guarda el sonido anterior que ya no suena más, que es remplazado por un nuevo sonido-ahora. De alguna forma los ahora recién sidos se entrelazan con los nuevos y con los anteriores, como si la conciencia "guardara" (síntesis en nuestra terminología) cada ahora pasado en lo que el filósofo moravo llama, primeramente, memoria inmediata. Esta peculiaridad se denominará posteriormente con el término retención. Finalmente los sonidos que van apareciendo, siendo retenidos y finalmente hundiéndose en un pasado cada vez más lejano de la fuente de protoimpresiones que no deja de fluir pre-configuran el aparecer de los sonidos venideros, los anticipan, a esto lo llama protensión. Habría que agregar aquí que estos modos de orientación temporal o caracteres decursivos "forman una unidad inseparable; inseparable en trechos que pudiesen existir por sí, e indivisible en fases que pudiesen existir por sí"⁹⁶. Es decir, el punto fuente del que brota el presente, y que en cierto sentido crea el presente, que a su vez es retenido y anticipa (pro-tiende) el próximo, no existe tomados por sí mismo. De ahí el uso de campo temporal, pues retención-protoimpresión-protensión no tienen existencia sino como unidad. En lenguaje de las *Investigaciones lógicas*, son partes no independientes del todo llamado tiempo (campo temporal originario).⁹⁷ ¿Si ya desde un inicio el tiempo se muestra como esta extensión o distensión de partes no

⁹⁴ Op. cit., *Hua X*. p.24-25 / „,„Während" dieses ganzen Bewußtseinsflusses ist der eine und selbe Ton als dauernder bewußt, als jetzt dauernder. „Vorher (falls er nicht etwa erwarteter war) ist er nicht bewußt. „Nacher" ist er „eine Zeitlang" in der „Retention" als gewesener „noch" bewußt, er kann festgehalten und im fixierenden Blick stehend bzw. bleiben sein. Die ganze Dauerstrecke des Tones oder „der" Ton in seiner Erstreckung steht dann als ein sozusagen Totes, sich nicht mehr lebendig Erzeugendes da, ein von keinem Erzeugungspunkt des Jetzt beseeltes Gebilde, das aber stetig sich modifiziert und ins „Leere" zurücksinkt“.

⁹⁵ Ibid., p.29 / „Der „Quellpunkt", mit dem die „Erzeugung " des dauerndens Objektes einsetzt, ist eine Urimpression. Dies Bewußtsein ist in beständiger Wandlung begriffen: stetig wandelt sich das leibhafte Ton-Jetzt (...) in ein Gewesen, stetig löst ein immer neues Ton-Jetzt das in die Modifikation übergegangene ab“.

⁹⁶ Ibid., p.27 / „daß es eine Kontinuität steter Wandlungen ist, die eine untrennbare Einheit bildet, untrennbar in Strecken, die für sich sein könnten , und unteilbar in Phasen, die für sich sein könnten, in Punkte der Kontinuität“.

⁹⁷ Cfr., *Tercera investigación*.

independientes, por qué y en qué sentido se habla de una primacía de la protoimpresión? Es una pregunta a no perder de vista y de la que me ocupo más adelante.

Es importante distinguir la retención de fenómenos que podrían ser parecidos y con los cuales fácilmente se cae en confusión. Por ejemplo, el eco o resonancia de una nota (o en este caso para ilustrar mejor el fenómeno de una campanada), que mientras dura va disminuyendo en intensidad hasta que desaparece. La retención no es ningún eco o resonancia, no tiene existencia real o efectiva [wirklich] como lo tendría un eco, tampoco existe como parte ingrediente [reell] de la conciencia. La retención es simplemente un retener “intencional”⁹⁸ de la conciencia de aquello que acaba de pasar y que se va hundiendo en el pasado. Traigo nuevamente la analogía con el espacio y el campo visual. Me encuentro en mi cuarto leyendo algún libro, entra mi padre y pregunta por mi madre, respondo que no la he visto. Casi inmediatamente después entra mi madre y pregunta a la inversa, respondo, “acaba de irse”, “estaba aquí”, tengo evidencia, retenida en la memoria fresca de su presencia “hace un instante”, es decir, tengo certeza de que estaba ahí, casi en el mismo lugar que ahora se encuentra ella, de ello sigo consciente, pero el punto fuente del que brotó dicha certeza, en carne y hueso o en persona, ya no está más ahí-delante. Esto no quiere implica que La retención sea, en el lenguaje de las *Lecciones...*, un recuerdo secundario [sekundäre Erinnerung] (recuerdo como comúnmente lo utilizamos) o una rememoración [Wiedererinnerung] ni tampoco repetición [Wiederholung] ni reproducción [Reproduktion] de un ahora pasado, como cuando hago sonar nuevamente una melodía en mi mente.⁹⁹ ¿En qué se diferencia de todos estos actos? Justamente en eso, la retención no es ningún acto¹⁰⁰, sino algo previo a todo acto, por decirlo así, un pre-acto. Muy probablemente por ello Husserl abandonó el concepto de memoria o recuerdo inmediato [frische Erinnerung], pues *recuerdo* implica el acto de recordar, acto temático, expreso, consciente (en el sentido común del término). Mientras que la palabra retención pretende hacer patente que no se trata de un

⁹⁸ Husserl habla de intencionalidad de las partes del campo temporal originario. Sin embargo esta ‘intencionalidad’ no es la intencionalidad activa de una percepción, sino una ‘intencionalidad’ (proto-intencionalidad o pre-intencionalidad como la llamaré en *Los Manuscritos de Bernau*) peculiar, que expondré en el capítulo 2 de este trabajo.

⁹⁹ Cfr., *Hua X*, §11, 14, 17, 19; así como en los números 23 y 34. Husserl dedica en estos párrafos extensos análisis a la diferencia entre recuerdo secundario o rememoración, reproducción y retención, que me parece innecesario exponer aquí.

¹⁰⁰ Justamente por eso fracasará la explicación del tiempo último, es decir, del flujo absoluto de conciencia recurriendo al esquema contenido aprehensivo-aprehensión, porque la experiencia originaria del tiempo y la conciencia de éste no es un acto, sino un ‘pre-acto’. Aquí expuesto en el apartado 2.1.1.

acto expreso, consciente, es decir, que no hago nada de manera activa para retener los sonidos de la melodía que escucho, sino que, por así decir, a pesar de mí estos son retenidos y escuchados (sintetizados¹⁰¹) como siendo parte de la misma canción y las canciones como parte del mismo concierto, etc. Valga esto como distinción general fundamental con los demás actos, porque cualquiera de ellos (la fantasía, por ejemplo, de una melodía que estoy inventando) es un acto fundado en las retenciones previas que los posibilitan. Si puedo recordar (u olvidar) dónde dejé las llaves de la casa es solamente porque hubo una retención de.

Del mismo modo no debe confundirse la protensión (a la cual en este periodo no se le dedican análisis muy profundos) con un preconfigurar calculador de la conciencia, cual si hiciera esbozos de aquello que aparecerá. El anticipar de la protensión no es nada de esto, no es una operación activa – no es un acto – de la conciencia. No es que la conciencia predetermine de manera voluntaria aquello que aparecerá y cómo aparecerá. Es más bien un fenómeno complejo que remite a la síntesis de identidad pasiva, lo cual abordaré brevemente en un apartado posterior. El campo temporal se constituye en este entrelazamiento originario e inseparable de los caracteres decursivos del aparecer de los objetos temporales y sus respectivos modos concienenciales; “[M]ientras siempre comparece un nuevo ahora se modifica el ahora en pasado, y con ello “se hunde” la entera continuidad decursiva de pasados de los puntos precedentes, de manera uniforme se hunde en la profundidad del pasado”.¹⁰² Podemos tener esto por una ley *a priori* del tiempo: incesantemente brota un nuevo ahora en la protoimpresión, que a la vez se muda constantemente a recién pasado en la retención y los anteriores ahora pasados se van hundiendo en un pasado cada vez más lejano del ahora-fuente, a esta ley Husserl la llama ley de la modificación.¹⁰³ Sin nunca olvidar, por más que se hable de la protoimpresión como el ahora-fuente del que brota el presente, que no es más que una parte no independiente del campo temporal, es decir, tomada en sí misma sólo es la abstracción de un aspecto de ese todo. En resumen: “junto con la protoimpresión como centro producen retención y protensión el campo temporal del presente, el cual esencialmente no es

¹⁰¹ Aunque vengo utilizando el término síntesis para explicar que la retención guarda aquello que acaba de sonar, no debe entenderse que la síntesis es parte de la retención, pues ella lo es de todo el campo temporal originario. Y lo es no sólo en la duración de este o aquel objeto temporal, sino en el fluir de la vida misma en su totalidad.

¹⁰² Op. cit, *Hua X*, p.28 / „Indem immer ein neues Jetzt auftritt, wandelt sich das Jetzt in ein Vergangenes, und dabei rückt die ganze Ablaufskontinuität der Vergangenheiten des vorangegangenen Punktes „herunter“, gleichmäßig in die Tiefe der Vergangenheit“.

¹⁰³ Cfr. *Hua X*, §11.

puntual, sino que se debe pensar como un ahora con su halo de tiempo”.¹⁰⁴ El campo temporal originario está conformado en consecuencia “del horizonte vivo del ya-no y del todavía-no”¹⁰⁵, el cual se ilustra justamente con la imagen de halo de tiempo o cola de tiempo (en analogía a la cola de un cometa).

¿Cómo se resuelve el problema de la diferencia entre sucesión y conciencia de la sucesión? Justamente con la noción de campo temporal originario, pues los sonidos que aparecen y van desaparecido y los que todavía no aparecen no son puntos aislados, sino partes de un campo (de una extensión) en la que ya están todos, de cierto modo, presentes o, cuando menos, implícitos. El decurso o fluir del tiempo propio de los objetos temporales no es una mera sucesión, no es simple diacronía de protoimpresiones (aunque también lo sea), sino conciencia de este fluir (de ahí el término *Zeitbewusstsein*) que sintetiza la sucesión en una percepción de la misma, sin que ésta sea, a su vez, una sucesión, pues aquello que sintetiza el campo temporal originario, propiamente hablando, ni dura ni aparece ni tampoco se hunde en el pasado. Dicho con otras palabras: lo que pasa y se hunde en un pasado cada vez más lejano son los sonidos de una melodía – la diacronía – mas no la sincronía como tal (aunque, ciertamente, la diacronía también “fluye”, pero en otro sentido y de otra manera). ¿Pero qué es esto que no *pasa*, que no se hunde en el pasado? Justamente aquello que no se constituye en el tiempo, sino lo constituyente, base o fundamento sobre la cual se construye la constitución del tiempo. Aclarar esto constituyente será uno de los problemas más complejos¹⁰⁶ de la fenomenología. Por lo mientras tenemos ya expuesta la estructura general – el campo temporal originario – de nuestro vivenciar el tiempo.

1.1.2. La doble intencionalidad de la retención

Para continuar quisiera exponer cómo es que gracias al análisis de la conciencia del tiempo – de la percepción de los objetos temporales – y del descubrimiento del campo temporal originario, así como de las leyes asociativas temporales que lo acompañan (toda protoimpresión se muda en una retención y toda retención en una retención de la retención, etc.), puede responderse al problema de la diferencia entre la sucesión de un

¹⁰⁴ Op. cit., Römer (2010), p.45 / „Gemeinsam mit ihrer Zentrierung um die Urimpression ergeben Retention und Protention das originäre Zeitfeld der Gegenwartszeit, die wesentlich nicht punktuell, sondern [cit.,] als ein Jetzt mit seinem „Zeithof“ zu denken ist“.

¹⁰⁵ Ibidem. / „welcher aus dem lebendigen Horizont des Nicht-mehr und des Noch-nicht besteht.

¹⁰⁶ Cfr., *Hua X*, p. 276, donde asevera que es el problema más difícil de todos los problemas fenomenológicos.

objeto temporal y la percepción de éste. Ésta exposición podría hacerse también desde los distintos diagramas del tiempo de *Husserliana X*, los cuales pretenden hacer gráfico la manera en que se percibe un objeto temporal, así como la unidad del todo llamado campo originario, con su punto fuente, la protoimpresión, la retención de la misma y el constante hundimiento de las demás retenciones en un pasado cada vez más lejano.¹⁰⁷ El hecho innegable de que cada nuevo ahora modifica la totalidad del flujo transcurrido se ilustra a través de éste y, además, se ejemplifica un hecho fundamental de la conciencia de tiempo: la doble intencionalidad de ésta. Un objeto temporal cualquiera empieza con una protoimpresión E_0 , la cual a su vez es remplazada por la emergencia de una nueva protoimpresión, E_1 , y hace que E_0 quede en el pasado y a la vez mude a E_0 . “Con el constante avanzar de los modos decursivos descubrimos entonces el sorprendente hecho de que cada fase del decurso posterior es en sí misma una continuidad, y una constante ampliación, una continuidad de pasados.”¹⁰⁸. Todo esto sucede en el eje de la X el cual puede ser entendido en un doble sentido: como mostrando la intencionalidad horizontal o longitudinal o como mostrando la diacronía del tiempo, por oposición a la intencionalidad transversal y al eje Y que, de igual manera, puede ser entendido en dos sentidos¹⁰⁹. “A la continuidad de modos decursivos de la duración del objeto oponemos (...) la continuidad de modos decursivos de cada uno de los puntos de la duración”¹¹⁰. El término de doble intencional Husserl lo refiere primeramente a la retención, pues en cierto sentido es exclusiva de ella, más adelante al recuerdo y finalmente a la corriente de conciencia en su totalidad. Ello por obvias razones, puesto que en el diagrama se nota que la cadena de retenciones corresponde a lo que se encuentra de manera transversal, o en el eje de las Y, por oposición a la sucesión de los modos decursivos. Es decir, tenemos tanto la sucesión constante de cada nueva protoimpresión (diacronía de las vivencias) como su ser retenidas por la conciencia de tiempo (sincronía), o sea, cada protoimpresión es conservada por una retención y cada retención por una retención de la retención, etc. Pero quizá lo más importante, y esto conduce justamente a la problematización y

¹⁰⁷ Todo este subcapítulo pudiera ser reescrito siguiendo los diagramas del tiempo, lo cual – quizá – lo haría mucho más gráfico. El detenerme en la explicación-exposición de los mismos podría desviarme del propósito de mi investigación, sin embargo, una breve mención al respecto es obligatoria, para ello véase los anexos del presente trabajo.

¹⁰⁸ Op. cit., *Hua X*, p.28 / „Im steten Fortgang der Ablaufsmodi finden wir dann das Merkwürdige, daß jede spätere Ablaufsphase selbst eine Kontinuität ist, und eine stetig sich erweiternde, eine Kontinuität von Vergangenheiten“.

¹⁰⁹ Para entender de mejor manera lo aquí expuesto véase los anexos 1 y 2 de este texto.

¹¹⁰ Ibidem. / Der Kontinuität der Ablaufsmodi der Objektdauer stellen wir gegenüber die Kontinuität der Ablaufsmodi eines jeden Punktes der Dauer, die selbst verständlich in der Kontinuität jener ersten Ablaufsmodi beschlossen ist.

diferenciación entre constituido-constituyente, es que en (y gracias a) los diagramas también se hace patente que la conciencia no sólo sintetiza la duración (la sucesión de protoimpresiones de un objeto temporal) sino sintetiza el flujo de sus propias vivencias, lo que implica que se capta a sí misma como siendo lo constituyente. De ahí el término doble intencionalidad de la retención, ya que la retención no sólo retiene el sonido que acaba de pasar, sino la fase de conciencia en el que éste fue presente, sobre esto hablaré con mayor detalle en el apartado siguiente (1.1.3).

Otro punto importante a señalar son los escorzos del tiempo. ¿Pero qué quiere decir escorzo en relación con el tiempo? El uso de dicho vocablo (*Abschattung*) ya está presente en las *Investigaciones lógicas*, particularmente en la quinta investigación y está en referencia a la descripción del proceso perceptivo. Veo un libro encima del escritorio, veo el anverso del mismo y el título, así como otras características, como color, forma, etc. Al mismo tiempo, apercibo el reverso del mismo, es decir, se me da en escorzos. El anverso está mentado indirectamente, a modo de escorzo, en mi percepción del libro. En el análisis del tiempo encontramos una descripción análoga, pero de acuerdo con los modos decursivos o apareceres temporales. El objeto siempre se da en modos decursivos, como siendo ahora, hace un momento, etc. El hace un momento [soeben] en el que la conciencia aprehende al objeto, como reteniéndolo, no es un eco ni ninguna sensación presente ahora, sino precisamente un escorzo de tiempo. Como dice Römer, “[a] la primera retención sigue otra, y a esa una retención de la retención, y así de continuo. Este continuo de retenciones lleva en sí todo un encadenamiento de escorzos como herencia del pasado”.¹¹¹ En cierto sentido el sonido que acaba de pasar ya no está más presente en la conciencia como ahora, en otro sentido sigue estando presente en la conciencia, precisamente desde el modo de *acaba de ser*, o sea, escorzado por una retención. Estos escorzos temporales son indubitables, tengo evidencia de ellos y, lo que forma parte de la maravilla de la conciencia de tiempo, a cada nuevo ahora sigue no sólo su respectiva retención, sino que la nueva retención modifica la cadena de escorzos de todas las retenciones anteriores. Römer define escorzo en este contexto de la siguiente manera: “con “escorzo” caracteriza aquí Husserl una condición temporal del irse oscureciendo del objeto temporal”.¹¹² Habría simplemente que especificar dicha definición, pues el

¹¹¹ Op. cit., Römer (2010), p.40 / „Auf die erste Retention folgt dann eine Retention der Retention usw., die in Form einer Abschattungsreihe das Erbe der Vergangenheit in sich trägt“.

¹¹²Ibidem.

oscurecerse o irse hundiendo en el pasado bien puede hacer referencia al objeto temporal en su totalidad o bien a una de las fases en las que era consciente.

Aprovechando lo expuesto ahora puedo explicar mejor la doble intencionalidad, a saber, como horizontal y vertical. La primera concierne, en una melodía, al sucederse de los modos decursivos que corresponden a las notas que la componen (diacronía); la segunda a la modificación de toda la cadena de retenciones en escorzo de las mismas notas (sincronía¹¹³). Pues no se trata únicamente de que a la nota 0 sigue la 1 y a esta la 2, sino que la nota 0 al escorzarse en una retención es modificada por la 1 y la 2 modifica a toda la serie, etc. El filósofo moravo llama a esto herencia del pasado. Cada nueva retención carga con la herencia de todo el pasado que le precedió, aunque en forma de escorzo, y es esto lo que le permite utilizar la imagen de la “cola de cometa” o “halo de tiempo” en lo concerniente al análisis fenomenológico del tiempo.

Mientras se percibe un movimiento, tiene lugar en cada momento un captar-como-ahora; en éste se constituye la fase ahora actual del movimiento mismo. Pero esta aprehensión del ahora es, en cierto modo, como el núcleo de una cola de cometa de retenciones referidas a los puntos-ahora anteriores del movimiento.¹¹⁴

Notemos que Husserl emplea el término aprehensión del ahora [Jetztauffassung] para describir el curso de un objeto temporal, por lo que es necesario explicar el esquema contenido aprehensivo-aprehensión en referencia al tiempo. Entendiendo el escorzamiento de las retenciones y la apercepción temporal se puede entrever por qué se habla de doble intencionalidad de la retención, es decir, la retención tiene una doble direccionalidad porque apunta hacia, remite tanto a las retenciones mismas (conciencia de lo sido) como a lo mentado en ellas (los sonidos de la melodía, por ejemplo). A qué remite y qué peculiaridad tiene esta intencionalidad que la hace diferente de la intencionalidad de los actos conscientes es algo que se aborda con mejor detalle en el segundo capítulo de esta tesis (específicamente en el 2.1.2).

Me parece oportuno dar una definición general de un vocablo que he venido usando, a saber, objeto temporal. El ejemplo mayoritariamente usado es el de una melodía, pero es imprescindible notar que la melodía que es analizada no es la melodía

¹¹³ Para mayor precisión habría que decir: fluir de la sincronía, puesto que las fases de conciencia en las que se hicieron presentes las notas de la melodía también se han hundido en el pasado. Sin embargo, este “hundirse” y “fluir” de la sincronía tiene otro sentido, pues la conciencia de tiempo – la sincronía en sentido originario – está siempre presente, es decir, nunca fluye en el mismo sentido y de la misma manera que un objeto temporal (que la diacronía).

¹¹⁴ Op. cit., *Hua X*, p.30 / „Während eine Bewegung wahrgenommen wird, findet Moment für Moment ein Als-Jetzt-Erfassen statt, darin konstituiert sich die jetzt aktuelle Phase der Bewegung selbst. Aber diese Jetztauffassung ist gleichsam der Kern zu einem Kometenschweif von Retentionen, auf die früheren Jetztpunkte der Bewegung bezogen“.

objetiva o trascendente, sino la melodía vivida, la melodía que aparece a la conciencia en sus vivencias. La definición más general de objeto temporal es la siguiente: objetos “que no son solamente unidades en el tiempo, sino que también contienen en sí extensión temporal”¹¹⁵, es decir, propiamente hablando un objeto matemático no es un objeto temporal, pues su percepción no tiene en sí extensión temporal (aunque en otro sentido el darse-aparecer de dicho objeto sea necesariamente temporal). Como bien señala Niel acerca de la definición de objeto temporal, aunque en general y formalmente hablando es clara, ésta contiene cierta ambigüedad, la cual es debida a la todavía no esclarecida distinción entre noemático y noético. “*Por un lado* pueden ser entendidos estos objetos como una especie de correlatos intencionales en reducción de los actos de conciencia (...) *Por otro lado*, pueden ser entendidos como como contenido (o dato), a saber, como mi vivencia subjetiva misma antes de cualquier acto intencional”.¹¹⁶ Así objeto temporal puede ser entendido de distintos modos y en relación con distintos niveles de constitución. Con base en los tres niveles constitutivos mencionados desde la introducción el objeto temporal es: a) en el nivel más alto de constitución la melodía trascendente que escucho; b) en el segundo nivel de constitución, la melodía en tanto que aparece a la conciencia (objeto inmanente o intencional); c) la melodía en tanto datos sensibles o hiléticos que, a su vez, la constituyen, o sea, como mera unidad constituida.¹¹⁷ Sin embargo, nótese que el foco de atención está en lo objetual (noemático como más tarde lo llamaré), aun cuando en el estrato más bajo de la objetividad no pueda hablar propiamente sino de “objetos” (entrecomillas o en sentido analógico). Además hay todavía otra ambigüedad alrededor del concepto de objeto temporal entendido en tanto inmanente (2 y 1 nivel de constitución), pues éste se puede entender al menos en los siguientes tres sentidos (en tanto mera unidad constituida): 1) la melodía en tanto aparecer, lo percibido (correlato de una percepción, por ejemplo); 2) el acto mismo que hace presente a la melodía, la

¹¹⁵ Ibid., p.23 / „die nicht nur Einheiten in der Zeit sind, sondern die Zeitextension auch in sich enthalten“.

¹¹⁶ Op. cit., Niel (2011), p.16-17 / Einerseits können diese Objekte als eine Art von reduzierten intentionalen Korrelaten der Bewusstseinsakte verstanden werden (...) Andererseits können sie als Inhalte (Daten), nämlich als mein subjektives Erlebnis selbst vor aller Intentionalität der Akte verstanden werden.

¹¹⁷ Cfr., *Hua X*, p.73: „1) die Dinge der Erfahrung in der objektiven Zeit (wobei noch verschiedene Stufen des empirischen Seins zu scheiden wären (...): das Erfahrungsding des einzelnen Subjekts, das intersubjektiv identische Ding, das Ding der Physik); 2) die konstituierenden Erscheinungsmannigfaltigkeiten verschiedener Stufe, die immanenten Einheiten in der präempirischen Zeit; 3) den absoluten zeitkonstituierenden Bewusstseinsfluss“. Es importante no distinguir estos tres niveles – que corresponden a los tres expuestos en la introducción – con los tres niveles arriba mencionados, pues de estos los dos últimos (la melodía en sentido inmanente y en tanto contenido sensible) corresponden a subdivisiones del segundo nivel constitutivo. Lo que quiere decir que al interior de cada nivel constitutivo hay subdivisiones o subniveles.

percepción; 3) los datos sensibles o hiléticos que fluyen sin cesar independientemente de si son aprehendidos en un acto expreso (la materia). Lo que implica que objeto temporal puede referirse tanto a la melodía como al acto en el que capto dicha melodía y, además, también puede remitir a los datos sensibles que la constituyen e incluso a las sensaciones mismas. Estas ambigüedades no son meros juegos de palabras y resultan riesgosas al tratar de explicar la conciencia constituyente de tiempo sin la claridad necesaria. Afortunadamente en el contexto del presente trabajo las dificultades vinculadas al concepto de objeto temporal (o meramente de objeto) se dejan evitar fácilmente ateniéndose al lenguaje utilizado en la presentación del problema; o sea, para este caso no importa si con objeto se mienta el acto o el contenido sensible (hilético), etc., pues en cualquiera de sus acepciones cae dentro de la diacronía del tiempo (tanto los actos como el contenido de los mismos fluyen de manera diacrónica). Aquí baste entender objeto temporal como unidad constituida (que cae dentro de la diacronía) por oposición a lo constituyente (que está del lado de la sincronía). Justo el problema de este periodo es que el fundador de la fenomenología utiliza sin más el esquema contenido aprehensivo-aprehensión para explicar la conciencia de tiempo (la sincronía), aun cuando ya distingue perfectamente entre ambos elementos o aspectos del tiempo, a saber, constituido-constituyente.

1.1.3. El esquema contenido aprehensivo-aprehensión

Los primeros análisis de la conciencia interna del tiempo están impregnados por (y sustentados en) el esquema contenido aprehensivo-aprehensión, el cual fue utilizado desde *Investigaciones lógicas*, por lo que trataré de hacer una breve exposición del mismo, para después explicar por qué fracasa en su intento de esclarecer la conciencia constituyente de tiempo. Como bien señala Illescas el esquema contenido aprehensivo-aprehensión surge 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”.¹¹⁸ Es decir, de la necesidad de distinguir la vivencia en la que un objeto aparece con ese mismo objeto porque la fenomenología husserliana negará la identidad del aparecer con el objeto, pues de lo contrario los atributos o determinaciones del objeto serían parte ingrediente o

¹¹⁸ Op. cit., Illescas (2012), p.49.

real [reell] de la conciencia.¹¹⁹ Dicho con otras palabras: no hay que confundir vivencia con acto, aun cuando los actos también sean vivencias, no todas las vivencias son actos.

Para evitar este problema y ateniéndose al fenómeno, en este caso de la significación y de la percepción, el filósofo moravo recurre al citado esquema. Todo acto, de percepción por ejemplo, está constituido por sensaciones [Empfindungen] y aprehensiones [Auffassungen] de las mismas. Las sensaciones es lo que Husserl llama contenido aprehensivo o materia¹²⁰, en lenguaje de las *Investigaciones lógicas*, y que finalmente llamará contenido sensible o hylético (hyle), en lenguaje de *Ideas I*.¹²¹ El contenido aprehensivo está formado tanto por las llama sensación como por aquello que anima a las mismas. La sensación es aquello preintencional o no intencional¹²² de las vivencias (ya en las *Investigaciones lógicas*, en especial en la 5ª, se ha dejado en claro que no toda vivencia es intencional¹²³), el polo de lo que es no es producido por la conciencia, de lo extraño de ella. El cual, sin embargo, se encuentra ingredientemente [reell] en ella, mas no realmente [real], lo que permitirá hablar de trascendencia en la inmanencia.¹²⁴ Esta sensibilidad será desarrollada posteriormente también con relación al tiempo en *Los Manuscritos de Bernau* y en *Los Manuscritos C*, pues el flujo del tiempo o la temporalización – cuando menos en su sentido diacrónico – está constituido (formado) por una tela sensaciones (para decirlo con palabras levinasianas). Por eso no es de extrañar que Levinas de tanta importancia a la sensibilidad y pasividad para explicar

¹¹⁹ Esto no quiere decir, desde luego, que exista un objeto en sí – un nómeno – que sea inaccesible a la conciencia. Simplemente afirma que el objeto se da de distintos modos en su aparecer, siempre presentando nuevos atributos, perspectivas, caras, etc. No debe confundirse el acto de percepción en el que me es dado un objeto determinado con el objeto mismo, ni sus modos de dación con sus modos concientes, aunque lo uno no pueda existir sin lo otro, es decir, no hay percepción sin el objeto que percibe, mas la percepción como tal no es percibida, sino vivida. Cfr. *Hua XIX/1*: „Die Empfindungen und desgleichen die sie „auffassenden“ oder „apperzipierenden“ Akte werden hier erlebt, aber sie erscheinen nicht gegenständlich; sie werden nicht gesehen, gehört, mit irgendeinem „Sinn“ wahrgenommen. Die Gegenstände andererseits erscheinen, werden wahrgenommen, aber sie sind nicht erlebt“ p.399.

¹²⁰ Cfr., *Quinta investigación* §2, 11.

¹²¹ Cfr., *Ideas I*, §85.

¹²² Y digo preintencional no como mero uso estilístico. Pues ciertamente a las sensaciones (la hyle en general) no se les puede atribuir la característica de ser intencionales, siempre y cuando entendamos por intencionalidad única y exclusivamente la intencionalidad activa y expresa (de una percepción, recuerdo, fantasía, etc.). Lo que no quiere decir que las sensaciones sean intencionales en otro sentido, justo en tanto pre-intencionales o proto-intencionales. Este tipo de ‘intencionalidad’ no activa lo expondré en el 2 y 3 capítulo de esta tesis, en la que la temporalización del tiempo mismo es entendida como esta intencionalidad originaria.

¹²³ Si todas las vivencias fueran intencionales (en sentido activo) entonces podríamos identificar vivencia con acto sin más.

¹²⁴ Véase el capítulo 3 de esta tesis.

el no-fenómeno o fenómeno que se oculta, correspondiente al modo de ser del Otro.¹²⁵ Estas sensaciones que podríamos denominar “ciegas” o “sordas”, pues solamente son sentidas, en sí mismas no presentan nada, sino que posibilitan el aparecer de las cosas. Dicho aparecer es posibilitado por la intervención de una aprehensión vivificadora que las anima, o sea, que las sensaciones no tienen un sentido en sí, sino que éste es proporcionado por la aprehensión [Auffassung]. Nótese que hay cierta ambigüedad o equivocidad en los términos que he venido explicado, la cual se extiende particularmente en relación con las sensaciones ya que éstas pueden ser entendidas como lo sentido o como el contenido de la sensación (dato hilético).

Para ilustrar lo expuesto recurriré a un nuevo ejemplo: la sensación rojo (el rojo sentido) no es por ella misma el rojo de este vestido (el rojo percibido), sino que para ello requiere de la aprehensión de la conciencia (es decir, de un acto que le da el carácter de perceptivo); porque “es el mencionado carácter fenomenológico de la aprehensión aquello en lo que consiste propiamente lo que llamamos el *aparecer del objeto*”.¹²⁶ Las sensaciones requieren de la intervención de un acto de conciencia que las anima (la aprehensión) para darles su sentido específico y, por ende, transformar la vivencia¹²⁷ no intencional en acto (vivencia) intencional. Sin embargo, hay que tener en cuenta que todo esto acontece de manera pasiva y no expresa, de lo contrario estaríamos entendiendo acto de conciencia como algo que voluntariamente ejecutamos, como si yo pudiese libremente decidir si aprehendo las sensaciones de dolor o no y en qué sentido lo hago. Es muy importante resaltar que estos son análisis fenomenológicos que justamente pretenden desmembrar los elementos que componen los actos no tienen que ver con una noción de conciencia en sentido voluntario o expresamente activo.¹²⁸ La percepción del vestido rojo

¹²⁵ Un texto que también va en este sentido interpretativo, dándole el mayor peso a la sensibilidad, al sentirse de la conciencia prereflexivo y preteorético, es el texto ya citado de Michel Henry (1990).

¹²⁶ Op. cit., Illescas (2012), p.51.

¹²⁷ Al igual que con el concepto de objeto y objeto temporal tiene una multiplicidad de sentidos la palabra vivencia, los cuales podemos hacer análogos a nuestra exposición de la multivocidad de “objeto”; es decir, los diferentes sentidos que pueda tener la palabra vivencia dependen de la referencia al nivel de constitución que se hace. Así vivencia puede referirse a la vivencia del acto o a las sensaciones de la misma, etc. Esta explicación es extensiva para los demás conceptos husserlianos, lo difícil es tener en cuenta los distintos niveles constitutivos en las exposiciones de las “cosas mismas”, pues los límites no son siempre claros, además de que el mismo Husserl, en muchas ocasiones (quizá porque es algo que se hace evidente *a posteriori*), no hace expreso a qué nivel se refiere.

¹²⁸ Justamente por eso afirma en *Hua XIX/1* p. 387: „Ich sehe nicht Farbenempfindungen, sondern gefärbte Dinge, ich höre nicht Tonempfindungen, sondern das Lied der Sängerin usw“. Justamente por eso las sensaciones (el rojo sentido, que estrictamente hablando no es ‘rojo’ sino en sentido equívoco) no pueden ser vistas, pues son (además de pre-intencionales) pre-objetuales (entendiendo objeto como el correlato de un acto de conciencia).

ni es la percepción de las sensaciones (del rojo sentido) ni la percepción de las aprehensiones (no percibo mi percepción del vestido rojo, sino justamente percibo el objeto como tal), ambas pertenecen más bien a la vivencia perceptiva como elementos integrantes.¹²⁹

En *Los Manuscritos de Bernau* Husserl da un ejemplo – que pareciera superficial – pero que nos viene a la medida para explicar el asunto: el darse cuenta de tener los pies fríos. Las sensaciones de frío han pasado desapercibidas, no han sido aprehendidas por un acto de conciencia (el darse cuenta expreso de tener frío), se encuentran en el trasfondo oscuro de la pasividad. Hasta que dichas sensaciones de frío son aprehendidas como el frío que tengo en los pies¹³⁰ y entonces adquieren su sentido expreso, se vuelven intencionales (y ello por medio de la aprehensión que las anima). Aquí podemos notar que entre la sensación y la aprehensión de la misma hay un desfase temporal (que en lenguaje levinasiano se llamará pasado inmemorial); es decir, un pasado que ya siempre ha precedido a toda actividad de la conciencia.¹³¹ Para entender la diferencia entre una sensación y ésta una vez aprehendida por un acto, el filósofo moravo en el ejemplo citado recurre a la distinción entre atendido [gemerkt] y atendible [merklich]. O sea, lo atendible es aquello que ya es sentido pero no atendido (no activamente), aunque por principio sea atendible de forma activa y expresa, lo que requiere simplemente un giro en la atención.¹³²

Si considero necesario hacer mención en términos generales a dicho esquema es porque el análisis del tiempo en este periodo está impregnado por éste. En el decurso de un objeto temporal encontramos sensaciones que son “aprehendidas” de manera temporal (de ahí que en esta época Husserl hable de aprehensiones de tiempo [Zeitauffassungen]); es decir, siempre como un modo decursivo concreto, como siendo ahora, acaba de pasar,

¹²⁹ Cfr., *Hua*, X, p.6: „Das empfundene Rot ist ein phänomenologisches Datum, das von einer gewissen Auffassungsfunktion beseelt eine objektive Qualität darstellt; es ist nicht selbst eine Qualität. Eine Qualität im eigentlichen Sinne, d.h. eine Beschaffenheit des erscheinenden Dinges, ist nicht das empfundene, sondern das wahrgenommene Rot. Das empfundene heiß nur äquivok Rot, denn Rot ist Name einer realen Qualität“. Es por ello que Husserl utiliza en las *Lecciones*... la noción de cubrimiento [Deckung] entre el rojo sentido y la cualidad objetiva de rojo a la que corresponde, con la que justamente se, por así decirlo, ‘empalma’ [decken].

¹³⁰ Cfr., *Hua XXXIII*, Nr. 15. En los análisis correspondientes al texto número 15 nos encontramos con un intento de reinterpretar y todavía defender el esquema contenido aprehensivo-aprehensión. Si bien es verdad que hay algunos otros textos de este volumen de las obras completas que tratan de aportar un nuevo aire a tal esquema (el 10 y el x, por ejemplo), hay que mencionar que los análisis principales y por los que el mismo Husserl se inclinará abandonan dicho esquema.

¹³¹ Cfr., Levinas, Emmanuel (1961), *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris : Librairie Générale Française (LGF). En especial la tercera y cuarta sección de la obra.

¹³² Retomo el ejemplo en el capítulo 2, pues la distinción atendible-atendido pretende ‘escapar’ al modelo constitutivo contenido aprehensivo-aprehensión.

es inminente y sus respectivas variaciones, las cuales serían resultados de la aprehensión que las anima y les da su carácter temporal.¹³³ Si la sensación es lo sentido¹³⁴ (aunque no solamente) y la aprehensión el modo en que eso sentido es captado entonces nos topamos con una ambigüedad al querer determinar la naturaleza de la protoimpresión, pues ésta es lo sentido, lo nuevo que brota o emerge en la conciencia, pero a la vez aprehendida como siendo ahora. El dar por supuesto que las sensaciones son preintencionales tiene sentido si por intencionalidad se entiende una intencionalidad activa, pero respecto del tiempo presuponer que las sensaciones son atemporales sólo impide acceder al fenómeno como tal. En resumidas cuentas sucede lo siguiente: para explicar la conciencia de tiempo recurrimos a nociones temporales (aprehensión de tiempo) que ya presuponen el tiempo, con lo cual no se responde al problema de cómo es posible la conciencia de tiempo sino que simplemente se da por un hecho. Para ilustrar lo que pretendo decir me remito a la retención: ella mantiene el ahora correspondiente a la sensación A, como lo que ella es, es decir, no es que en la retención esté presente A y al mismo tiempo esté como pasado, “sino que es el mismo ahora, que, sin embargo, es dado a la conciencia en su “cómo” de otra manera”.¹³⁵ O sea, como acaba de ser o justo hace un momento y de este modo “[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”.¹³⁶ Dicho con otras palabras: el mismo contenido sensible es aprehendido de otra manera. En la protoimpresión ocurre que la sensación al brotar desencadena el proceso de temporalización y la constitución del objeto temporal, lo cual solamente es posible si se acepta que las sensaciones no son “instantes” aislados, sino que a su vez se temporalizan (fluyen). Así hay dos razones principales por las que este esquema se muestra como insuficiente para explicar la conciencia constituyente de tiempo: en primer lugar, porque en una primera aproximación se entendían las sensaciones como “neutrales”, como sin carácter temporal (sin sentido), que lo ganarían sólo gracias a la intervención de la aprehensión temporal, tal contradicción la resume Illescas de la siguiente manera:

la supuesta “neutralidad” temporal de las impresiones sensibles: si éstas de suyo, en sí mismas, no pueden decirse propiamente ni presentes, ni pasadas, ni futuras ¿puede el

¹³³ De ahí que no deba de sorprendernos que en un principio llamaba Husserl a los modos decursivos o temporales [Zeitmodi] aprehensiones de tiempo [Zeitauffassungen].

¹³⁴ Cfr., Illescas, (2012) pp.55-66.

¹³⁵ Op. cit., Römer, (2010) p.42 / „Beim Vergangenheitsbewusstsein des Tones (...) ändert sich die „Weise wie“ dieser selbe Ton gegeben ist“.

¹³⁶ Op. cit., Illescas (2012), p.146.

solo hecho de ser aprehendidas “como actuales”, “como recientemente pasadas” o “como inminentes”, dar cuenta de su efectiva sucesión, de su efectivo transcurso temporal?¹³⁷

Esto hace evidente algo que ya está presente si se leen atentamente los textos de este periodo (y que ya mencioné aquí): las sensaciones también fluyen, no sólo los objetos temporales y – hay que agregar – también los actos. Si el tiempo fuese sólo un suceder (diacronía) de hechos (o como queramos llamarles siempre y cuando incluyamos tanto objetos como sensaciones, actos y vivencias) no habría ningún problema al explicarlo mediante el citado esquema, sin embargo, el tiempo también es sincronía. Por ello, en segundo lugar, el esquema contenido aprehensivo-aprehensión fracasa al no poder explicar tal sincronía de la conciencia de tiempo propiamente dicha. Que las sensaciones también fluyan no responde al problema de cómo es posible que yo sea consciente de este pasar; la sucesión de la melodía no explica la percepción de la misma; la sucesión de la percepción no explica cómo soy consciente de tal suceder (conciencia de tiempo).

No quisiera terminar este apartado sin distanciarme – cuestión en la que concuerdo con Niel – de una interpretación dominante alrededor del esquema contenido aprehensivo-aprehensión¹³⁸, la cual afirma que Husserl – después de tenerlo como modelo de constitución – pretende abandonarlo por completo por considerarlo obsoleto. Es verdad que abandona dicho esquema en relación con la explicación de muchos de los fenómenos, principalmente el del tiempo y, muy probablemente, es por causa de éste que se da cuenta de las limitaciones de tal esquema, no obstante, ello solamente porque tal esquema ni es válido ni aplicable ni puede explicar todos los niveles constitutivos. Por ello ya en las *Lecciones...* se afirma: “no toda constitución tiene el esquema contenido aprehensivo-aprehensión”.¹³⁹ A pesar de tan temprana visión-comprensión de los límites explicativos de este esquema es indudable que lo aplicó al primer nivel (el de lo constituyente) de constitución, es decir, al flujo absoluto o conciencia absoluta (temporalización). Quizá sea ésta la principal razón del “fracaso” explicativo acerca del tiempo en esta época.

¹³⁷ Op. cit., Illescas (2012), p.62.

¹³⁸ Cfr. Niel (2011) especialmente el 3.2.2, donde se atribuye la autoría, origen y fama de esta interpretación a Boehm, Solowokski y Brough.

¹³⁹ Op. cit., *Hua X*, p.7 / „nicht jede Konstitution hat das Schema Auffassungsinhalt- Auffassung“.

1.1.4. De la constitución de los objetos temporales a la conciencia constituyente de tiempo

Los análisis de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* desembocarán, finalmente, en el análisis de la corriente de conciencia absoluta (auto)-constituyente de tiempo, también llamada flujo absoluto o protoconciencia o subjetividad absoluta o, por último (en *Los Manuscritos C*), prototemporalización; y, de esta manera, conducirán al desplazamiento del centro de atención en correspondencia con el tiempo, mismo que se acentuando y profundizando con los años. Antes de pasar a dicho periodo me detendré a exponer los niveles en que se constituye un objeto temporal y cómo requieren, a la vez, aquello en o donde se constituyen, es decir, la conciencia de tiempo (lo constituyente).

En el párrafo 34 de *Las Lecciones...* Husserl habla de tres niveles de constitución (que están vinculación con los citados en la introducción): (3) el de los objetos de la experiencia en el tiempo objetivo; (2) el de las unidades inmanentes en el tiempo preempírico; y (1) el del flujo absoluto de la conciencia constituyente de tiempo. Para esclarecer esta distinción el filósofo moravo recurre a la diferencia entre la melodía que se constituye en el flujo de la conciencia y este mismo flujo en el que es constituida. El objeto temporal es aquello que dura constituyéndose en la corriente de conciencia, “está en el tiempo de forma continua y es lo idéntico de este continuo estar en el tiempo”.¹⁴⁰ La melodía en su decurso, dura, empieza con una nota, se va entrelazando con las subsiguientes, hasta que termina (diacronía). La conciencia la identifica como siendo la misma (sincronía), va reteniendo cada uno de sus momentos con la forma acaba de ser; y anticipando los siguientes con la forma algo inminente, hasta que la melodía termina y toda (como unidad temporal) se hunde en el pasado.

Quisiera notar de paso que, además de la equivocidad del concepto de objeto temporal ya mencionada (ya se entienda como objeto inmanente, o como acto, o como sensación)¹⁴¹, podemos referirnos en este contexto al objeto temporal – aquí entendido como objeto inmanente correlato de una percepción – no sólo en referencia a una melodía, sino, por ejemplo, a un concierto. Éste se conforma de distintas canciones y tanto retención como protensión tendrían un sentido extenso o más general (retención de la canción anterior y anticipación de la siguiente), siempre y cuando distingamos que en este

¹⁴⁰ Ibid., p74 / d. h. es ist kontinuierlich in der Zeit und ist Identisches in diesem kontinuierlichen Sein.

¹⁴¹ Cfr., *Hua X*, p.91 / ein meinender Blick gerichtet sein kann bald auf sinnliche Empfindung, bald auf Erscheinung, bald auf Gegenstand *mutatis mutandis* gilt das von allen „Akten“.

caso retención tendría dos sentidos: en un primer sentido está lo que llamamos retención directa, la cual se refiere a las fases ya transcurridas de la melodía; en un segundo sentido, está lo que por denominamos retención indirecta, la cual se remite a la retención de toda la secuencia de canciones que ha precedido a la actual y que también están escorzadas, aunque no del mismo modo, pues no hay que olvidar que el campo de tiempo, formalmente hablando, tiene siempre la misma extensión. Ese modo temporal de constituirse de cualquier objeto se funda en lo que Husserl llama flujo de la conciencia o corriente constituyente.¹⁴² Pero esta corriente o “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”.¹⁴³ Es decir, la conciencia constituyente de tiempo no es algo que a su vez dure o se extienda en el tiempo, pues en ese caso sería un objeto constituido (diacronía), no es algo que esté en el tiempo y si se habla de “corriente de conciencia” es únicamente en relación o analogía con las objetividades que ahí se van constituyendo (por ello también se puede hablar del flujo o corriente de sensaciones o de actos). Si bien, como el mismo fundador de la fenomenología afirma, “para todo esto nos hacen falta palabras”¹⁴⁴, la imagen del río tiene mucho de atinado ya que ningún río es nada sin las aguas que corren por-en él; de la misma manera que la corriente de conciencia (sincronía o captar este fluir) es nada sin los objetos que se van constituyendo diacrónicamente en el encadenarse de sus vivencias. Al igual que en un río, analógicamente las aguas que corren o fluyen en él corresponden a las unidades constituidas fluyentes y la conciencia absoluta (constituyente) corresponde a la mera forma del mismo. Las vivencias que fluyen y se encadenan diacrónicamente (el término vivencia engloba tanto actos, como sensaciones y objetos) lo hacen siempre desde la “forma” de este río por el que incesantemente brotan y fluyen. Esta forma o cause del flujo es la conciencia de este mismo fluir (conciencia de tiempo-saber de sí) siempre e inevitablemente presente en este fluir de las vivencias (sincronía). Quedándome en esta analogía habría que decir que la forma es justo la forma de un río, aquella que delimita sus orillas, lo que llamamos ribera. A la parte diacrónica corresponden los modos de darse-aparecer (acaba de ser, siendo ahora, es inminente) y a la parte sincrónica

¹⁴² Ibid., párrafos: 35, 36 y 37.

¹⁴³ Ibid., p.371 / „Dieser Fluß ist etwas, das wir nach dem Konstituierten so nennen, aber es ist nichts zeitlich „Objektives“. Es ist die absolute Subjektivität, und hat die absoluten Eigenschaften eines im Bilde als „Fluß“ zu bezeichnenden, eines Aktualitätspunktes, Urquellpunktes „Jetzt“ etc.“.

¹⁴⁴ Ibidem. / „Für all das haben wir keine Namen“.

corresponden los modos temporales (retención-protoimpresión-protensión). Aunque cabe la pregunta: ¿acaso no podemos también decir que los modos temporales “fluyen”? ¿De ser así, en qué sentido?

Algo importantísimo a no perder de vista es que conciencia constituyente y objeto constituido son inseparables uno de otro, casi como el anverso y reverso de una misma cosa (o siguiendo con la analogía e imagen del río, éste sólo puede existir en correspondencia con las aguas que en él fluyen) pero no por ello se deben confundir. Pues el flujo de la conciencia y el flujo de sus vivencias, en cualquiera de los sentidos que el término objeto pueda tener, no son lo mismo, aunque la existencia del uno implique necesariamente la del otro y aunque las palabras flujo y corriente sean aplicables a ambos polos, no lo son el mismo sentido. El esfuerzo fenomenológico será el de hacer un giro de la mirada para centrarse en la parte constituyente, o sea, en el flujo de la corriente absoluta de conciencia. A este flujo Husserl también lo llamará subjetividad absoluta, protoconciencia, protocorriente o, finalmente, prototemporalización. Lo constituido, ya se le nombre objeto inmanente o temporal remite a lo que el moravo “en *Investigaciones lógicas* (...) llamaba “acto” o “vivencia intencional”; es en todos los casos un flujo en que se constituye una unidad inmanente del tiempo (el juicio, el deseo, etc.) y que tiene su duración inmanente”.¹⁴⁵ No hay que perder de vista lo afirmado en el subcapítulo anterior: tanto las vivencias intencionales como las no-intencionales se constituyen como unidades en el tiempo inmanente (aunque no en el mismo sentido), es decir, en la corriente de conciencia y ésta, a su vez, está conformada por el flujo de estas mismas vivencias, su unidad e identidad son la unidad e identidad que se va formando en este flujo. Lo cual a su vez evoca la imagen de la *Quinta Investigación* en la que la conciencia se caracteriza como una cadena que se va formando con sus propias vivencias. Del mismo modo que el objeto temporal es identificado como el mismo, aunque con su diversidad de modos, y que la melodía que acaba de sonar o que sigue sonando es identificada por la conciencia como siendo la misma; así, de manera similar se identifica la corriente de conciencia a sí misma como consciente de este fluir (conciencia de tiempo) de las vivencias que se encadenan y que la “forman”, que la singularizan e individualizan, identifica su propia vida de conciencia como siendo suya (vivirse). Nótese que hay también cierta

¹⁴⁵ Ibid., p.76 / „was wir in den *Logischen Untersuchungen* „Akt“ oder „intentionales Erlebnis“ nannten, ein Fluß, in dem eine immanente Zeiteinheit sich konstituiert (das Urteil, der Wunsch usw.), die ihre immanente Dauer hat“.

ambigüedad tanto en la palabra *fluir-flujo* como en la palabra *forma*, ambigüedad que trataré de esclarecer en el siguiente apartado.

Con ello se descubre al tiempo como la forma de la subjetividad, una forma que si bien es una abstracción, no puede ser entendida sin la corriente de vivencias que va constituyendo los objetos a los cuales tiende, o in-tiende o pre-tiende. Es por ello que Römer afirma: “[a]sí la esfera del problema del tiempo se abre para Husserl sobre la pregunta de la naturaleza de la misma subjetividad constituyente”¹⁴⁶. Aquí empiezan los tanteos del filósofo moravo por tematizar aquello que propiamente se llama corriente absoluta de conciencia. En esta época no está muy claro – en realidad en ninguna pero aquí menos – qué quiere decir corriente absoluta (si la forma, la materia o algo distinto), por lo que tomó mucho peso la interpretación de Michel Henry, quien identifica la conciencia última o absoluta como un sentir¹⁴⁷, como pura sensibilidad, que sería algo así como la materia prima de la misma. Pero ¿cómo explicar la conciencia absoluta si en aquella época se seguía concibiendo la sensación como la parte ingrediente no-intencional de la conciencia que requiere la animación de una aprehensión? Porque, a pesar de ello, ya se tenía a la vista la peculiaridad de la vida (de conciencia): todo vivir es un vivirse. “Todo acto es conciencia de algo, pero todo acto es también consciente. Toda vivencia es “sentida”, es “percibida” inmanentemente (...) aunque no sea (...) objeto de posición, no sea mentada”¹⁴⁸; es decir¹⁴⁹, la conciencia no sólo constituye las vivencias intencionales, sino que éstas son vividas o sentidas (para decirlo con Henry) por la conciencia misma. Esta distinción ya se encuentra, aunque no pensada a detalle, en las *Investigaciones lógicas*, cuando Husserl habla de la distinción entre vivenciar [erleben] y percibir [wahrnehmen].¹⁵⁰

El vivenciar de la conciencia no implica que las vivencias sean “conscientes”, tal cual comúnmente usamos esta palabra, diciéndolo de otra manera: el vivenciar de la conciencia no es un vivenciar temático, sino que pasa desapercibido, no es algo explícito,

¹⁴⁶ Op. cit., Römer (2010), p.23 / „Die Problemsphäre der Zeit eröffnet sich für Husserl also über die Frage nach der Beschaffenheit der konstituierenden Subjektivität selbst“.

¹⁴⁷ Cfr., Henry (1990), interpretación que también es atribuible a Levinas.

¹⁴⁸ Op. cit., *Hua X*, p.126 / „Jeder Akt ist Bewußtsein von etwas, aber jeder Akt ist auch bewußt. Jedes Erlebnis ist „empfunden“, ist immanent „wahrgenommen“ (in neres Bewußtsein), wenn auch natürlich nicht gesetzt, gemeint“.

¹⁴⁹ Cfr., Illescas (2012), p.167: “todo acto es “conciencia de...”, pero todo acto y en general toda vivencia (...) son ellos mismos experimentados (vividos, “sentidos” o “percibidos”) y por ello también “intencionados” por (o conscientes en) la conciencia interna”.

¹⁵⁰ Cfr., *Quinta Investigación*.

más bien es algo que temáticamente se escapa; sin embargo, este vivenciar es sentido o experimentado o vivenciado por la propia conciencia. La cuestión que se desprende de lo dicho es: ¿cómo tematizar entonces esta conciencia de sí (este saber de sí que acompaña al vivir en tanto vivirse) prerreflexiva, pretemática, pretética y preintencional? El acto reflexivo con el cual podríamos captar la protocorriente se topa con el siguiente problema: “Todo acto puede ser reproducido; a toda conciencia “interna” del acto en la forma de un percibirlo pertenece una posible conciencia reproductiva de él (...) lo que parece conducir a un regreso al infinito”.¹⁵¹

Esta corriente última constituyente de tiempo, por un lado, no puede ser tematizada del mismo modo que un objeto temporal cualquiera o que una vivencia de cualquier otra índole, pues ella es el *se* del vivenciar-*se* o del sentir-*se*, pero este *se* no es un objeto, como la melodía que dura en el tiempo inmanente (diacronía), sino la sincronía de la conciencia que capta el fluir de sus vivencias como presentes. ¿Cómo accedemos a este *se* del vivirse que a primera vista pareciera tan obvio? Si a la conciencia de tiempo (el saber del fluir de las vivencias) la tomamos como un objeto (con el modelo contenido aprehensivo-aprehensión), entonces caemos irremediabilmente en el tan temido regreso al infinito. Puesto que el saber del tiempo sería una aprehensión activa de la conciencia, que hace “consciente” un contenido sensible (datos hiléticos) que lo antecede. Esto presupondría, a su vez, un contenido no consciente que requiere de una nueva aprehensión, etc.¹⁵² Desde luego, aquí primero está la pregunta metódica: ¿cómo puedo saber expresa y temáticamente de esta conciencia absoluta? ¿Cómo puede dirigirse la mirada fenomenológica para tematizarla, cuando por principio no es un tema? O, simplemente, ¿cómo puedo saber de ella? Porque como bien señala Römer: “no es lícito [para justificar la subjetividad absoluta] simplemente oponerla como lo subjetivo frente a toda objetividad constituida, sino que ella misma debe llegar a dación”.¹⁵³ La protocorriente de conciencia última constituyente de tiempo no es una mera hipótesis que sustente la teoría, sino que tendría que someterse al mismo criterio fenomenológico, aun cuando acorde a su respectivo modo de ser, es decir, ser intuitivamente evidente. Y de

¹⁵¹ Op. cit., *Hua X*, p.126-127 / „Jeder Akt kann reproduziert werden, zu jedem “inneren” Bewußtsein vom Akt als einem Wahmehmen gehört ein mögliche reproduktives Bewußtsein (...) scheint auf einen unendlichen Regreß zuruckzuführen“.

¹⁵² La objeción del regreso al infinito pareciera fácilmente superable al suprimir el esquema contenido aprehensivo-aprehensión, sin embargo, en realidad sólo se modifica. Ésta objeción volverá a aparecer cuando Husserl ha ganado en claridad sobre el tema, aunque en otro sentido.

¹⁵³ Op. cit., Römer (2011), p.56 / „Es darf nicht einfach als das subjektive Gegenüber aller konstituierten Objektivitäten den Status einer Voraussetzung annehmen, sondern muss selbst phänomenal zur Gegebenheit kommen“.

hecho lo es porque cualquiera tiene evidencia de la conciencia de tiempo, sabe de sí, aunque este saber pareciera inextricable.

La vida de conciencia transcurre, por decirlo así, anónimamente, de su propio fluir nada sabe (en sentido expreso), para ella éste pasa simplemente desapercibido, lo que, además, como aclaración, podría provocar la hipótesis de un inconsciente, misma que Husserl esboza y rechaza en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*.¹⁵⁴ La conciencia se encuentra volcada, así, a aquello a lo que ella tiende (a lo mentado en ella), a su objeto y del flujo constituyente en el que éste se constituye sólo tiene un saber prereflexivo que es un sentir-se. Para explicar cómo se descubre esta corriente absoluta de conciencia recurriré a un ejemplo: de la misma manera que en mi campo perceptivo pasan desapercibidos muchos objetos que se encuentran en el trasfondo, por ejemplo, un gorrión que se encuentra como escondido entre las ramas de aquella jacaranda que observo de reojo, éste ha pasado inadvertido a mí mirada, sin embargo, en otro sentido, ya lo estaba pre-viendo. O sea, basta un ligero cambio de mi atención – que me haga dirigir la mirada a esa zona – para descubrir al ave detrás del morado de las flores y el verde pálido del follaje. ¿Cómo entender esta imagen en relación con la conciencia absoluta? En un sentido es completamente falsa, porque ello implicaría que la conciencia absoluta es un objeto constituido en el trasfondo al que se puede dirigir la mirada reflexiva de manera directa (lo que nos dejaría atrapados en la aporía del regreso al infinito). En otro sentido es correcta, pues el intento de hacer expreso este saber de sí (sentirse) de la corriente absoluta de conciencia depende de un cambio de actitud, de un giro en la mirada, de una reflexión que se vuelca sobre lo prereflexivo; esto es lo que propiamente hace la reflexión fenomenológica. ¿En qué consiste este cambio de mirada? ¿A qué dirige la atención la reflexión fenomenológica? Justamente la mirada deja de centrarse en el flujo de las vivencias (diacronía), en el sucederse unas a otras, para concentrarse en el captar este fluir (sincronía). Sin nunca olvidar que la sincronía es imposible sin la diacronía (¿qué captaría como presente la conciencia de tiempo si nada fluyera en el tiempo?) lo que no impide que se pueda hacer abstracción de la parte material fluyente, para concentrarse en la mera forma – que propiamente no fluye – de la corriente

¹⁵⁴ Cfr., *Hua X*, Apéndice IX.

absoluta, si bien, sólo de manera *indirecta*, pues de lo contrario estaríamos cosificando la corriente absoluta.¹⁵⁵

1.1.5. La intencionalidad longitudinal como forma del flujo absoluto (corriente constituyente)

Para explicar esta manera en que puede ser indirectamente captada la corriente absoluta Husserl recurre – intentando, a su vez, escapar del regreso al infinito – a la doble intencionalidad de la conciencia de tiempo, en específico, de la retención, así como a la postulación de la autoconstitución de la conciencia. ¿Cómo se hace “manifiesto” este vivenciarse [erleben] o experienciarse [erfahren] de la conciencia sin recurrir a una nueva conciencia en la que se constituya, a su vez, dicho captar? ¿Es decir, cómo puede tematizarse lo que por sí mismo no es tema, cómo puede abordarse lo que por principio no es objeto? Hay que tener en cuenta dos puntos de la reflexión husserliana: primero, el atenerse al fenómeno mismo; segundo, el aceptar sólo aquello que se da en la intuición. ¿Sé realmente (intuitivamente) con evidencia del flujo constante de conciencia? ¿Cómo? Para explicarlo resumiré algo de lo expuesto: al analizar lo que el filósofo moravo llama conciencia interna de tiempo, descubre el ya mencionado campo temporal original, que se opondría a una concepción del tiempo como flujo de horas puntuales e indivisibles. Ateniéndose al fenómeno en el que se muestra el percibir de un objeto temporal, se descubre que esto se da de manera extensiva, el tiempo como distensión o extensión (aquello que ya había entrevisto Agustín). A esta distensión del tiempo pertenece la retención – que explicamos arriba – gracias a la cual (junto con la interacción de la protensión y la protoimpresión) el objeto que dura es conservado e identificado como siendo el mismo. La retención tiene, además, otra gran función que logra explicar – en esta primera etapa – cómo de este mero sucederse de vivencias (diacronía) pueda la conciencia, a la vez, captarse a sí misma (sincronía). La doble intencionalidad de la retención (y, por ampliación, del recuerdo) retiene no sólo el fluir (sucesión diacrónica) en las que el objeto temporal se va constituyendo, sino precisamente éstas mismas fases del flujo de conciencia, aunque nada son sin aquello que fluye en ellas. Es decir, no sólo retiene la sucesión de lo que hacen aparecer las protoimpresiones, por ejemplo, la melodía

¹⁵⁵ Valdría la pena señalar qué quiere decir en este contexto ‘absoluto-a’. Como acertadamente dice Niel (2011) pp.64-65: „Der absolute Fluss ist insofern ‚absolut‘, weil er (...) als ursprüngliches Bewusstsein bei jeder in der Erfahrung auftretenden Einheit mit dabei ist“. Es decir, tiene la cualidad de ser absoluta en tanto que todos los demás niveles constitutivos remiten de alguna u otra manera a ella.

presente (o cuando menos el tono actual), sino que se retiene la fase misma, o sea, la protoimpresión como recién sida. Lo que se retiene no es sólo el fluir de las vivencias (vivir), sino el saber de éstas (vivirse). Con otras palabras: no sólo se retiene la materia (contenido sensible) del flujo de vivencias de conciencia, sino también, y a la vez, la forma de éste fluir, la cual no es otra, sino el campo temporal originario (retención-protoimpresión-protensión). La retención no sólo retiene-conserva-mantiene la nota recién sida, sino la conciencia en la que esta nota recién sida estuvo presente. Tenemos así, por un lado “[u]na [intencionalidad] (...) que se orienta a la constitución del objeto inmanente (...) se trata de la llamada “intencionalidad transversal” (de índole “objetivante”),”¹⁵⁶ ésta conforma lo que se llama retención objetivante. Por el otro, tenemos una intencionalidad longitudinal, la cual “*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”.¹⁵⁷ El flujo de conciencia es, por lo tanto, retenido por esta doble intencionalidad de la retención y puedo acceder a él de manera reflexiva-fenomenológica (a través de estas particularidades, aunque con sus propias peculiaridades) mediante el recuerdo, en el que me encuentro que ahí también está conservado no sólo lo recordado, sino el flujo de las fases (fase ahora, fase sido, fase por venir) de conciencia correspondientes. La doble intencionalidad de la conciencia pareciera darnos la base para hacer “intuitiva” la corriente absoluta de conciencia.

Antes de continuar me parece oportuno hacer una importante aclaración: ¿cuál es el sentido de flujo de conciencia? ¿Se refiere a la diacronía del encadenarse (sucederse una tras otra) de las vivencias (intencionales o no) o del mero contenido sensible (materia) sin el cual no hay experiencia posible (conciencia de tiempo) del fluir del tiempo? ¿O se refiere al “fluir” de las fases de los modos temporales en las que se muestran o hacen presentes los objetos inmanentes (en tanto unidades constituidas de cualquier índole)? A decir verdad fluir, flujo, corriente se utilizan en ambos sentidos – tanto haciendo referencia a la corriente en sentido material como en sentido formal – aunque, generalmente, cuando se le agrega el adjetivo absoluto u originario(proto-[ur]) se hace

¹⁵⁶ Op. cit., Illescas (2012), p.101.

¹⁵⁷ Ibidem.

referencia al “fluir” de la forma y no de la materia.¹⁵⁸ Este “fluir” lo escribo entrecomillado para mostrar la diferencia con el fluir de las vivencias porque su sentido es meramente análogo. El contenido de las vivencias, ya sean sensaciones o datos hiléticos, fluye de forma sucesiva o, con otras palabras, uno tras otro, lo que corresponde a la diacronía del tiempo. Mientras que el flujo absoluto de conciencia¹⁵⁹ no “fluye” en esa misma dirección, es decir, no es que la conciencia absoluta se suceda o se de como una tras otra (más bien se da como siempre presente (sincronía)), sino que fluye en otra dirección. Las fases temporales de la conciencia están siempre presentes (de ahí que formen el campo temporal originario) y hacen presente a todo el flujo diacrónico (aunque no de la misma manera), o sea, no sólo a la última dación de la más reciente protoimpresión. En este sentido no fluyen, no se dan una tras otra, sino a la vez; en otro sentido, fluyen como a la vez, puesto que el campo temporal originario no presenta siempre lo mismo, de lo contrario no habría tiempo sino algo así como una eternidad. Para ilustrar las diferentes direcciones del fluir podemos decir que la diacronía de las vivencias de conciencia fluye en sentido horizontal “sucesivo” o como una tras otra ($E_0, E_1, E_2, \text{etc.}$); mientras que la sincronía de la conciencia del fluir diacrónico de estas vivencias “fluye” de otra manera y está expresada de verticalmente¹⁶⁰ ($E_3=E_2^{(3)}, E_1^{(3)}, E_0^{(3)}$) Si bien Husserl se niega expresamente a llamar este a la vez como simultaneidad y este uno tras otro del contenido sensible como sucesividad – pues en este nivel más bajo de constitución todavía no hay tiempo propiamente hablando – sí se puede, sin dificultad, afirmar que sobre este a la vez y uno tras otro se construye lo que se llama simultaneidad y sucesión (en los distintos niveles superiores de constitución).

Desde luego esto no deja de tener sus dificultades, de las cuales resaltaré dos que quiero exponer más ampliamente: en primer lugar, si la corriente absoluta de conciencia se hace manifiesta (o puede mostrarse) sólo a través del recuerdo¹⁶¹, nos topamos con un

¹⁵⁸ Aquí se ancla la distinción entre tiempo fenomenológico y prefenomenológico, al que también llama fásico o fluxional. El primero se refiere al fluir diacrónico de las unidades constituidas; el segundo al ‘a la vez’ de las fases de conciencia (de ahí el adjetivo fásico) o, también llamado, fluxional.

¹⁵⁹ Cfr., Niel (2011), p.68, donde se define la conciencia absoluta o flujo absoluto de la siguiente manera: „Der absolute Fluss ist keine Sukzession von zeitlichen diachronischen konstituierten Einheiten, sondern er ist das synchronische Bewusstsein dieser Sukzession. Dieses synchronisch fließende Bewusstsein besteht aus Phasen, nämlich der Urimpression, der Retention und der Protention“.

¹⁶⁰ Para hacer gráfico de mejor manera lo aquí expuesto véase los respectivos diagramas del tiempo expuestos en los anexos de este trabajo.

¹⁶¹ Y digo en el recuerdo y no en la retención, porque, si bien el recuerdo sólo es posible gracias a la función que cumplen las retenciones, el hacer expreso este campo temporal originario en un acto reflexivo expreso, sólo es posible (en primera instancia) fundado en el recuerdo de este suceder diacrónico y a la vez sincrónico.

desfase o distancia entre el originario o presente vivenciarse y la reflexión expresamente activa que capta este vivir-vivirse (tarea propiamente fenomenológica).¹⁶² La mirada fenomenológica llegaría siempre después de, a destiempo, para decirlo con Levinas, *après coup*.¹⁶³ Esta expresión en francés, que bien podríamos traducir como “a toro pasado”¹⁶⁴ o con posterioridad, coincide perfectamente con este desfase temporal entre la corriente absoluta de conciencia (que sabe de sí) y la reflexión activa y expresa que, al captarla, llega siempre después de, con posterioridad [nachträglich], captando la fase originaria de conciencia sólo indirectamente. “La dificultad es la siguiente: ¿cómo puede la fase inicial de la conciencia venir a dación?”¹⁶⁵ ¿Habrá que aceptar entonces la hipótesis de que la corriente de conciencia originaria o siempre presente (sincronía) se vive de manera inconsciente, por lo menos no consciente? Illescas resume la cuestión así:

¿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? (...) de ser así (...) ella misma no podrá jamás “venir a conciencia”. Sólo podrá aprehendérsela en la distancia de una apariencia cuasi-inserta en el tiempo.¹⁶⁶

En ese caso la fase inicial de la conciencia nunca nos sería dada (de forma activa y expresa) en presente, sino siempre *après coup* o con posterioridad. Es aquí donde tiene un primer punto de encuentro o de anclaje la interpretación levinasiana del Otro y del tiempo, de la que me ocuparé un poco más adelante. Por lo mientras debo señalar que Husserl no profundiza demasiado en esta cuestión¹⁶⁷, por lo menos no en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, si bien esto será retomado en *Los Manuscritos de Bernau* y en *los Manuscritos C*. Para zanjar aquí la cuestión no se debe olvidar que la fase presente de conciencia – la que corresponde a la protoimpresión – es ella misma consciente de manera inmediata e intuitiva a la vez que la retención y la protensión que hacen presente un objeto temporal cualquiera (reflexividad del vivenciar como vivenciarse). Es decir, la mirada reflexiva expresa que regresa al campo temporal

¹⁶² Esto no quiere decir que el se del vivir (el saber de la vida sobre sí misma) sea *a posteriori* a la reflexión activa y expresa que lo hace su tema. Sólo señala que este acto libre y teórico que ejecuta el fenomenólogo para estudiar este campo, está como ‘desfasado’ del saber que tiene la vida de sí (reflexividad no activa ni expresa inherente a la vida misma).

¹⁶³ Cfr., Levinas (1967), el artículo: “*Intention[n]alité et sensation*” pp. 210-216

¹⁶⁴ El adjetivo *nachträglich* en alemán.

¹⁶⁵ Op. cit., Römer (2011), p.58 / „Die Schwierigkeit ist, wie die Anfangsphase des Bewusstseins zur Gegebenheit kommen soll“.

¹⁶⁶ Op. cit., Illescas (2012), p.180.

¹⁶⁷ Aunque si se lee atentamente incluso desde las *Investigaciones lógicas* está claro que ya hay una comprensión cabal del problema. Es decir, distingue tanto los niveles de constitución como los tipos de reflexión, sin haberlos, por decirlo así, sistematizado con claridad, lo que provoca o abre la posibilidad de una interpretación como la que hizo Levinas – que sin ser falsa, es incompleta –.

originario no lo crea (no es una invención de la actividad), sino que éste se da a sí mismo en el transcurrir o durar de cualquier objeto temporal o de cualquier acto, ya sea perceptivo, rememorativo, etc. Lo único que se cambia es el foco de atención, en un caso se está centrado en el objeto temporal inmanente, en el otro en la corriente constituyente de tiempo; desde luego, sin olvidar que ésta es, a su vez y de manera análoga, materia (fases de conciencia) y forma (conciencia de sí o saber de sí).¹⁶⁸ Así que el problema que se presenta a la fenomenología del tiempo es más bien un problema metodológico: ¿cómo llevar a mostración esta reflexividad de la vida misma (vivir-vivirse)? En este caso y de manera específica: ¿por qué la doble intencionalidad de la conciencia (de la retención, para ser más específico) cumple esa función?

Para ilustrar lo dicho recurriré a otro ejemplo que hace analogía con el campo espacial-visual. Me encuentro sentado en mi escritorio leyendo algún libro, levanto los ojos y miro a través de mi ventana, veo la calle despejada, el día está soleado. Fijo mi atención en el automóvil estacionado del otro lado, al hacerlo me doy cuenta que hay alguien dentro. Que al mirar la calle y tener ya en el horizonte el automóvil estacionado no me haya dado cuenta de que había alguien al interior, no implica que mi atención crea a dicha persona y que antes no estaba, más bien cabría decir que no estaba en el primer plano de mi percepción. Él, o ella, ya estaba ahí, pero en el trasfondo oscuro, de manera no actualizada. La reflexión fenomenológica no inventa, de manera análoga, la corriente constituyente de conciencia, sino que ésta ya está ahí (de algún modo vivida o, mejor dicho, viviéndose) en el trasfondo indeterminado, si bien lo está de manera no explícita, de manera tácita. Algo similar sucede con los sueños. Mientras soñamos vivimos el sueño, aunque no de forma temática o reflexiva; simplemente vivimos, por decirlo así, *en* el sueño (al menos por lo general). Con esto quiero decir: vivimos el sueño (o en el sueño) porque nos conmovemos con lo que ahí sucede, nos acongojamos con la historia que se va desplegando o nos asustamos con lo que ahí se presenta, sin embargo, no estamos conscientes (expresamente) de que se trata de un sueño, al menos casi nunca. Es al despertar y gracias a la retención de las últimas fases del mismo que nos damos cuenta de que estábamos soñando. Y es entonces cuando podemos dirigir la mirada reflexiva a lo que estábamos soñando, en lo que estábamos como sumergidos.

Desde luego salta la pregunta ¿aquello que anoche soñé, mientras lo soñaba y me encontraba viviendo el sueño, era consciente o lo es sólo al despertar y cuando puedo

¹⁶⁸ Nótese que aquí materia-forma se está usando en un nivel diferente de constitución, es decir, se está traslapando la diferencia materia-forma del flujo inmanente al flujo absoluto.

recordarlo para contarlo? Esto que pareciera una aporía se resuelve relativamente de forma sencilla: hay que tomar en consideración la distinción husserliana entre conciencia activa y conciencia pasiva.¹⁶⁹ No es que no fuera consciente, como tampoco no puede serlo la fase inicial de la corriente constituyente de tiempo (evidentemente el problema es la mostración de esta conciencia originaria de tiempo o este proto-vivirse), sino que mi sueño era vivido por mí o yo vivía en él, aunque no de forma expresa en tanto que activamente estuviera consciente de que se trataba de un sueño. Es decir, no sólo tenía conciencia del sueño en tanto que mero experimentar o vivenciar, sino que también conciencia de mí en tanto viviendo el sueño (saber de sí). Algo análogo sucede con el tiempo: vivimos el tiempo (vivirse) sin que hagamos expresamente activo tal saber. El flujo temporal se autoconstituye de manera completamente pasiva, no hay rastro de ninguna actividad de un yo activo-reflexivo o de una voluntad, pues éste en nada interviene y nada cambia ni puede cambiar a las leyes de la corriente de conciencia. Desde luego al mecanismo de cómo funciona la pasividad Husserl no dedica muchas páginas en el tomo X de *Husserliana*. Es hasta los manuscritos ya mencionados y en trabajos posteriores donde se centrará en la pasividad.¹⁷⁰ Para terminar con mi ejemplo: mientras vivía mi sueño no tematizaba sobre lo que ahí ocurría como puedo hacerlo al despertar, mas no quiere decir que no vivía en mi sueño. Así, el vivirse es un *factum* (que en este caso el filósofo moravo designa con el concepto de conciencia de tiempo) al cual se puede dirigir posteriormente la mirada reflexiva y en este posterior dirigir la mirada es donde se generan todas las dificultades fenomenológicas.

Es por ello que se recurre a la doble intencionalidad de la retención¹⁷¹, ésta no retiene sólo el fluir uno tras otro del contenido sensible (materia), sino también la las fases de la conciencia misma de este fluir, es decir, la sincronía de la misma (forma) en la que este uno tras otro es consciente como a la vez. La primera es llamada intencionalidad

¹⁶⁹ Dicha distinción irá ganando en importancia con el desarrollo del pensamiento husserliano. Cfr., *Husserliana XI*, cuyo título reza: *Entorno a la síntesis pasiva*. Este volumen recoge una serie de textos de interesante análisis sobre el tema.

¹⁷⁰ Además de los tomos ya citados Husserl dedica análisis al tema en las *Meditaciones cartesianas*, *Lógica formal y Trascendental*, así como en *Ideas II*.

¹⁷¹ Más adelante no se hablará de doble intencionalidad de la retención, sino de intencionalidad activa y pre-intencionalidad o proto-intencionalidad o intencionalidad de la corriente (pues se hará evidente que no es exclusiva de la retención, como lo señala en el número 54 de *Hua X*, donde se habla de doble intencionalidad de la corriente de conciencia). A este 'enmarañado' intencional que ya se entrevé (Cfr. *Hua X*, N.45) al describir la doble intencionalidad de la retención lo terminará llamando entrelazamiento (pre)intencional. El cual describo en el capítulo 2.1.1 de este trabajo.

transversal, la segunda longitudinal. Niel define de extraordinaria manera ambas intencionalidades:

La intencionalidad transversal es la *intencionalidad de las unidades*, es decir, la remisión del flujo a las unidades constituidas. La intencionalidad longitudinal es, por su parte, la *autointencionalidad del flujo*, es decir, la remisión de las fases [de conciencia] a otras fases del flujo absoluto.¹⁷²

Debido a que la retención no sólo retiene o conserva el flujo de las vivencias, sino también el “flujo” de las fases, es como se puede (al menos así cree el fundador de la fenomenología en esta época) acceder fenomenológicamente a la conciencia absoluta constituyente de tiempo. Si bien se habla aquí de doble intencionalidad de la retención – lo que después será entrelazamiento (pre)intencional de la corriente de conciencia – hay que notar que intencionalidad tiene aquí un sentido peculiar. Ni la intencionalidad transversal ni la longitudinal deben ser entendidas como un referir o remitir activo, expreso, temático, como sucede con la intencionalidad de cualquier acto (percepción, recuerdo, deseo, etc.). Las remisiones de esta intencionalidad son anteriores a cualquier acto y, por un lado, remiten al objeto que se va constituyendo en el fluir de las vivencias, como, por otro lado, remiten a las fases de este mismo fluir de las vivencias. Esto que en el vivirse ingenuo se da como siendo lo mismo es separado de forma abstracta sólo por la intervención de la reflexión fenomenológica (de la mirada fenomenológica), la cual puede dirigirse o a los objetos constituidos en el flujo de conciencia o a las fases de conciencia de éste mismo flujo [Unterschied in der Betrachtung]. El filósofo moravo lo resume de la siguiente manera:

O bien nos dirigimos al contenido del flujo con su forma de flujo, con lo que contemplamos, entonces, la protovivencia, que es una serie de vivencias intencionales, conciencia de... O bien dirigimos la mirada a las unidades intencionales, a lo que en el fluir del flujo es consciente como unitario: entonces tenemos frente a nosotros una objetividad en el tiempo objetivo, el campo temporal originario frente al campo temporal de la corriente de vivencias.¹⁷³

Esta es una cita que requiere ciertas aclaraciones conceptuales que conectan con el siguiente apartado y que nos hace formular la siguiente pregunta: ¿Qué podemos decir y cómo traer a mostración lo que Husserl llama conciencia absoluta o flujo absoluto (temporalización originaria)?

¹⁷² Op. cit., Niel (2011), p.82 / „Die Querintentionalität ist die *Intentionalität der Einheiten*, nämlich die Verweisung des Flusses auf die konstituierten intentionalen Einheiten. Die Längsintentionalität ist die *Selbstintentionalität des Flusses*, nämlich die Verweisung der Phasen auf andere Phasen des absoluten Flusses“.

¹⁷³ Op. cit., *Hua X*, p.116 / „Entweder wir betrachten den Inhalt des Flusses mit seiner Flußform. Wir betrachten dann die Urerlebnisse, die eine Reihe intentionaler Erlebnisse ist, Bewußtsein von... Oder wir lenken den Blick auf die intentionalen Einheiten, auf das, was im Hinströmen des Flusses intentional als Einheitliches bewußt ist: dann steht für uns da eine Objektivität in der objektiven Zeit, das eigentliche Zeitfeld gegenüber dem Zeitfeld des Erlebnisstrom“.

1.1.6. La autoconstitución del flujo absoluto como coincidencia o cubrimiento [*Deckung*]

Junto con el problema de cómo traer a dación la autoconstitución de la conciencia constituyente de tiempo se enlaza la cuestión de la unidad misma de la corriente de conciencia. ¿Cómo se puede constituir un flujo uno y único que se identifica a sí mismo como siendo el mismo en el devenir? Esta es una pregunta de la que se ocupará en esta época sobretodo (*Husserliana X*) en especial en los números 40, 45 y 54. La cuestión remite a lo entrevisto en las *Investigaciones lógicas* porque en dicha obra se caracterizó a la conciencia como el encadenamiento de sus vivencias¹⁷⁴, es decir, el flujo de las propias vivencias constituye la unidad de la conciencia. Sin embargo, el asunto no será abordado a detalle sino hasta en los textos citados.

Antes de adentrarme la cuestión se hace necesario terminar la explicación del flujo absoluto de conciencia en cuanto tal. Es por ello que la cita con la que concluyó el apartado anterior requiere ciertas aclaraciones: primero, la diferencia entre protovivencia o vivencia originaria [*Urerleben*] y la distinción entre campo temporal originario y campo temporal de la corriente de vivencias, pues en estas distinciones se juega la importante distinción entre flujo (o corriente) y flujo absoluto (o corriente absoluta) de conciencia. Para mostrar la diferencia no debe perderse de vista lo que aquí ya se ha puesto de manifiesto, a saber, que ésta se hace patente de conformidad con un giro de la mirada fenomenológica que es posibilitado por la doble intencionalidad de la retención – que finalmente se descubrirá como doble intencionalidad de la corriente de conciencia – así, lo aquí mentado con el nombre de vivencia originaria o protovivencia [*Urerlebnis*] es lo retenido por la intencionalidad longitudinal, mientras que las vivencias en general son retenidas por la intencionalidad transversal. Dicho con otras palabras: la mirada se puede dirigir tanto a los objetos constituidos en el flujo de vivencias, como al flujo de las vivencias mismas (fases constituyentes en las que son constituidos dichas unidades). Lo que propiamente llamamos flujo absoluto o corriente absoluta corresponde a lo que aquí he llamado sincronía, en el sentido de que este flujo “fluye” permaneciendo como lo siempre presente que identifica el sucederse uno tras otro de las vivencias. Desde luego aquí se impone la distinción entre “flujo” (de las fases) en un sentido y flujo (de las unidades constituidas) en otro sentido.

¹⁷⁴ Cfr., *Quinta investigación*.

Pareciera sin más comprensible la diacronía como aquel fluir o enlazarse uno tras otro de los objetos temporales por oposición a sincronía, no obstante, se impone hacer un par de aclaraciones más. He venido usando diacronía y sincronía en distintos sentidos y aquí se hace necesario clarificar lo siguiente: tanto la una como la otra pueden entenderse en vínculo con los tres niveles de constitución ya señalados: en el tercer nivel de constitución, la diacronía del tiempo objetivo es el fluir en tanto sucesividad y simultaneidad de los objetos u hechos trascendentes; en el segundo nivel, la diacronía es el fluir de los objetos temporales inmanentes en tanto correlatos de un acto de conciencia (flujo de las sensaciones (hyle) o flujo de los actos); en el primer nivel de constitución (que vengo denominando el nivel más bajo de constitución) propiamente hablando no hay diacronía sino mera sincronía. Lo dicho vale *mutatis mutandis* para la sincronía, la cual puede ser entendida desde cualquiera de los 3 niveles de constitución, aunque propiamente hablando corresponda al primero, en el que se puede identificar sincronía con lo que he llamado saber de sí o, en palabras husserlianas, conciencia de tiempo. Sin embargo, la sincronía en éste último sentido – y esto es de vital importancia tener en cuenta – sólo es posible gracias al nivel más bajo de constitución de la diacronía; es decir, del flujo – enlazamiento uno tras otro – de las vivencias originarias (sin importar si el acento se pone en el fluir de los actos o de las sensaciones). Con estas distinciones pretendo, además, explicar el concepto de materia que utilicé desde la introducción: aquello que llamo materia o contenido del tiempo es lo fluyente en tanto sucesivo y simultaneo de la corriente de conciencia, sea en el nivel de constitución que sea, o sea, tanto la melodía que escucho (objeto trascendente), como la melodía en tanto reducida (objeto inmanente), como la melodía en tanto sonido sentido (sensación-hyle). Es importante resaltar que si bien aquello que he llamado materia o contenido del tiempo tomado en su fluir se identifica sin más con la diacronía (porque justamente es lo enlazado como sucesivo o simultaneo), esto no se aplica de la misma manera al concepto de forma porque éste corresponde, en cierto sentido, con el concepto de sincronía, pero en otro sentido no. El concepto de forma del fluir (sucederse-enlazarse-uno-tras-otro) del tiempo también se puede entender en relación con los tres niveles constitutivos: en el tercer nivel, la forma del tiempo es la databilidad (“fecha exacta”) que corresponde con cada objeto o suceso temporal trascendente; en el segundo nivel es el así llamado por Husserl campo temporal originario – con sus respectivos modos de dación-temporales – es decir, aquello que no fluye; en el primer nivel, sería lo que propiamente llamamos sincronía y corresponde con la conciencia absoluta o flujo absoluto, que son las fases de conciencia

en tanto que protomodales, o sea, en tanto que siempre presentes (conformemente hablando ni son temporales ni fluyen). A pesar de que el concepto forma, en cualquiera de los tres sentidos (según se haga referencia a los respectivos niveles de constitución), es aquello que no fluye, este no “fluir” tiene un sentido distinto en cada nivel y coincide con lo que llamo sincronía en sentido originario únicamente con el primer nivel constitutivo. Así mi cumpleaños (tercer nivel) no fluye en tanto fecha exacta en la que nací, es decir, no puedo cambiar mi fecha de nacimiento, es un punto exacto e inamovible del tiempo objetivo (aunque evidentemente año con año sigo cumpliendo uno más, o sea, en este sentido fluye); del mismo modo la forma del campo temporal originario se mantiene invariable, lo que quiere decir: a cada protoimpresión corresponde una sensación como siendo ahora, a cada retención una protoimpresión como acaba de ser y a cada protensión una protoimpresión como siendo inminente; en el primer nivel – el estrato más bajo de constitución – nos encontramos con la forma absoluta del tiempo (que *sensu stricto* ya no es temporal) la cual es – quizá – simplemente una mera abstracción lograda por la mirada fenomenológica del segundo nivel, despojándolo de su materia o contenido sensible. ¿Acaso queda “algo” tras ejecutar dicha abstracción? ¿A qué se dirige la mirada fenomenológica al enfocarse en la forma absoluta?

Tenemos que tener siempre presente que tanto diacronía como sincronía son dos caras de la misma moneda, que no hay materia sin forma ni a la inversa, que no hay uno tras otro sin el a la vez de la percepción del mismo, en palabras husserlianas:

Se trata, pues, de dos unitarios e inseparables [Flujos de conciencia] – como dos lados de una y la misma cosa – mutuamente entrelazados en un único flujo de conciencia, en virtud del cual se constituye el tiempo inmanente y objetivo (...) en uno hay duración y cambio de lo que dura; en el otro el *quasi*-temporal ordenamiento de las fases del flujo, del siempre y necesario fluyente punto-“ahora”, que tiene la fase de la actualidad y la serie de pre-actuales y post-actuales fases.¹⁷⁵

El hecho de que el flujo absoluto de conciencia sea sólo accesible en la doble intencionalidad de la retención nos muestra que la forma absoluta y la sincronía están de alguna manera, y por así decirlo, “intencionalmente” enlazadas con la materia y con la diacronía.¹⁷⁶ Sin embargo, muy a pesar de todas estas explicaciones y minucias

¹⁷⁵ Op. cit., *Hua X*, p. 381 / „Es sind danach zwei untrennbar einheitliche, wie zwei Seiten einer und derselben Sache einander verflochten in dem einen, einzigen Bewußtseinsfluß; vermöge der einen konstituiert sich die immanente Zeit, eine objektive (...) in der es Dauer und Veränderung von Dauerndem gibt; in der anderen die quasi-zeitliche Einordnung der Phasen des Flusses, der immer und notwendig den fließenden „Jetzt“-Punkt, die Phase der Aktualität hat und die Serien der voraktuellen und nachaktuellen Phasen“.

¹⁷⁶ A esto Husserl lo llamará, en *Los Manuscritos de Bernau*, entrelazamiento [Verflechtung] (pre)intencional. Aquí se encuentran análisis y descripciones más acabadas de esta interacción entre diacronía y sincronía, así como la exposición más detallada de la forma absoluta (incluso, al menos desde

conceptuales nos topamos nuevamente con el problema de traer a dación (en evidencia intuitiva) el flujo absoluto de conciencia. La fenomenología pretende hacer fenómeno la forma absoluta del tiempo, lo cual tiene la siguiente dificultad de principio: todo fenómeno es algo constituido en el tiempo, mientras que el tiempo mismo (en sentido absoluto) es lo que constituye a lo constituido. Es decir, si el flujo absoluto se fenomenaliza entonces aparece como algo constituido, pues todo aparecer es de una unidad constituida y entonces el flujo absoluto o es un presupuesto metafísico o es inconsciente o nos conduce a la aporía del regreso al infinito (Como ya se nota todas las aclaraciones conceptuales – si bien útiles para la comprensión del problema – nos dejan en la misma situación inicial). ¿Cómo resuelve – o intenta resolver – Husserl tal problema en esta época? La respuesta es: recurriendo a la autoconstitución y automanifestación [Selbsterscheinung] del flujo absoluto. Ambos conceptos están íntimamente ligados y, de hecho, autoconstitución quiere decir automanifestación. Quizá valga la pena hacer una breve mención al concepto de constitución-constituido para poder explicar de mejor manera la autoconstitución de la corriente de conciencia absoluta. En resumidas cuentas constituido quiere simplemente decir fundado en; por su parte, constituyente quiere decir aquello que funda.

Para no extraviarse en este complejo problema es necesario también recordar lo que quiere decir aquí absoluto, a saber, necesariamente presente. Es decir, la conciencia absoluta (o el flujo absoluto) significa que no se puede prescindir de; que de alguna manera la conciencia es siempre conciencia de sí (saber de sí) o auto-conciencia. Cuando la mirada fenomenológica trata de explicar este nivel más bajo de constitución lo tiene que hacer necesaria e inevitablemente recurriendo a los mismos conceptos – aunque sentido análogo (de ahí el uso de comillas o de prefijos como proto o de adjetivos como absoluto – con los que se refiere al flujo del tiempo en tanto que tiempo inmanente o fenomenológico. Es por ello que el flujo absoluto es desmotado [abbauen] en sus elementos constitutivos, lo que – por más paradójico que pueda sonar – nos conduce a hablar de la “forma” del flujo absoluto y de la “materia” del flujo absoluto.¹⁷⁷ ¿Qué puede querer decir en el contexto del flujo absoluto “forma” y “materia”? Recordemos que

mi opinión, mejores que los que encontramos en *Los Manuscritos C*). Dicho entrelazamiento lo expondré en el segundo capítulo de este trabajo. Desde luego las comillas de “intencionalmente” no son – como en ningún caso en esta disertación – un mero uso estilístico y pretenden resaltar que no se trata de la intencionalidad objetivante y activa.

¹⁷⁷ En *Los Manuscritos C* Husserl regresará a esta concepción – aunque de forma profundizada y clarificada – gracias al concepto de presente viviente fluyente, cuyos elementos son protohyle y protoyo. Véase los apartados 3.1.1 y 3.1.2 de este trabajo.

materia es el contenido sensible, mientras que forma el modo de enlazarse de la materia; así, la materia del flujo absoluto es el contenido del mismo (que desde luego no puede ser sensible) sino en sentido análogo, o sea, las fases del flujo de conciencia. La forma es aquí – también en sentido análogo o metafórico – la invariabilidad y protomodalidad (siempre presente) de estas fases mismas de conciencia. ¿Acaso se puede afirmar que las fases del flujo absoluto fluyen? ¿Cómo y por qué las fases de conciencia son, a la vez, tanto el contenido (materia) como la forma? Husserl hace hincapié en que aquí es un sinsentido hablar de duración, simultaneidad, sucesión..., pues todos estos son atributos de objetos temporales, mientras que el flujo absoluto no está en el tiempo, no es temporal. Esta peculiaridad es designada con el término temporalidad [Zeitlichkeit] prefenomenal o preinmanete¹⁷⁸ del flujo absoluto (primer nivel de constitución), por oposición a la temporalidad fenomenológica o inmanente (segundo nivel de constitución) y a la temporalidad objetiva (tercer nivel de constitución).

¿Qué se entiende por temporalidad pre-fenomenal o pre-inmanete? Si la temporalidad inmanente o tiempo fenomenológico es, en última instancia, el flujo de sensaciones (contenido hilético) como uno tras otro (“sucesivamente”), o sea, diacronía; la temporalidad pre-fenomenal es el flujo de las fases mismas de conciencia, no en relación con su contenido (hyle) sino en tanto que forma siempre presente, que, sin embargo, fluye. ¿Cómo es posible que fluya o en qué sentido fluye, cuando la forma de las fases de conciencia es siempre la misma (de ahí su denominación de absoluta)? Justamente porque tanto materia como forma, tanto diacronía como sincronía, tanto vivir como vivirse son componentes del mismo *factum*, de lo que el filósofo moravo llama también subjetividad absoluta y que podríamos llamar simplemente “mi propia vida”. Es decir, si bien la forma siempre permanece idéntica, ésta no es sino la abstracción de la temporalización hilética (fluir de sensaciones-materia), lo que implica que las fases remiten siempre a sensaciones sidas-presentes-venideras: “la dimensión sincrónica y diacrónica están intencionalmente relacionadas, lo que quiere decir que la proto-

¹⁷⁸ Cfr., *Hua X*, p.83 / „Diese präphenomenale präinmanente Zeitlichkeit konstituiert sich in intentional als Form des zeitkonstituierenden Bewußtsein und ihm selbst. Der Fluß des immanenten zeitkonstituierenden Bewußtsein ist nicht nur, sondern, so merkwürdig und doch verständlich geartet ist er, daß in ihm notwendig eine Selbsterscheinung des Flusses bestehen und daher der fluß selbst notwendig im fließen erfaßbar sein muß. Die Selbsterscheinung des Flusses fordert nicht einen zweiten Fluß, sondern als Phänomen konstituiert er sich in sich selbst“.

transformación sincrónica del flujo [absoluto] también fluye diacrónicamente”¹⁷⁹. Y fluye no porque la forma cambie o dure en el tiempo o se dé una tras otra (lo que sucede son las sensaciones); sino porque la forma lo es siempre de un contenido hilético específico, el cual fluye. Es justamente esta peculiaridad, a saber, la diferencia entre el flujo de las fases de la conciencia absoluta (temporalidad pre-fenomenológica) y el flujo de las sensaciones (tiempo fenomenológico o inmanente¹⁸⁰) lo que el filósofo moravo llama cuasi-temporalidad del flujo absoluto (o temporalidad pre-inmanente o pre-fenomenológica).

Como se sintetiza en las *Lecciones*...:

Esta forma permanente lleva consigo, sin embargo, la conciencia del cambio constante que es un proto-hecho: la conciencia del cambio de toda impresión en retención, mientras que constantemente, a la par, hay ahí una nueva impresión; o en referencia al qué de la impresión, la conciencia del cambio de este qué, mientras que el acaba de ser todavía es consciente como “ahora” que modifica su carácter en “acaba de ser”.¹⁸¹

Esta explicación hasta cierto punto meramente formal deja sin respuesta lo propio del flujo absoluto, cual si simplemente se fuese desplazando el problema sin por ello ser resuelto. Pero afirmar que el flujo absoluto es la forma siempre presente en que la vida (vivir) se capta o sabe de sí (vivirse), bien que comprensible, no nos muestra justamente esta sincronía en la que se tiene conciencia del tiempo. ¿Y cómo sería mostrable o traible a dación si justamente mostrar es fenomenalizar, es decir, hacer aparecer en tanto que unidad constituida en el tiempo? Si bien la retención retiene no sólo el contenido hilético sino también las fases de conciencia, esto no basta para mostrar la autoconstitución (autoaparición) del flujo absoluto. ¿Qué aparece cuando se auto-constituye la conciencia absoluta? Ciertamente aparece lo constituido, o sea, el flujo de sensaciones (o de vivencias) de la conciencia. En este primer acercamiento al problema del tiempo la cuestión queda abierta y es tratada de zanjar recurriendo a la descripción del cubrimiento [Deckung] entre lo constituido y lo constituyente. Esto se explica de la siguiente manera: el flujo absoluto aparece (de manera indirecta) en tanto fenómeno constituido en el tiempo, no porque el flujo absoluto se haga fenómeno, sino porque hay un cubrimiento

¹⁷⁹ Op. cit., Niel (2011), p. 86 / „sind die diachronische und synchronische Dimension intentional aufeinander bezogen, und das besagt, dass die synchronische Urwandlung des Flusses auch diachronisch fließt“.

¹⁸⁰ Si bien he insistido en que el tiempo fenomenológico es, en última instancia, el flujo (diacronía) del contenido hilético (sensaciones), cabría afirmar que, en términos generales, es el flujo de las vivencias mismas de la conciencia (sin importar la índole de éstas).

¹⁸¹ Op. cit., *Hua X*, p.114 / „Diese bleibende Form trägt aber das Bewusstsein des ständigen Wandels, das eine Urtatsache ist: das Bewusstsein der Wandlung der Impression in Retention, während stetig wieder eine Impression da ist, oder im Hinblick auf das Was der Impression, das Bewusstsein des Wandels dieses Was, während das soeben noch als „jetzt“ bewusste in den Charakter des „soeben gewesen“ sich modifiziert“.

entre el flujo de las fases sincrónicas de la conciencia y el flujo de las vivencias (sensaciones en última instancia), es decir, cada sincronía remite a un momento diacrónico y viceversa. Así lo que aparece es lo constituido; sin embargo, gracias al cubrimiento entre lo constituido y lo constituyente auto-aparece (indirectamente o no en tanto fenómeno) el flujo absoluto constituyente. Y subrayo lo de indirectamente porque ciertamente no son lo mismo, aunque coincidan (cubriéndose o recubriéndose [decken]¹⁸²) constituido y constituyente. Por eso Husserl afirma:

Lo constituyente y lo constituido coinciden [se cubren] y, sin embargo, no pueden coincidir en todos los aspectos. Las fases del flujo de conciencia, en cuyas fases se constituye fenomenalmente el mismo flujo de conciencia, no pueden ser idénticas con estas fases y, de hecho, no lo son.¹⁸³

Para explicar dicha cuestión recurriré a un ejemplo, en el que se destaca lo típico del constituirse de un objeto temporal para después divisar el cubrimiento o coincidencia¹⁸⁴ con lo constituyente. La protoimpresión con la que emerge una melodía, por ejemplo, está sometida a las leyes de la modificación temporal, como ya se ha explicado, sin embargo y al mismo tiempo, esa nota *A* con la que la melodía comienza (o conjunto de notas que designo como *A*) no volverá a repetirse nunca más; es decir, no será traída a dación nuevamente de la misma manera. ¿Por qué? ¿Acaso no identifica la conciencia a la nota *A* cuando la escucho en un concierto o cuando la escucho en un disco o cuando la tarareo en mi mente como la misma nota *A*? Desde luego que la conciencia realiza una síntesis de identificación pasiva que me permite identificar al objeto como siendo el mismo, de lo contrario mientras veo el cuadro que está colgado detrás de mi cabecera al cerrar los ojos y volverlos a abrir vería otro cuadro que no podría reconocer como siendo el mismo. Esto ya lo señalé atrás: tengo dos percepciones, sí, pero del mismo objeto. No obstante, *sensu stricto* la primera dación de la nota *A* de una melodía que se ha convertido en una de mis favoritas, y con ello quiero decir la primera vez que la escuché, aunque ahora la identifique fácilmente como la misma, no volverá a darse de la misma manera. Ello simple y sencillamente porque cada retención modifica la cadena de

¹⁸² Justamente el verbo *decken* en alemán, cuya traducción general sería cubrir, tapar, al volverse reflexivo (*sich decken*) cubrirse, taparse, tiene el sentido de coincidir.

¹⁸³ Op. cit., *Hua X*, p.83 / „Das Konstituierende und das Konstituierte decken sich, und doch können sie sich natürlich nicht in jeder Hinsicht decken. Die Phasen des Bewusstseinsflusses, in denen Phasen desselben Bewusstseinsflusses sich phänomenal konstituieren, können nicht mit diesen konstituierten Phasen identisch sein, und sind es auch nicht“.

¹⁸⁴ Si bien es gracias a este cubrimiento [Deckung] que es posible la autoconstitución-automanifestación del flujo absoluto, hay que notar que tal peculiaridad del flujo, aunque mencionada, no es tratada a fondo, lo que deja el problema más bien abierto.

todas las anteriores, ya sea en el campo temporal originario, ya sea en escorzamientos donde se encuentran de modo vacío intenciones pasadas. Cada vez que vuelvo a escuchar la nota A de la misma canción – como sea que la escuche o incluso que la imagine – se modifica nueva y constantemente toda la cadena de vivencias de las anteriores veces que he escuchado la misma nota de esa canción, confirmándola cada vez como la misma melodía. Husserl lo dice de la siguiente manera:

[p]ero todas las vivencias fluyen de ese modo, en esa dirección, la conciencia es un eterno río heracliteano. Aquello que acaba de ser dado se hunde en el abismo del pasado fenomenológico y permanece ahí por siempre. Nada puede regresar y ser dado en perfecta identidad por segunda vez.¹⁸⁵

¿Qué significa que nada puede regresar y ser dado en perfecta identidad? Si el tiempo fuera el mero encadenarse diacrónico, uno tras otro, de vivencias, entonces la nota A sería idénticamente la misma (en tanto contenido sensible podemos decir que lo es); sin embargo, la conciencia no retiene sólo la nota A sino la fase de conciencia en la que ésta fue presente, es decir, conserva el flujo tanto de sensaciones como de fases (automanifestación). Por lo tanto, si la corriente de conciencia no es nada sin el fluir de sus vivencias, ello implica, a la vez, que las fases de los modos temporales en que se constituyeron dichas vivencias tampoco serán dados nuevamente en identidad. El flujo absoluto de mi propia vida de conciencia, este eterno río heracliteano, nunca será idéntico consigo mismo en tanto flujo de fases, aunque y a la vez, siempre será idéntico, en tanto que presente de forma modal invariable. Se impone la pregunta: ¿cómo se identifica la conciencia absoluta a sí misma como idéntica? El propio encadenamiento de las vivencias basta para describir el flujo de conciencia (diacronía) pero el cubrimiento en el que se automanifiesta el flujo absoluto (sincronía) queda como algo problemático, casi como un supuesto. Baste lo expuesto hasta aquí para tener un panorama general de lo que se conoce como la primera etapa de los análisis husserlianos en torno al tiempo. Pasaré ahora a la apropiación, interpretación y crítica que Levinas realizó de los mismos advirtiendo que es difícil saber si el filósofo de origen lituano tuvo acceso a muchos de los manuscritos que se publicaron como complementos de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* presentes en *Husserliana X*, puesto que parte de su obra pareciera que está directamente inspirada por dichos textos.

¹⁸⁵ Op. cit., *Hua X*, p.349 / „Aber alle Erlebnisse fließen dahin, Bewußtsein ist ein ewiger heraklitischer Fluß, was eben gegeben ist, sinkt in den Abgrund der phänomenologischen Vergangenheit, und ist nun für immer dahin. Nichts kann wiederkehren und zum zweiten Mal in Identität gegeben sein“.

1.2. El tiempo en Levinas

En este segundo apartado de este capítulo mostraré cómo Levinas se apropia de manera peculiar de los desarrollos husserlianos sobre fenomenología del tiempo para anclar lo que denomina infinito en el desfase que se da entre la protoimpresión y el captar de ésta por la conciencia, lo que permite formular que aquello que desencadena el tiempo no es la protoimpresión, sino el Otro, ya desde el sentido peculiar que el filósofo francolituano le da a este concepto.

Antes de pasar a la exposición de la segunda etapa husserliana sobre el tiempo, me parece pertinente exponer la concepción del tiempo levinasiana fundada en el aparecer del otro y en la fecundidad, debido a que puedo vincular tal concepción con dos conceptos husserlianos: pasividad y sensibilidad. En 1946 el pensador con el que ahora me ocuparé pronunció una serie de conferencias que posteriormente serían editadas con el título *El tiempo y el otro*, donde sostuvo como tesis fundamental e hilo conductor: “el objetivo de estas conferencias consiste en mostrar que el tiempo no es el hecho de un sujeto aislado y solo, sino que es la relación misma del sujeto con otro [autrui]”.¹⁸⁶ Esta afirmación, que fue formulada hace más de cincuenta años, sirve también de base para el desarrollo del siguiente apartado. Sostengo, además, que lo que en ella se dice no ha sido aún pensado en toda su magnitud y profundidad, en parte porque su autor obvió tanto el trasfondo, sin el cual no puede ser comprendida correctamente, como el alcance de la misma, al no efectuar análisis más detallados y minuciosos. Por un lado se debe tener en cuenta, para entenderla de mejor manera, que dicha aseveración está dirigida como crítica indirecta tanto a Husserl como a Heidegger, pues al primero le reprocha reducir el tiempo a una primacía de la presencia, entendida como protoimpresión, y al segundo una primacía del futuro entendido como muerte.¹⁸⁷ Por otro lado, esta hipótesis es no solamente de inspiración husserliana, cuando menos de origen y de un modo que tal vez ni el mismo Levinas hubiera podido sospechar; sino que podría valer como una afirmación hecha por el filósofo moravo.

Así, uno de los objetivos del siguiente apartado consistirá en mostrar hasta qué punto es válida dicha crítica y en qué sentido afirmo se acerca a lo propuesto por Husserl, es decir, trataré de exponer la obra de Levinas a la luz de ciertos conceptos husserlianos

¹⁸⁶ Levinas, Emmanuel (1948), *Le temps et l'autre*, París : Presses Universitaire de France, p.17 / Le but de ces conférences consiste à montrer que le temps n'est pas le fait d'un sujet isolé et seul, mais qu'il est la relation même du sujet avec autrui.

¹⁸⁷ Sobre la crítica levinasiana a la obra heideggeriana haré sólo algunos comentarios marginales, pues me alejaría del objetivo propuesto en el presente trabajo.

mostrando las similitudes, diferencias y críticas. Muchas de las coincidencias se encuentran en la obra posterior de Husserl, en especial en algunos textos a los cuales probablemente Levinas no tuvo acceso. Al decir que es de origen husserliano no pretendo oscurecer o negar lo propio y original de la interpretación – ni de la propuesta filosófica – sino únicamente mostrar que dicho pensamiento está anclado en la fenomenología husserliana de tal modo que sin ella sería incomprensible. Tampoco pretendo negar la otra gran fuente de inspiración para el desarrollo del pensamiento levinasiano, a saber, el judaísmo.¹⁸⁸ Es innegable que la originalidad (lo característico) de este pensador es la combinación de ambas tradiciones. A pesar de ello y sin desconocer o negar esto, la presente investigación se centra y enfoca con su faceta fenomenológica e incluso pretende dar respuesta indirecta a cierta desconfianza con la que el pensador francés es mirado por algunos especialistas husserlios y heideggerianos.¹⁸⁹ Desgraciadamente esta tesis levinasiana, a saber, que el tiempo sólo es posible gracias al otro, resulta, en muchas ocasiones, incomprensible (y de hecho así ha permanecido) hasta el punto en que se pierde de vista lo que la misma pone en cuestión. Para empezar: no se parte de un análisis erróneo (aunque en cierto sentido sí parcial¹⁹⁰) de la obra de Husserl y de Heidegger, sino de una profunda y fructuosa confrontación con ambos autores. Así lo reconoce, por lo demás, nuestro autor en el prefacio de la edición alemana de *Totalidad e infinito*, “[e]ste libro que se quiere y se siente de inspiración fenomenológica proviene de una larga frecuentación de la obra husserliana, así como de una incesante lectura de *Sein und Zeit*”.¹⁹¹ Al afirmar parcial quisiera aquí subrayar el hecho de que Levinas no tuvo acceso a mucha de la obra que permaneció largo tiempo inédita, tanto de Husserl como de Heidegger. En lo que respecta a Husserl, muy probablemente, ni siquiera tuvo acceso a *Los Manuscritos de Bernau* o a *Los Manuscritos C*, a partir de los cuales hubiera notado que algunas de sus críticas y propuestas más que diferir con el pensamiento husserliano

¹⁸⁸ Afortunada o desafortunadamente me considero un neófito en relación con tal tradición, por lo que además de mencionarla a grandes rasgos, no puedo juzgar sobre la pertinencia y alcance de la misma en la obra levinasiana.

¹⁸⁹ Cfr., el artículo de Dastur, François, “*Intentionnalité et Métaphysique*” en (2000) *Positivité et transcendance, suivi de Emmanuel Lévinas et la Phénoménologie*, Paris: Presses Universitaires de France, libro coordinado por Jean-Luc Marion. Desde luego la mayoría lo considera un personaje central dentro de la fenomenología. Cfr., Tengely, Lzalo y Gondek, Hans-Dieter (2011) *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlín: Suhrkamp Verlag.

¹⁹⁰ Si esto fuese lo que se reprochase a Levinas simplemente preguntaría ¿acaso existe un análisis que no sea, en un sentido u otro, parcial?

¹⁹¹ Op. cit., Levinas *TI* (LGF) p.I / « Ce livre qui se veut et se sent d’inspiration phénoménologique procède d’une longue fréquentation des textes husserliens, et d’une incessante attention à *Sein und Zeit* ».

convergen con él, sin que por ello sean, evidentemente, idénticos.¹⁹² Aunque, por otro lado, sería inexacto restringir la lectura que hizo el filósofo francolituano de Husserl a un periodo cronológico específico; pues, si bien no tuvo acceso a textos como los ya señalados, tampoco es que exclusivamente hubiese conocido de su maestro la llamada fenomenología descriptiva, ya que es seguro que también se ocupó a fondo de las *Meditaciones cartesianas*, obra de la cual además fue el traductor al francés; así como también conoció otras obras como *Crisis de las ciencias europeas e Ideas II*.

No obstante, desconoció, por ejemplo, que la protoimpresión pierde el carácter principal (desencadenante) de la temporalización, cuando menos se vuelve únicamente parte fundamental de uno de los tantos posibles modelos de explicación de la temporalización. Lo mismo sucede con el esquema contenido-aprehensivo aprehensión, que es abandonado – por ser considerado como insuficiente para explicar el nivel más bajo de constitución (lo constituyente) – en los citados manuscritos, para probar otras vías que puedan evitar el peligro del regreso al infinito – aunque recaigan en él, pero de manera distinta, por decirlo así, profundizada – inevitable si se aplica al análisis de la conciencia absoluta. Desafortunadamente Levinas formula, en ocasiones, sentencias que tomadas superficial y literalmente evidencian una equivocada lectura tanto de Husserl como de Heidegger. Así encontramos, por ejemplo, varios enunciados enigmáticos en *Totalidad e infinito*, donde afirma: “El *Dasein* en Heidegger nunca tiene hambre”¹⁹³. Enunciado sobre el que Jean-François Courtine remarca lo sospechoso de la objeción. ¿Desde cuándo el que no tenga hambre el sujeto trascendental kantiano es una objeción filosófica a dicho concepto? Desde luego tenemos también pruebas de lo contrario, por ejemplo, están los primeros y tempranos ensayos que dedicó a estos autores¹⁹⁴, así como su tesis doctoral *Teoría de la intuición en Husserl* publicada en 1939 y la cual, en su momento, fue un referente de un estudio sistemático y profundo el pensamiento husserliano, cuando menos en Francia, en una época en que la fenomenología ni siquiera era conocida en el así llamado país de las luces.

Por último, quisiera señalar que mi exposición se centra principalmente en lo expuesto por Levinas en *Totalidad e Infinito*, aunque no excluye ni obras anteriores ni

¹⁹² Cfr., Texto Número12 de *Hua XXXIII*: „Entwicklung des alternativen Modells: Der Urprozess in seinem Entstehen und modifizierenden Abklingen impliziert noch keine Auffassung. Erst das reflektiv wahrnehmende Erfassen der Urdaten und ihrer Abklänge durch das Ich“.

¹⁹³ Op. cit., Levinas (1961), p.142 / « Le *Dasein* chez Heidegger n’a jamais faim ».

¹⁹⁴ Cfr., Levinas (1967). Si bien esta obra apareció en 1967 es una antología de artículos muy distintos, algunos de ellos de 1930.

algunos artículos posteriores, cronológicamente hablando. Ello porque la otra gran obra del pensador francés, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, sin dejar por completo de tener una inspiración fenomenológica e inclusive coincidir en muchos puntos con sus reflexiones anteriores, tanto maneja un lenguaje nuevo como tiene un giro en la perspectiva al abordar ciertos temas. Analizar a detalle los desplazamientos conceptuales y teóricos de esta obra requiere un estudio aparte. Como ya mencioné Levinas se inspira de los conceptos husserlianos de sensibilidad, pasividad y, habría que agregar, intencionalidad, de los cuales hará una interpretación-análisis no solamente interesante, sino que corresponde, en muchos puntos, al fenómeno mismo. Para el objetivo que pretendo alcanzar aquí empezaré exponiendo la interpretación que hace, primero, de la intencionalidad de la conciencia como “intencionalidad”¹⁹⁵ del vivir de...; después la interpretación que da Levinas de la conciencia última constituyente de tiempo o protocorriente absoluta (flujo absoluto) entendida como sensibilidad; finalmente explicaré la concepción levinasiana del tiempo entendida como fecundidad. Finalmente, afirmo que esta interpretación del filósofo francolituano se basa en aseveraciones husserlianas como la siguiente: “consideramos el sentir como la conciencia originaria de tiempo; aquí se constituye la unidad inmanente color o sonido, deseo, agrado, etc.”.¹⁹⁶

1.2.1. Intencionalidad como vivir de

Generalmente cuando se habla de fenomenología y, sobre todo, de fenomenología husserliana se suele mencionar a la intencionalidad¹⁹⁷ como el concepto fundamental, aquel del cual es necesario partir para adentrarse en esta corriente filosófica. La intencionalidad en fenomenología describe el modo de ser de la conciencia (activa), el cual se caracteriza por su estar dirigido a algo, su objeto intencional, y ello siempre de algún modo concreto; por ejemplo, está dirigida al jardín en el modo de la fantasía, del deseo, del recuerdo o de la percepción. Como ha sido ya reiteradamente señalado, también en el apartado anterior hice hincapié en ello, los análisis del filósofo moravo descubren a la conciencia no como un sustrato permanente, cual si fuese una caja en la que se guardaran contenidos y representaciones, sino como un proceso de temporalización que constituye su corriente misma, la cual no sería nada sin aquello que va constituyendo, es

¹⁹⁵ En sentido estricto esta intencionalidad no es una intencionalidad al modo que lo entiende Husserl.

¹⁹⁶ Op. cit., *Hua X*. p.107 / „Das Empfinden sehen wir an als das ursprüngliche Zeitbewußtsein; in ihm konstituiert sich die immanente Einheit Farbe oder Ton, die immanente Einheit Wunsch, Gefallen usw.“.

¹⁹⁷ Generalmente al hacer esta referencia se entiende la intencionalidad de los actos de conciencia y no la (pre)intencionalidad de la temporalización.

decir, lo constituido en ese fluir de sus vivencias. Sin embargo, el pensador franco-lituano interpreta el descubrimiento husserliano de la conciencia como intencionalidad (activa) como fundado en una intencionalidad previa anclada en la sensibilidad, que conceptualmente designa como vivir de. O sea, la crítica se centrará en la intencionalidad objetivante y activa, no en la intencionalidad del flujo o corriente, la que finalmente – para distinguirla de la intencionalidad de los actos – Husserl llamará preintencionalidad. El concepto de sensibilidad como lo característico del flujo de conciencia remite a lo preteorético en lo cual ya siempre se encuentra sumergida la conciencia, al polo sensible, constituido de meras sensaciones o contenidos sensibles que siendo contenidos ingredientes de la conciencia apuntan-remiten a aquello exterior de la misma. Ya señalé que para Levinas lo que desencadena la temporalización es el Otro [autrui], lo cual no tendría gran diferencia con Husserl de no ser por cómo se interpreta al otro. Hay una dualidad de este concepto, el otro como el contenido sensible y el Otro como aquello que trasciende el contenido sensible. Dualidad que debe estar presente para comprender mejor la propuesta levinasiana.

Retomando estos presupuestos (el segundo será abordado a mayor detalle en el subcapítulo siguiente) el filósofo francolituano los interpretará de una manera muy peculiar, radicalizándolos para confrontar y poner en cuestión a la fenomenología husserliana y heideggeriana¹⁹⁸, pues para el pensador del que en este apartado me ocupó la conciencia (lo que él denominará como Mismo o sujeto) no puede constituir al Otro, sino precisamente a la inversa. Esta apropiación de los conceptos husserlianos se encuentra principalmente, entre otros lugares, en la segunda sección de *Totalidad e Infinito*, una de las menos comentadas y tal vez más enigmáticas. Aquí se reprocha a Husserl el haber caracterizado a la conciencia como intencionalidad objetivante y activa, con lo que se está priorizando lo teórico, lo cual falsea, en muchos sentidos, lo peculiar del modo de ser de la conciencia misma. Levinas dice: “[e]l término husserliano [de intencionalidad] evoca, en efecto, la relación con el objeto, con lo puesto, con lo temático, mientras que la relación metafísica no vincula un sujeto a un objeto”¹⁹⁹; es decir, la intencionalidad propia de la concreción y singularidad de mi vida (del vivir-vivirse), se vive o experiencia en una intencionalidad pre-teorética, ante-predicativa, intencionalidad

¹⁹⁸ Sobre las críticas levinasianas a Heidegger que se mezclan con las hechas a Husserl en su obra no me adentraré, pues merecen un examen que sea realizado minuciosamente por separado.

¹⁹⁹ Op. cit., Levinas (1961) p. 111 / « Le terme husserlien évoque en effet la relation avec l’objet, avec le posé, avec le *thématique*, alors que la relation métaphysique ne rattache pas un sujet à un objet ».

que no está dirigida a objetos o cuyo *intentum* está indeterminado, pero no por ello no experimentada o vivida (vivirse) (adelante explicaré por qué se usa el término relación metafísica). Esta afirmación encaja perfectamente con la idea de que la conciencia absoluta (constituyente) en su sincronía es un sentir preteorético y pretemático, o sea, es un saber de sí (vivirse) que no tiene nada de reflexivo, teórico o expreso. No es, dirá Levinas, pues, que me encuentre dirigido primariamente a objetos o representaciones, ni siquiera a útiles en sentido heideggeriano [Zuhandenes], sino que previamente (de antemano) me encuentro ya en ello viviendo de... “Vivimos de ‘buena sopa’, de aire, de luz, de espectáculos, de trabajo, de ideas, de sueño, etc. (...) Estos no son objetos de una representación. Sino que vivimos de ellos. Aquello de lo que vivimos, no es tampoco ‘medio de vida’ (...) ni finalidad de la vida”.²⁰⁰ Con esta afirmación se está criticando la primacía de lo teórico en Husserl de la siguiente manera: la intencionalidad no se reduce, ni debiera centrarse, a simples análisis de actos, sobre todo, de actos perceptivos (ciertamente priorizados por el fundador de la fenomenología), ya que el percibir es un acto fundado que explícitamente tematiza a su objeto. La vida misma (vivir) nunca vive su vida (vivirse) en “percepciones”, sino en vivencias no expresas, no temáticas, dicho levinasianamente: en sensaciones, aunque estas tengan ya un sentido, mas es un sentido preteorético. La intencionalidad es un acto fundado en algo que se puede denominar como preintencionalidad o intencionalidad previa que Levinas llama vivir de²⁰¹. Este vivir de hay que caracterizarlo, por oposición al concepto de intencionalidad entendido como estar dirigido a, como una pre-intencionalidad cuya característica fundamental es el estar sumergido en. Lo peculiar de esta interpretación levinasiana de la intencionalidad es que aquello en lo que la vida ya está siempre previamente *sumergida* es en el gozo [jouissance] de su entorno [Umwelt/milieu], gozo previo a un estar dirigido temático y expreso (o intencional activo) e incluso al estar ocupado [Besorge] habiéndoselas con el mundo. Antes que estar dirigido a... se vive de... Las cosas, los objetos, los útiles e

²⁰⁰ Ibid., p. 112 / « Nous vivons de « bonne soupe », d’air, de lumière, de spectacles, de travail, d’idées, de sommeil, etc. ... Ce ne sont pas là objets de représentations. Nous en vivons. Ce dont nous vivons, n’est pas non plus « moyen de vie » (...) ni un but de la vie ».

²⁰¹ Nótese dos puntos fundamentales: primero, la posible semejanza de la intencionalidad como vivir de y lo que Husserl afirma en relación con las sensaciones: toda sensación es, además, algo sentido, todo vivir es, además, algo vivido, etc...; segundo, esta preintencionalidad (vivir de) levinasiana no debe ser identificada con la preintencionalidad husserliana, porque esta última remite al entrelazamiento temporal de las fases del flujo de conciencia (como se expone en el capítulo siguiente), mientras que la preintencionalidad que el filósofo francolituano expone habría que identificarla con una intencionalidad anterior a los actos, pero no en referencia a las fases del flujo, sino a las sensaciones del mismo.

incluso los meros entes que están-ahí presentes son, antes que nada, “[y] son siempre en cierta medida (...) objetos de gozo, ofreciéndose al ‘gusto’, ya adornados y embellecidos”.²⁰²

Si bien es cierto que Husserl ya había afirmado, de cierta manera, que lo propio de la conciencia es la sensibilidad, puesto que es gracias a ella que ésta se relaciona a sí misma y en esto se funda que el vivir sea también un vivirse²⁰³, Levinas da un sentido diferente a la sensación. Este sentirse a sí misma de la conciencia (saber de sí o vivirse) no puede ser teorizado al modo de las otras vivencias (lo que Husserl llama vivencias activas o intencionales) porque con ello se perdería lo particular de este fenómeno. Por ello la sensibilidad en un primer momento de la obra husserliana (por ejemplo en *Investigaciones lógicas*) es identificada – antes de ser captada por cualquier aprehensión – con las vivencias no-intencionales, pues justamente es pre-temática, preintencional. ¿Cuál es entonces lo peculiar o novedoso de la crítica y el vínculo con la obra levinasiana? La principal objeción será que en el fundador de la fenomenología quedaría, según el pensador francolituano, una especie de remanencia intelectualista, lo que permite aseverar que en su fenomenología el primado sigue siendo de lo teórico. Es decir, a pesar de que en *Las lecciones sobre fenomenología de la conciencia interna de tiempo* se haya considerado a la sensibilidad como la conciencia originaria (en uno de los tantos sentidos), ésta es analizada y caracterizada desde una visión teórico-estática, que la capta como algo “neutro”, en lugar de haberse volcado a los análisis de la misma en tanto que desencadena algo así como un estar sumergido en.²⁰⁴ La forma de describir la última conciencia constituyente de tiempo o protocorriente lo confirmaría, puesto que su misma *naturaleza* o, mejor dicho, modo de ser, es refractaria a una teorización al estilo de cualquier otro objeto. Para corresponder a este modo de ser sería necesario recurrir a otro tipo de descripción, que es precisamente lo que intenta la fenomenología levinasiana.

La intencionalidad descrita en términos de noesis-noema pierde su primacía, para ceder el paso a esta preintencionalidad que describe la relación del sujeto o del Mismo

²⁰² Op. cit., Levinas (1961), p.113 / « sont toujours, dans une certaine mesure, (...) objets de jouissance, s’offrant au « gout » déjà ornées, embellies. (...) vivre de ... dessine l’indépendance même, l’indépendance de la jouissance et de son bonheur qui est le dessin originel de toute indépendance ».

²⁰³ Dicho con otras palabras: en todo sentir, además de lo sentido, la vida se siente a sí misma, toda conciencia es también autoconciencia, etc.

²⁰⁴ Lo cual no quiere decir completamente que Husserl no haya realizado dichos análisis, como lo prueba algunos pasajes de *Experiencia y juicio*, así como algunos textos de *Husserliana XI* y de *Los Manuscritos C*, en los que denomina esto que he venido llamando estar sumergido, como interés (véase el 3.2 de este texto). De todas maneras la crítica levinasiana de la época no pierde su validez, pues en lugar de haber un giro en la exposición fenomenológica, se sigue manteniendo el primado de lo teórico, al menos en los textos publicados en la época, que son los que consultó Levinas.

con su medio ambiente, en el cual se encuentra, por decirlo así, bañándose en él o, como he venido diciendo, sumergido en. La elección de este vocablo para describir la pre-intencionalidad que Levinas describe como vivir de... no es arbitraria y está tomada de *Totalidad e infinito* donde literalmente se afirma “on s’y baigne” que vengo traduciendo como “se está sumergido en”, pues el *se baigner* en francés se usa, por ejemplo, para decir que uno nada en el mar o en la piscina. Los contenidos con los que mi vida se relaciona, en los que se encuentra sumergida y posteriormente a los que se encuentra dirigida, no son objetos, sino alimentos, vestidos, herramientas, etc. El autor de *Totalidad e infinito* juega aquí, con base en análisis fenomenológicos, con dos sentidos: primero, dota a la sensibilidad de una “preintencionalidad”, siempre que la entendamos como un vivir de que ya se encuentra sumergido en; es decir, aquello que en lenguaje husserliano sería mero contenido sensible y que requiere de una aprehensión que lo anime, sin la cual sería un contenido no intencional, está ya pre-dirigido a, pues toda intencionalidad está anclada en el estar sumergido en..., que me provoca gozo. Para el filósofo francolituano el vivirse inherente a todo vivir no es un saber de sí objetual, sino sensible, se sabe de sí (vivirse) porque se goza de la vida misma (de lo vivido), ya sea como algo placentero o como algo doloroso. Por otro lado, esto reinterpretará el desfase de la aprehensión de la conciencia en relación con su contenido-aprehensivo, este *après coup* a partir del cual se erige lo que llama diacronía del tiempo (que no tiene el mismo sentido que aquí he venido dando a este concepto).

¿Pero cómo es que se relaciona este vivir de con el gozo? Antes de responder quiero volver a resaltar el énfasis de la interpretación levinasiana: la intencionalidad es, a fin de cuentas, posible sólo gracias o a partir de la sensibilidad del estar sumergido en que acompaña al del vivir de... La sensibilidad siente sus sensaciones de manera primaria, ya desde Descartes, Hume y otros pensadores, como sensaciones de placer o dolor. Es decir, las sensaciones primarias están remitidas siempre al gozo y, por lo tanto, el mundo se abre entonces como un enmarañado de “objetos” de gozo en el que estamos sumergido, los cuales, según nuestro pensador, se ejemplifican claramente en la categoría de alimento. La relación del Mismo con sus alimentos, por lo tanto, no es ni meramente teórica ni primariamente pragmática. Pues los alimentos ni son representaciones mentales de mi hambre, ni contenidos de mi vivencia de hambre, sino precisamente aquello de lo que *realmente* o, mejor dicho, concretamente me alimento.

Vivir de pan no es, pues, ni representarse el pan, ni actuar sobre él, ni actuar por él (...)
Si como mi pan para trabajar y vivir, es porque vivo de mi trabajo y de pan. El pan y el trabajo no me divierten, en sentido pascaliano, por el hecho desnudo de su existencia, ni

ocupan el vacío de mi tiempo: el gozo es la última conciencia de todos los contenidos que llenan mi vida – los abarca.²⁰⁵

La relación primaria y última del Mismo o subjetividad tanto con el mundo como consigo mismo es, según lo expuesto, el goce; pues antes de cualquier relación expresa, tematización u ocupación se está sumergido en lo que Levinas llama elemento. La vida (vivir) “se baña” en él, dirá el filósofo francés, o sea, está sumergida en los contenidos de la misma (vivido) y sólo por causa de este ser afectado (sensibilidad) es que la vida también es un vivirse. La última parte de la cita anterior, “el gozo es la última conciencia de todos los contenidos (...)”, ilustra lo que quiere decir; a saber, que la reflexividad del verbo vivir sólo es posible por el gozo que la vida misma siente al estar sumergido en..., el *se*, del *vivirse* (saber de sí) es, así, posible únicamente gracias al gozo provocado solamente gracias a la sensibilidad. El *se* del *vivirse* es, entonces, gozo (sensibilidad) que vive de... Se vive del aire que se respira, del agua que se toma. En este sentido se vive de “alimentos” como aquello en lo que se encuentra sumergida la vida preteórica, pretemática o, como lo he venido llamando, el *vivirse*. Encontramos en Levinas un esfuerzo por radicalizar la importancia de la sensibilidad, por encima del sentido del que son dotadas las cosas por la conciencia. Estos “objetos” (alimentos en lenguaje levinasiano) con los que me relaciono, o mejor dicho, en los que me encuentro sumergido son en un sentido completamente material (hilético) contenidos de mi vivir de. Literalmente vivo del aire que respiro, intencionalidad en la que no hay constitución por parte de la conciencia del mundo, sino gozo del mismo – fundado en el ser afectado por – que implica placer y/o dolor.

Vivimos de actos (...) y del acto mismo de ser, del mismo modo que vivimos de ideas y sentimientos. Aquello que hago y que soy es, a la vez, aquello *de lo* que vivo. Nos vinculamos con una relación que no es ni teórica ni práctica. Detrás de la teoría y de la práctica está el gozo de la teoría y de la práctica: egoísmo de la vida. La relación última es el gozo, *felicidad* [bonheur].²⁰⁶

Estos contenidos del vivir de... que son objetos de gozo no son únicamente “materiales”, si bien el gozo mismo implica ya la corporalidad y la sensibilidad. Pues, “no sólo de pan vive el hombre”, sino también de ideas, de pensamientos, de alegrías y tristezas. Desde luego aquí hay una ambigüedad, no son materiales en el sentido concreto de su ser, pero

²⁰⁵ Op. cit., Levinas (1961), p.114 / « Vivre de pain, n'est donc ni se représenter le pain, ni agir sur lui, ni agir par lui. (...) Mais si je mange mon pain pour travailler et vivre, je vis *de* mon travail et *de* mon pain. Le pain et le travail ne me divertissent pas, au sens pascalien, du fait nu de l'existence, ni n'occupent le vide de mon temps : la jouissance est l'ultime conscience de tous les contenus qui remplissent ma vie – elle les embrasse ».

²⁰⁶ Ibid., p.116 / « Nous vivons d'actes – et de l'acte même d'être, tout comme nous vivons d'idées et de sentiments. Ce que je fais et ce que je suis, est à la fois, ce *dont* je vis. Nous nous y rapportons d'un rapport qui n'est ni théorique, ni pratique. Derrière la théorie et la pratique, il y a jouissance de la théorie et de la pratique : égoïsme de la vie. La relation dernière est jouissance, *bonheur* ».

lo son en el sentido de ser sensaciones de la vida misma, por más que hablemos de objetos ideales o abstractos, en estos también me encuentro sumergido, me provocan alegría, tedio, tristeza, gozo en palabras levinasianas. Todos los comportamientos, ya sean teóricos o prácticos, están englobados por la categoría del gozo porque antes que nada gozamos del sol que nos calienta o quema, del aire fresco que respiro o me ofusca. Todo hacer y todo pensar es un gozo de hacer y de pensar. Si para Husserl todos los actos de conciencia son intencionales, pues mi deseo es deseo de, mi fantasía, fantasía de, mi representación, representación de, para Levinas todos los actos de la conciencia antes que ser actos son preintencionalidad del vivir de..., mi imaginación además de ser imaginación de un Minotauro es gozo sufriente o placentero de esta imaginación, la vida está ya de antemano sumergida en.

En resumen, he expuesto que la objeción levinasiana se enfoca en criticar la primacía de lo teórico en la fenomenología husserliana y, más adelante, expondré la objeción que hace a la primacía del presente entendido como protoimpresión. Podríamos, quizá, incorporar (cuando menos pensar) el concepto de gozo, tal como lo emplea el pensador francolituano, al de estado de ánimo o temple anímico [*Stimmung*]. Sin embargo, esto será rechazado argumentando que el gozo no es mi disposición o el tono en el que se mantiene la existencia en el ser, pues la existencia está ya sumergida en el gozo, sin importar el tono en el que ese gozo se encuentre templado. Como si el gozo englobara, como una niebla, previamente a la *Stimmung*. Pues se goza del miedo ante esto o aquello, de la alegría del momento o de la tristeza de un acontecimiento. Se goza incluso de la angustia ante la muerte. “La vida, que es siempre la vida *de* algo, es felicidad. La vida es afectividad y sentimiento. Vivir es gozar de la vida. Desesperar de la vida sólo tiene sentido porque la vida originariamente es felicidad.”²⁰⁷ En este contexto, felicidad o buena fortuna, debe entenderse en el sentido de tener la fortuna de, gozar de la vida es ya un ser-afortunado (ser-afectado por) del gozo. Con esto queda claro que aun cuando podamos ver las raíces husserlianas de esta interpretación (la sensibilidad como conciencia última, como afectividad), esta primacía de la sensación es reapropiada con un matiz y enfoque completamente diferente. En lugar de adentrarse en análisis descriptivos de las sensaciones como contenidos ingredientes de la conciencia o en lugar de buscar su génesis constitutiva, la sensibilidad de la vida es tomada en su concreción,

²⁰⁷ Ibid., p.117 / « La vie qui est la vie *de* quelque chose, est bonheur. La vie est affectivité et sentiment. Vivre, c'est jouir de la vie. Désespérer de la vie n'a de sens que parce que la vie est, [119] originellement, bonheur ».

como aquello que me afecta no de manera neutra, sino siempre desde el gozo. Así, lo que aquí he llamado vivirse (saber de sí) es sólo posible porque gozo de mi propia vida, diciéndolo levinasianamente: todo vivir no es meramente sentir, sino que tal sentir, al estar sumergido en el vivir de, provoca que sea un sentirse. La reflexividad del vivir como vivirse sería posible solamente por causa de la sensibilidad.

Sin embargo, habrá que entender el gozo como conformado tanto de felicidad [bonheur] como infelicidad (o desgracia) [malheur]. Etimológicamente *bon-heur* está constituido por *bon*, bueno y *heur*, fatalidad, destino, suerte. Por lo tanto, podríamos traducir como fatalidad afortunada o bienaventuranza. El gozo es por ello fatalidad afortunada o desgraciada, alegría o tristeza, “La unicidad del Yo traduce la separación. La separación por antonomasia es la soledad y, el gozo – felicidad o infelicidad – es el aislamiento mismo.”²⁰⁸ Esta cita podría desconcertar, ya que la “interioridad” de la subjetividad será considerada más bien un “mito”. ¿En qué sentido habla Levinas y por qué razón de una interioridad del Mismo o del sujeto? ¿Cómo es esto posible? ¿Y, principalmente, se adecua al fenómeno mismo? El gozo individualiza, aísla en cierto sentido, ello porque está remitido al cuerpo, a la corporalidad. La identidad del Mismo está anclada en su cuerpo (desde luego entendido como *Leib*), en el sueño, la enfermedad, el hambre, el insomnio, el erotismo. El sufrimiento del cansancio, la alegría de alimentarse de un buen plato de sopa caliente, la pesadez del trabajo, remiten al cuerpo, lugar donde acontece el gozo, donde, por así decirlo, acontece sensibilidad, en donde el rojo no es una mera cualidad, sino una sensación (rojo sentido) que además me incomoda o me atrae. El cuerpo sería el centro de un “aislamiento” relativo, ello porque este aislamiento se despliega como morada, como la casa hecha de ladrillos o de paja, es decir, hecha de... algo exterior. El Mismo siempre se vive como en casa [chez soi], a la vez que su vida es egoísmo, lo que simplemente quiere decir: anclaje en la sensibilidad. Quisiera aquí señalar que este egoísmo del mismo no implica un aislamiento monádico, ni debe entenderse como una especie de solipsismo, pues el gozo mismo en el que se encuentra sumergida la vida sería imposible sin aquello en lo que se está sumergido, en el elemento, término general que designa la ambigüedad y generalidad de aquello en lo que la vida se encuentra sumergida, pero que resalta que eso en lo que se está bañando no es parte ingrediente de la conciencia, no está al interior de la misma. El egoísmo y el gozo de la vida viven del otro, otro que opone un tipo de resistencia la cual, no obstante, puede ser

²⁰⁸ Ibid, p.122 / L’unicité du Moi traduit la séparation. La séparation par excellence est solitude et la jouissance – bonheur ou malheur – sont l’isolement même.

superada y este otro ser asimilado en el proceso de identificación del Mismo consigo mismo. Sin embargo, no debe confundirse este otro con el Otro con mayúsculas u *Autrui*, ya que los diferentes modos de ser del otro y el Otro es algo que pretende ser resaltado.

Para terminar este apartado quisiera volver a recalcar que el vivir de... se vincula con la sensibilidad porque la vida misma (Mismo) es siempre al modo de un verbo reflexivo. La intencionalidad, “que nos presenta objetos, está presente a sí misma, o lo que es lo mismo, es sentida, vivida”²⁰⁹, de ahí que antes que intencionalidad objetivante nos encontremos ya sumergidos en, viviendo de. No es que la conciencia sea intencional al modo de un espectador neutro que observa una partida de ajedrez o un espectáculo. El fluir de la vida es fluir de sí misma en tanto que me afecta (gozo-sensibilidad de ella), por ello no es un vivir, sino un *vivirse* o *vivenciarse*. Para ilustrar lo dicho recurriré a Descartes, quien en la Sexta meditación metafísica²¹⁰, al hacer la distinción del cuerpo y el alma, señala que están íntimamente fundidos, de lo contrario la experiencia del cuerpo sería comparable a la que tiene un piloto de su nave, podría verla a distancia hundirse sin por ello, necesariamente, él hundirse o sin que le doliera la quilla que fue desgarrada por las rocas (lo cual sólo es posible, evidentemente, metafóricamente hablando). Retomando esta analogía podemos aplicarla a la corriente de conciencia absoluta (en palabras husserlianas), o a la subjetividad o Mismo (en palabras levinasianas); pues el *vivirse* - usando los conceptos con los que aquí se ha planteado el asunto - no es un simple mirar a lo lejos su propia vida (el fluir de sus vivencias), sino que él es, en este fluir, aquello afectado por este devenir, del cual goza, ya sea como sufrimiento, ya sea como placer. Lo que la vida en tanto *vivir-vivirse* es lo es a partir de esta temporalización en la que el flujo de su contenido mismo (ya se le nombre vivencias, vida, vivido o incluso datos hiléticos), le hace saber de sí. De ahí que Levinas defina el vivir de la siguiente manera: “[e]l término « vivir » designa la relación pre-reflexiva de un contenido consigo mismo. Éste puede convertirse en transitivo (vivir una primavera), pero es, de antemano, reflexivo (...) la conciencia que es conciencia del objeto, es conciencia no objetivante de sí, ella se vive, es *Erlebnis*”²¹¹. Reflexivo a la manera de un verbo, no en el sentido teórico del término, tal como lo he venido manejando a lo largo del presente trabajo: todo vivir es, antes que nada, *vivirse*, todo sentir, sentirse, etc. Desde luego este volver reflexivo el

²⁰⁹ Op. cit., Levinas (1967), p.206. / « Elle qui nous rend présents les objets, est présente à elle-même, sentie, vécue ».

²¹⁰ Cfr., Descartes, René, Œuvres complètes vol. IX, pp. 57-72.

²¹¹ Op. cit., Levinas (1967), p.207.

verbo no tendría en todos los casos el mismo giro y debe ser aquí también entendido como un a la vez.²¹²

En este mismo texto que acabo de citar se señala que la sensación tiene, en Husserl, un carácter pre-intencional, cuya función es ser la materia de una aprehensión posterior, es decir, se aplica a contenidos que no son actos o a vivencias pre-intencionales. Ello comprueba que el filósofo francolituano se inspiró en su maestro, pero muestra también que la apropiación que hace de esta aseveración es muy peculiar y sólo comprensible a profundidad desde la obra y el lenguaje plenamente levinasiano. Lo que se pretende es subrayar enfáticamente que la hyle es algo no neutro, sino algo fáctico o concreto de lo que vivo y en lo que estoy sumergido: “[a]l mismo tiempo que presencia frente a las cosas, la conciencia es un flujo temporal de un « material » [étouffe] sensual, el cual se compone de partes ingredientes, presencia vivida.”²¹³ Es decir, el flujo de conciencia no es o sería nada sin el fluir de sensaciones a partir del cual la conciencia (vivir/sentir) misma puede ser autoconciencia (vivirse/sentirse). Aquí nos topamos ante un punto fundamental de esta interpretación y apropiación levinasiana: por un lado, que lo propio del flujo absoluto – para decirlo husserlianamente – sea la sensibilidad, significará, en última instancia, que lo que constituye a la subjetividad absoluta es el otro, ¿pero en qué sentido se está mentando aquí otro? ¿O, simplemente, qué quiere decir otro? Por otro lado, nos hace entender que la sensibilidad es ya tiempo temporalizándose (temporalización), anterior a cualquier posible reflexión o teorización. Tal pareciera que para el filósofo francolituano el último estrato de constitución del tiempo – dicho en lenguaje husserliano – fuese el fluir de las vivencias en tanto sensaciones, o sea, que no hay un flujo absoluto que sea la forma de este fluir. ¿Cómo se explicaría desde aquí, entonces, la problemática de que la sucesión de la percepción de la sucesión no explica la sucesión de la percepción?

Quisiera recordar, antes de pasar al siguiente subcapítulo, que en lenguaje husserliano el fluir (del tiempo) se aplica en un sentido equívoco (al menos tiene dos) tanto para los objetos temporales constituidos en la corriente de conciencia – y que son los que propiamente duran – como al flujo absoluto mismo, es decir, las fases también “fluyen”. Esto lo recuerdo por la ambigüedad que puede generar el uso de palabras como flujo, tiempo-temporalidad-temporalización y porque estoy convencido de que de

²¹² Utilizo a la vez y no al mismo tiempo para guardar el vocablo husserliano *zugleich*.

²¹³ Op. cit., Levinas (1967), p. 207. / « En même temps que présence auprès des choses, la conscience est un flux temporel d'une « étouffe » sensuelle comportant des parties réelles, présence vécue ».

ninguna manera Levinas ignora estas distinciones (o matices) y giros, aunque no restringa su uso a la manera de su maestro y se sirva de estas ambigüedades para el desarrollo de su propio pensamiento y para dar una posible respuesta al problema del tiempo, es decir, al cómo es posible que se tenga experiencia de éste, si el tiempo es (al menos en un sentido) un sucederse uno tras otro de sensaciones.

1.2.2. La subjetividad entendida como sensibilidad. El Mismo y el Otro

Según lo expuesto, la vida misma – o subjetividad como también la llama Levinas – no “es saber [teórico], sino [saber de sí en tanto] gozo”²¹⁴, lo que implica que es un siempre estar ya (de antemano) afectado (estar sumergida en) por la sensibilidad, por sensaciones no temáticas o expresas de placer y de dolor, las cuales sólo a la postre (con posterioridad) pueden ser tematizadas, pues la relación originaria que tiene la subjetividad o Mismo con éstas sensaciones se describe en términos de sentirse (vivirse). La vida no es nunca un *factum* desnudo, dirá el pensador oriundo de Kanuas, Lituania, sino un drama que ya siempre se está desarrollando. Para ejemplificar lo dicho traeré aquí aquella metáfora que evoca Ortega y Gasset²¹⁵: el hombre se encuentra como arrojado en una obra de teatro, en la que no tuvo tiempo de ensayar su papel y, a pesar de ello, tiene que habérselas con su personaje; situación que me hace pensar, al mismo tiempo, en aquella escena de la película de Buñuel, *El discreto encanto de la burguesía*, en la que los personajes se descubren actuando en una obra de teatro. Esta imagen del pensador español tiene, en un sentido, coincidencia, ya que el actuar en la obra sería el vivir, mientras que el saberse actuando el vivirse. Sin embargo, en otro sentido, es imprecisa, ya que el descubrirse actuando en una obra de teatro es algo completamente *a posteriori* a mi actuación, mientras que el saber de sí (vivirse-sentirse) que implica el gozo no sería posterior en este sentido, sino concomitante. En *Totalidad e infinito* se afirma, invirtiendo la famosa frase sartreana de la “existencia precede a la esencia”²¹⁶, que “[l]a vida no es una existencia que precede a su esencia”²¹⁷; pues la “esencia” de la vida, o sea, aquello que lo constituye, es sensibilidad en un nivel de pura pasividad, la hyle con la que se forma la vida (sensibilidad²¹⁸) es ese “material o materia” [étouffe] sensual (sensaciones-sentido)

²¹⁴ Op. cit., Levinas (1967), p. 115.

²¹⁵ Cfr., Ortega y Gasset (1990), *¿Qué es la filosofía?*, México: editorial Porrúa.

²¹⁶ Sartre, Jean-Paul (1946), *L'existentialisme est un humanisme*, Paris : Gallimard Folio Essais, p.26

²¹⁷ Op. cit., Levinas (1961), p.115 / « La vie est une existence qui ne précède pas son essence ».

²¹⁸ Tampoco encontramos un análisis de la sensibilidad a la manera husserliana, es decir, desglosando y describiendo sus componentes, desmembrando y exponiendo su estructura, así como buscando su origen.

fluyente que cité arriba. Esta capa primigenia de sensibilidad fluyente que constituye a la subjetividad no debe entenderse como atemporal o intemporal, pues precisamente *fluye*, es, por el contrario, justamente en ese nivel primitivo en el que se desencadena la temporalización. Es aquí donde Levinas encuentra el origen y fundamento del tiempo, por ello señala:

[e]l tiempo no es solamente la forma que toman las sensaciones y que las encadena en un devenir; es el sentir de la sensación, el cual no es una mera coincidencia entre el sentir y lo sentido, sino una intencionalidad y, en consecuencia, una ínfima distancia entre el sentir y lo sentido, distancia precisamente temporal.²¹⁹

Es en esta distancia o desfase temporal que se da entre la coincidencia (seguramente la frase hace referencia al concepto husserliano *Deckung*) del sentir (vivir) y lo sentido (vivirse), esto que también podríamos llamar no-coincidencia plena o absoluta de la vida consigo misma, *après coup* de la sensibilidad en tanto sentido en relación con la sensación, es en donde el pensador francés encuentra el fundamento para afirmar que el tiempo en tanto temporalización es sólo posible por el otro-Otro. Es esta no-coincidencia lo que produce al interior de la subjetividad (Mismo) un desfase que, levinasianamente dicho, podríamos catalogar de “temporal” al interior del fluir de ésta misma (flujo de vivencias) y a la que llama diacronía del tiempo; es decir, *distancia* entre el Mismo y el Otro. Esta peculiaridad del fluir de la vida en tanto tiempo en la que sería imposible una coincidencia plena entre las sensaciones (vivir) y lo sentido (vivirse) y que conlleva un desfase-distancia o no-coincidencia entre ambos polos o lados del desplegarse de la vida, puede entenderse desde la primacía – al menos fungiente u operacional – que Husserl da al tema en las *Lecciones...*, pues lo que Levinas está insinuando es algo parecido al problema del regreso al infinito: lo sentido es anterior a su aprehensión en tanto sensación. Además, considero que es en este punto donde se ancla mucho de la interpretación y crítica del filósofo francolituano a su maestro.

Siguiendo con la exposición quisiera resaltar que resulta enigmático, cuando menos en cierto sentido, poder entender la elección de estos dos vocablos, a saber, Mismo y Otro, que nos remiten inevitablemente – al menos de forma indirecta – al lenguaje del diálogo platónico *Parménides*, desde luego en un contexto fenomenológico. Con el término Mismo se hace referencia a la subjetividad en tanto que *síntesis* del despliegue

Empero, la manera concreta en la que usa este vocablo el filósofo francolituano deja insinuar una multivocidad a propósito: la sensibilidad es tanto lo sentido como la sensación.

²¹⁹ Op. cit., Levinas (1967), p.212 / « Le temps n'est pas seulement la forme qui loge les sensations et les entraîne dans un devenir; il est le sentir de la sensation, lequel n'est pas simple coïncidence du sentir et du senti, mais une intencionalité et, par conséquent, une minimale distance entre le sentir et le senti, distance temporelle précisément ».

de su propia vida (temporalización), es decir, el Mismo es sí-Mismo porque se identifica (saber de sí autoconciencia) a lo largo de su propia vida como siendo el mismo. Es en esta característica en donde además se fundamentan dos conceptos importantes: soledad y totalidad. El Mismo vive en soledad – y como aislado o en un cierto tipo de aislamiento – no de modo accidental, sino propio de su modo de ser, por lo cual “es necesario que un salir de sí y retornar a sí sea posible, es decir, que exista el proceso mismo de identidad. Por su identificación, el existente se encuentra encerrado en sí mismo”.²²⁰ En su obra temprana llamó a este proceso de identificación del sujeto consigo mismo o, mejor dicho, aquello que lo hace posible, hipóstasis. No nos adentraremos en esta época de su pensamiento en el que la subjetividad también era referida con el nombre de existente, es suficiente con señalar aquí que desde sus primeros escritos remarcó que para que este proceso de identificación de la subjetividad sea posible es necesario que el sujeto sea sí mismo. ¿Pero cómo es posible que el Mismo se encuentre aislado y en soledad? ¿No es precisamente la enseñanza primordial de la obra husserliana que la conciencia siempre es un estar volcada fuera de sí? ¿No es acaso propio de esta subjetividad radical, para decirlo con palabras heideggerianas, el coestar [mitsein], sin importar si alrededor hay efectivamente alguien o nadie?

La aparente contradicción se resuelve al notar que el Mismo se encuentra anclado en su cuerpo, es decir, nuevamente en remisión a la sensibilidad. Las sensaciones, ya en Husserl, son lo otro de la conciencia y el sentirse de las mismas el polo subjetivo de la sensibilidad o saber de sí como aquí he llamado. Por lo tanto no debe entenderse esta “soledad” o aislamiento como un rechazo del estar fuera de sí de la vida misma, sino que “la soledad es la unidad misma del existente”²²¹ y “la identidad no es solamente un partir de sí; es también un retorno a sí”.²²² Aquí soledad no quiere decir que solamente exista el Mismo y que todo lo que le rodea no sean más que sus representaciones, esto contradeciría justamente la intencionalidad en tanto que vivir de... Si la relación primigenia del Mismo es el gozo (sensaciones de placer o dolor) esto quiere decir que aquello de lo que goza o vive de no es él mismo, sino algo otro, aquello por lo que es afectado. Este otro es, sin embargo, absorbible en el proceso de identificación del Mismo consigo Mismo, a diferencia del Otro cuya característica es su imposibilidad de ser totalizado. La soledad

²²⁰ Op. cit., Levinas (1948), p. 31-32 / « il faut qu'il y devienne possible un départ de soi et un retour à soi, c'est-à-dire l'œuvre même de l'identité. Par son identification, l'existant s'est déjà renfermé sur lui-même.

²²¹ Ibid., p.35 / « La solitude est l'unité même de l'existant ».

²²² Ibid., p.36 / « l'identité n'est pas seulement un départ de soi ; elle est aussi un retour à soi ».

aquí se refiera más bien a la sensación de aislamiento que proviene de la propia experiencia del cuerpo, que me delimita como siendo otro, aquella silla de ahí al lado no siente el frío, no es mi cuerpo. Mi cuerpo se vive de una manera completamente diferente que los otros cuerpos, a los cuales precisamente no llamo míos en el mismo sentido, mi cuerpo es el órgano por medio del cual el *sentirse* – en lenguaje levinasiano que identifico con el vocablo *vivirse* – del que he venido hablado se hace posible, es el punto de partida sobre el que se instaura el proceso de temporalización. Aquí hay ya un desfase que no es el desfase originario entre el Mismo y el Otro, sino que es más bien desfase al interior del Mismo. “[E]ntre el mí (yo) y el sí aparece un intervalo. El sujeto idéntico no regresa a sí inmediatamente”²²³, desfase que por ello mismo es llamado intervalo, pues puede ser superado. El yo siempre regresa triunfante a sí-Mismo. Esta odisea del Mismo que regresa a su identidad se caracteriza como una existencia extática, fuera de sí, pero que retorna a sí en un proceso de eterna identificación consigo mismo, proceso en el cual se constituye la mismidad o subjetividad en segundo grado. ¿Acaso no son las síntesis temporales de identificación pasiva este proceso de constante identificación del flujo de vivencias de conciencia consigo misma? Aquí nos encontramos con una de las críticas levinasianas a Husserl, pues al parecer el proceso de temporalización de la corriente absoluta de conciencia estaría dominando, según el pensador francolituano, por un proceso de síntesis de identificación en el que lo otro de la conciencia (lo sentido por las sensaciones), los datos sensibles, son absorbidos por la actividad de la conciencia; es decir, por una especie de aprehensión, muy a pesar de que el filósofo moravo haya intentado abandonar el esquema contenido aprehensivo-aprehensión. Una posible respuesta a esta objeción es posible únicamente desde *Los Manuscritos C*.²²⁴

En el apartado anterior mencioné la ambigüedad del término otro y es momento de tratar de explicar mejor este concepto, pues sólo en virtud de la alteridad tanto es posible este movimiento de retorno a sí en el que se supera el intervalo al interior del Mismo como es posible la ruptura de la Totalidad y, con ello, el destello o la mostración indirecta (no fenoménica) del Infinito. Si la crítica e interpretación levinasiana se redujera únicamente a la afirmación que aquello que constituye al Mismo – a la subjetividad o a la protocorriente de conciencia – es el otro sería, sin ser falsa, insuficiente, pues esto también fue expuesto por Husserl y, de hecho, Levinas lo reconoció en artículos como el

²²³ Ibid., p.45 / « entre le moi et le soi apparaît [cit] un intervalle. Le sujet identique ne retourne pas à soi immédiatement ».

²²⁴ Cfr., 3.3. de esta tesis.

ya citado *Intencionalidad y sensación*. Desde luego la crítica e interpretación del pensador francés es sólo posible en correspondencia con la anterior aseveración, pero ésta será reinterpretada y reapropiada desde un lenguaje, perspectiva y panorama propiamente levinasiano. Del mismo modo que la intencionalidad objetivante fue considerada por el filósofo francolituano como un fenómeno secundario que está fundada en la originariedad pre-intencional²²⁵ del vivir de... (cuya característica es el estar sumergido en...) el otro que constituye la sensibilidad y que apunta a aquello que la conciencia no es y que no le pertenece de manera ingrediente es el otro en sentido derivado, pues “[I]o absolutamente Otro[Autre] es el Otro[Autri]”²²⁶. El Mismo se encuentra en un proceso de identificación consigo Mismo, pero este proceso de “identificación del Mismo no es el vacío de una simple tautología, ni una oposición dialéctica al Otro, sino la concreción del egoísmo”.²²⁷

Quisiera explicar aquí un tanto más a detalle el concepto de egoísmo tal cual lo utiliza Levinas. El diccionario de la Real Academia de la Lengua Española define egoísmo como “[i]nmoderado y excesivo amor a sí mismo, que hace atender desmedidamente al propio interés, sin cuidar el de los demás”²²⁸, sin contrariar dicha definición, el egoísmo en la obra levinasiana es más que un acto o comportamiento, es, más bien, una manera o modo de ser del Mismo que se funda en la preintencionalidad del estar sumergido en...; pues la vida es, como sensibilidad, de antemano gozo y se vive siempre como en casa[chez soi], como cuerpo y desde una morada. El egoísmo es parte de este proceso de identificación del Mismo frente al otro, alteridad que opone resistencia y que, no obstante, es superada. Así el egoísmo es más bien la consecuencia del aislamiento y soledad (ambos relativos) que producen el cuerpo y la morada, por lo que al ser afectado por el otro, por aquello a lo que apunta lo sentido, el Mismo se apropia de esto otro para identificarse a sí-Mismo. Es decir, el proceso de identificación no es una monótona tautología – como la llama Levinas – o, en otras palabras, una identificación meramente formal; porque la identificación es gracias al flujo de sensaciones, lo que implica que esta tela [étouffe] sensible es aquello que constituye-fundamenta al Mismo. El Mismo no es, por lo tanto, una substancia, sino flujo de sensaciones a las que identifica

²²⁵ Husserl también considera que el entramado [Zusammenhang] (más adelante entrelazamiento [Verflechtung]) del tiempo tiene como característica una intencionalidad peculiar que llama, en un primer momento, *Stromintentionalität* y que finalmente llamara preintencionalidad o intencionalidad originaria. Y aunque coinciden en esto, la manera en que esta protointencionalidad es tanto entendida como descrita es diferente, aunque no deja de haber posibles puntos en común.

²²⁶ Op. cit., Levinas (1961), p.28. / « L’absolument Autre, c’est Autri ».

²²⁷ Ibid., p.27.

²²⁸ RAE. / <http://dle.rae.es/?id=EQyu7RP>.

como siendo suyas, y por tanto como sí-Mismo, en nuestro lenguaje, sincronía del vivirse. ¿Pero qué diferencia existe entre otro (en tanto contenido hilético que apunta a algo más allá de la inmanencia) y Otro en sentido levinasiano? De esto se ocupa el siguiente apartado.

1.2.3. La diferencia entre otro [autre] y Otro [Autrui]

El Otro en sentido absoluto pone en cuestión el egoísmo del Mismo, es decir, la totalidad que se pone en marcha en el proceso de síntesis (sincronía) de identificación del Mismo; este Otro no es simplemente el otro en tanto contenido hilético, porque en el fluir de sensaciones son justamente la materia de la que está constituida la mismidad – en tanto que proceso de identificación – por ende, son absorbidas en la totalidad del Mismo. Por el contrario, el Mismo se encuentra en una relación completamente asimétrica, en la que el Otro [Autrui]²²⁹ no puede ser poseído, Otro cuyo noema no corresponde a ninguna noesis o, como también lo dirá el filósofo francolituano, cuyo *ideatum* sobrepasa a su idea. Dicho con los vocablos de este trabajo: Otro que no puede ser captado, retenido o sintetizado por ninguna sincronía del tiempo de la mismidad. Lo propio del absolutamente Otro es su asimetría, su no correspondencia, su imposibilidad de ser totalizado o reducido al Mismo en el proceso de identificación (sincronía temporal) de éste consigo mismo. El absolutamente Otro, en este sentido, no puede ser reducido ni a su aparecer, ni a la donación de sentido [*Sinngebung*] de la conciencia trascendente, ni a la experiencia que tengo de él, ni siquiera a los contenidos sensibles que me lo presentan. Si bien Levinas considera que habría cierta cercanía o afinidad entre lo absolutamente Otro y la idea de infinito en Descartes, habría que resaltar que tal afinidad sería meramente formal, pues lo que pretende vincular es que, en Cartesio, el pensamiento piensa más de lo que puede

²²⁹ Necesitamos aquí hacer una pequeña explicación de los conceptos Otro[Autre] y Otro[Autrui], en francés existen dos palabras para decir “otro”, autre y autrui, ambas son de uso común, sin embargo autre tiene un uso más amplio, hace referencia a algo concreto, incluyendo a otra persona, l’autre salle, l’autre jour, l’autre homme. En cambio autrui, hace referencia exclusivamente a otra persona, aunque puede significar el otro en singular o plural según el contexto, así por ejemplo la siguiente frase de Jankélévitch puede traducirse de igual modo como otro u otros, “déjouez le jeu d’autrui sans permettre à autrui de lire dans le vôtre” (desbarate el juego del otro sin permitirle ver el suyo, o, desbarate el juego de los otros sin permitirles ver el suyo) Levinas dará un uso especial a autrui desde sus primeros trabajos, como es *El tiempo y el otro*. Las traducciones castellanas que hemos consultado nos parecen bastante imprecisas, algunos eligen verter autrui por “los demás”. Es difícil poder hacer el juego autre y autrui en nuestra lengua, pues tampoco se puede verter por prójimo, ya que la palabra existe en francés [prochain] ni tampoco por Otro con mayúscula porque Levinas constantemente usa Autre [Otro] también con mayúsculas. Por ello aquí a falta de una mejor opción cuando hablemos de autrui siempre lo pondremos en corchetes, cuando sea autre no, más adelante intentaremos aclarar la diferencia conceptual entre ambos, baste decir por el momento que “[I]’absolument Autre, c’est Autrui” (lo absolutamente Otro es Autrui).

pensar o contener; sin embargo, el Otro [Autrui] no es una idea pensada por la actividad y espontaneidad del Mismo, sino Otro concreto, de carne y hueso, al cual ni siquiera (al menos no en todos los sentidos) le corresponde propiamente el término fenómeno, y quien estrictamente no aparece ante la conciencia, sino que le hace frente. El encuentro con el Otro es siempre cara a cara, encuentro en el que el Otro se expresa.

Hay que notar el otro posible vínculo (al menos como fuente de inspiración) importante entre Levinas y Husserl, pues el primero además de haber conocido las *Meditaciones cartesianas* fue el traductor de las mismas al francés²³⁰ y, como es sabido, la Quinta meditación cartesiana es un análisis del otro entendido análogamente como otro yo o alter ego (conceptos que Levinas rechazará rotundamente). Tomaré un ejemplo al estilo de descripción husserliana para hacer notar de mejor manera el asunto mismo aquí en cuestión: el otro en este sentido, en tanto lo absolutamente Otro se me presenta, aparece en mi campo perceptivo; no obstante, hay una peculiaridad en su “aparecer” y en mi “percepción” de él. Lo veo como a cualquier otro objeto del mundo circundante, va pasando al lado de aquella casa blanca, se para debajo del encino. Este movimiento que percibo mientras se desliza lo atribuyo a su voluntad y capacidad [vermögen], al hecho de que él también gobierna su cuerpo, de manera análoga a como lo hago yo con mi propio cuerpo. En este contexto Husserl utilizará el concepto de apercepción como el percibir indirecto de su vida de conciencia, vida a la que no tengo acceso y que no es mía, de la misma manera que su cuerpo no es y nunca podría ser mío en el mismo sentido que mi cuerpo. Por ejemplo, nunca podría caminar por mí o comer por mí, como tampoco nunca podría pensar por él, a lo cual se pregunta el filósofo moravo “¿qué sucede entonces con otros egos, que no son ni mera representación ni algo representado en mí, tampoco son en mí unidades sintéticas de verificación posible, sino, por su propio sentido, justamente otros?”²³¹ El fundador de la fenomenología ya había notado lo peculiar del otro (absolutamente Otro para Levinas) y la imposibilidad de que sea reducido a una síntesis de identificación o verificación hecha por mí.

Es por ello que el “aparecer” del Otro nos deja ante un “fenómeno” diferente, el otro no aparece como una mera cosa que esté-ahí al frente, cual piedra al lado del camino,

²³⁰ Sabemos que Husserl no quedó satisfecho con tal traducción y solicitó una nueva. Véase la introducción del editor, Strasser, de: Husserl, Edmund (1973), *Husserliana I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, La Haya: Martinus Nijhoff. Desde aquí abreviado como *Hua I*.

²³¹ *Ibid.*, *Hua I*, p. 149. / „Aber wie steht es dann mit anderen ego's, die doch nicht bloße Vorstellung und Vorgestelltes in mir sind, synthetische Einheiten möglicher Bewährung im mir, sondern sinngemäß eben Andere (...) ?”

tampoco aparece al modo de una idea o concepto matemático y ni siquiera puede decirse que sea un simple útil disponible a la mano. El Otro no se ofrece al Mismo ni como tema ni como objeto de conocimiento, al menos no primariamente, pues ciertamente y en cierto sentido puede ser reducido a un tema o a un objeto de conocimiento. Así lo hace, por ejemplo, la medicina, ya que el médico se interesa por el cuerpo del Otro como mera cosa físico-mecánica o fisiológica. Pero la fenomenología busca acceder a la “cosa misma” sin imponerle concepciones previas, por lo tanto, debe cernirse a lo peculiar del modo de ser del Otro y de su “aparecer”. He venido usando comillas de manera expresa para referirme a ciertos conceptos que se utilizan para referirse al otro, ello porque Levinas considera que al Otro [Autrui], en sentido estricto, no le corresponde el término fenómeno ni el término aparecer, ni siquiera el concepto presentarse o presentación.²³² Lo que llamaríamos aparecer del Otro es un no-fenómeno porque pone de manifiesto una no-fenomenalidad, si es que fuera lícito aquí usar la palabra manifestar, tal vez podríamos recurrir al término husserliano presentación, pero se correría el riesgo de no resaltar la diferencia con la propuesta levinasiana ya que la presentación se hace por analogía del ego trascendental, es decir, el Mismo sigue teniendo primacía. Quizá sería correcto usar la expresión: “fenómeno en sentido negativo”, pues el Otro no es aquello que se muestra ni aquello que aparece plena y diáfana a la conciencia. Por eso el filósofo francés en alguna época posterior a *Totalidad e infinito* afirma: “no sé si podamos hablar de «fenomenología» del rostro, ya que la fenomenología describe lo que aparece (...) más bien pienso que el acceso al rostro es, de entrada, ético”.²³³ Sin querer alejarme de la intención del presente trabajo, quisiera señalar que ética para Levinas no significa ni conjunto de reglas, ni disciplina que estudia el comportamiento según lo bueno y lo malo. Ética designa, más bien, la relación primigenia que existe entre el Mismo y el Otro, la “puesta en cuestión del Mismo – que no se puede realizar en la espontaneidad egoísta del Mismo – es realizada por el Otro. Llamamos ética a esta puesta en cuestión de mi espontaneidad por la presencia de Otro.”²³⁴ O sea, el Mismo es ético por el hecho de estar en relación metafísica con el otro, relación en la que no es posible ni una totalidad que

²³² Cfr., *Hua I*, en la mencionada *Quinta meditación cartesiana* ya se había señalado que el alter ego, el otro, no aparece ni se presenta, sino que más bien se presenta.

²³³ Levinas, Emmanuel (1982), *Éthique et infini*, Paris : Librairie Général Française, p. 79 / « [j]e ne sais si l'on peut parler de « phénoménologie » du visage, puisque la phénoménologie décrit ce qui apparaît (...) Je pense plutôt que l'accès au visage est d'emblée éthique ».

²³⁴ Op. cit., Levinas (1961), p.33 / « mise en question du Même – qui ne peut se faire dans la spontanéité égoïste du Même – se fait par l'Autre. On appelle cette mise en question de ma spontanéité par la présence d'Autrui, éthique ».

englobe a los términos ni una subordinación o jerarquización de los mismos. Es por ello que la ética como filosofía primera pregonada por Levinas²³⁵ no es la imposición de un conjunto de normas y reglas a seguir, sino la irrestricta afirmación: entre el Mismo y el Otro sólo es posible la asimetría, la diferencia y la alteridad como vínculos en los que se relacionan. Cabe agregar aquí que esta relación entre el Mismo y el Otro, que el pensador francolituano llama metafísica, se efectúa o concretiza como lenguaje, como discurso.²³⁶ “El otro no es solamente conocido, sino *saludado*. No es solamente nombrado, sino invocado. Para decirlo en términos gramaticales, el otro no aparece en nominativo, sino en vocativo”.²³⁷ Lo que con esto se pretende resaltar es lo siguiente: el otro siempre está en vocativo, soy invocado por él, llamado que me incumbe, que me hace responsable. Responsable entendido en el sentido más etimológico de la palabra, la cual proviene del latín *respondere* (responder), el otro me invita a responder, respuesta que no tiene nada de teórica o abstracta, respuesta que exige la concreción de la palabra, respuesta que posibilita la existencia de la palabra. Es porque el otro me invoca que existe lenguaje, pues el habla es únicamente posibilitada como respuesta al llamado del Otro. Es por ello que para Levinas la relación primigenia entre el Mismo con el Otro es el lenguaje.²³⁸

Soy responsable del Otro porque soy invocado por él, invocado a responder por él. Invocación que antecede a cualquier llamado concreto y que es fuente de cualquier discurso posible. Invocación primigenia a la que puedo efectivamente responder o no, pero que interpela de antemano al Mismo y cuestiona la ingenuidad de su egoísmo y el derecho de su espontaneidad. El lenguaje posibilita así una relación entre el Mismo y el Otro en la que ninguno de los dos términos es reducido o totalizado, en la que no es posible una síntesis o una conjunción englobante: relación, por lo tanto, paradójica en términos lógicos, pues es una relación en la que lejos de superarse la distancia y la diferencia entre los términos más bien se conservan. Mientras que

²³⁵ Siempre y cuando no olvidemos que esta afirmación de la ética como filosofía primera se hace en años avanzados, a partir de los 70, en los trabajos anteriores y posteriores a *De otro modo que ser*, y si bien la preocupación ética siempre existió en Levinas, todo su pensamiento tendrá un giro en su segunda gran obra.

²³⁶ Estos términos no son sinónimos, más bien el discurso se desprende del lenguaje. Sin embargo, me parece innecesaria una exposición más detallada de esto con vista al objetivo de la investigación.

²³⁷ Levinas, Emmanuel (1976), *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris : Librairie Générale Française, p. 22 / « Autrui n'est pas seulement connu, il est *salué*. In n'est pas seulement nommé, mais aussi invoqué. Pour le dire en termes de grammaire, autrui n'apparaît pas au nominatif, mais au vocatif ».

²³⁸ Sin entrar a puntualizaciones debe ser señalado que – para Levinas – ni habla ni lenguaje ni discurso son sinónimos, aunque estén en íntima relación.

el conocimiento revela, nombra, y con ello, clasifica. El habla se dirige a un rostro (...)
El rostro es inviolable; sus ojos absolutamente sin protección, la parte más desnuda del
cuerpo humano, ofrecen, sin embargo, una resistencia absoluta a la posesión.²³⁹

El lenguaje – en este caso en tanto habla – es uno de los modos en el que el Mismo y el Otro entran en contacto sin tocarse, una de las maneras de relacionarse sin que por ello se pierda la distancia, la separación que existen de facto entre ambos términos. ¿Qué tipo de separación es esta, cómo debe entenderse y cómo puede describirse? Esta es una cuestión de la que me ocupo con más detalle en el apartado siguiente y que aquí puedo resumir así: el Mismo no puede sintetizar al Otro como siendo suyo.

Cuando Levinas insiste en este hecho de la imposibilidad de la posesión del Otro, de su inviolabilidad, es inevitable leerlo desde la *Quinta meditación cartesiana*, pues en ella encontramos precisamente ciertas analogías para comprender estas aseveraciones. La vida psíquica del Otro, sus emociones, sentimientos, pensamientos, etc., permanecen ocultos, inaccesibles para el Mismo, aunque a la vez su rostro exprese inevitablemente un sentido, comunique indirectamente aquello a lo que no tengo acceso o aunque el discurso hablado pueda intentar compartirme y/o manifestarme expresamente su estado de ánimo. Ni en el amor ni en la dominación – ni en cualquier otra modalidad de posible relación entre el Mismo y el Otro – habría fusión (coincidencia) posible, pues inclusive en la más plena sumisión o dominio, por ejemplo, en la esclavitud, el Otro no puede ser reducido al Mismo y por lo tanto permanece intocable. Como mencioné líneas arriba: la vida del Otro no puede ser nunca mía en el mismo sentido y de la misma forma en que la mía lo es para mí, ni su vivir – ya se entienda como flujo de vivencias o como flujo de sensaciones – puede ser captado como mi vivirse. Nótese con ello que el *se* del vivir-vivirse no es una mera palabra general y abstracta, sino es un siempre *se* concreto, fáctico, mundano que *se dice* desde alguno de los pronombres personales. La única negación “posible” sería, quizá, la absoluta, a saber, el asesinato. Por ello afirma el filósofo francés: “el otro es el único ser al que podemos estar tentados a matar”.²⁴⁰ Tentación de aniquilar que tendría su origen precisamente en la imposibilidad de poseer al Otro, tentación que sólo puede venir de la indefensión de su rostro que me manda y dice: “no matarás”. Si trasladamos lo dicho a los términos en los que planteé el problema en la introducción de este trabajo diría: es imposible totalizar al otro porque es imposible que el Mismo asuma como suyo el mismo flujo de vivencias (diacronía) del otro, es decir, la sincronía de su fluir es

²³⁹ Ibid., p.23 / « [l]a connaissance révèle, nomme et, par là même, classe. La parole s’adresse à un visage (...) Le visage, lui, est inviolable ; ces yeux absolument sans protection, partie la plus nue du corps humain, offrent cependant une résistance absolue à la possession ».

²⁴⁰ Ibidem. / « Autrui est le seul être qu’on peut être tenté de tuer ».

exclusiva de él. ¿Qué implica esto para el análisis del tiempo? De esto también haré mención en el apartado siguiente.

Levinas se refiere al rostro del Otro llamándolo “significación sin contexto”, no porque el otro esté fuera de todo contexto, sino porque su “aparecer” – que llama cara a cara – o su hacerme frente como rostro escapa a mi contexto, a mis horizontes perceptivos y contextuales, él instaura otro contexto, él viene hacia mí desde sus propios horizontes, que son otros y distintos de los míos. Con esto se produce un desfase entre el Mismo y el Otro, su aparecer es siempre anterior al de mi propia vida, él ya me ha precedido inmemorialmente.²⁴¹ Como bien afirma Gibu: “[e]l rostro introduce un sentido anterior e independiente a todo sentido recibido en el mundo”,²⁴² o sea, escapa a la *Sinngebung* de la conciencia, lo que es más: el rostro instaura su propia *Sinngebung* desde sus propias condiciones. Con base en el lenguaje me refiero a los objetos, fenómenos y acontecimientos del mundo, dentro de los cuales, desde luego, el Otro también forma parte. No obstante, el otro tiene la peculiaridad de no ser sólo referido, sino de dirigirme la palabra, de cambiar las referencias y relaciones del lenguaje, de instaurar otro sentido.

Esto es lo que le permite afirmar al pensador francolituano que el encuentro (frente a frente) del Mismo con el Otro produce – al interior de la vida de conciencia, en su inmanencia – no una conciencia de la puesta en cuestión; más bien, la puesta en cuestión de la conciencia. Es decir, el análisis descriptivo fenomenológico de la relación Mismo-Otro no debe realizarse mediante el esfuerzo teórico que describa los procesos “internos” (inmanentes) de la conciencia, a partir de los cuales se pudiera explicar – o cuando menos mostrar – la puesta en cuestión que realiza el Otro a la espontaneidad del Mismo. Por lo demás esto sería irrealizable. Esta inversión de los términos o de la primacía acordada a los términos tiene como consecuencia dejar de pensar a la fenomenología como mera descripción del aparecer del fenómeno ante la conciencia; por ejemplo, del tiempo en tanto tiempo vivido o experimentado (conciencia de tiempo) y, por el contrario, pensar o tratar de pensar en una fenomenología en la que es el otro término de la relación o lo otro de la conciencia (Otro en lenguaje levinasiano) lo que posibilita la descripción de la conciencia.²⁴³ Finalmente tengo que explicar por qué al Otro corresponde el concepto de

²⁴¹ Este desfase y esta precedencia inmemorial del otro será fundamental para entender la temporalidad como fecundidad, sobre ello hablaremos en la conclusión de este trabajo.

²⁴² Gibu Shimabukuro, Ricardo (2011), *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emanuel Levinas*, México D.F.: Ítaca, p.101.

²⁴³ Si bien lo expuesto por Levinas se deja interpretar en tal sentido, queda abierta la pregunta: ¿Cuál sería el alcance y el modo de proceder al realizar tal inversión? ¿Es acaso posible en términos descriptivos-fenomenológicos remitirse de tal manera al Otro?

Infinito. ¿Qué se pretende con esta afirmación? En términos positivos se afirma que el Infinito se concretiza o “materializa” como huella en el rostro del Otro, lo cual significa simple y sencillamente la imposibilidad de la Totalidad impuesta por el Mismo; “la idea del infinito consiste precisa y paradójicamente en pensar más de lo que es pensado y, sin embargo, conservando en su desmesura (...) [L]a idea del infinito consiste en asir lo inasible, garantizándole su status de inasible”.²⁴⁴ Levinas recurre a la exposición de la *Tercera meditación metafísica*, en la cual Descartes resalta lo paradójico de la idea del infinito. El ser finito, el Mismo, piensa más de lo que puede pensar, una idea que es sobrepasada por su *ideatum*. Desde luego aquí no interesan las conclusiones cartesianas que de ello se derivan, a saber, la prueba de la existencia de Dios, sino la mera descripción en la que hay un esfuerzo por mostrar una relación paradójica en la que la conciencia no puede contener o englobar lo pensado por ella, alteridad que la desborda. Desde luego para el pensador francolituano el infinito no es una idea, sino la concreción que corresponde al modo de ser de lo absolutamente Otro, por ello le es lícito afirmar:

Que la alteridad del Infinito pueda consistir no en reducirse, sino en hacerse proximidad y responsabilidad; que la proximidad no sea una coincidencia que fracasa, sino un incesante – un infinito – y como glorioso acrecentamiento de la alteridad en su llamado a la responsabilidad, la cual, paradójicamente, se acrecienta a medida que se asume; que el finito sea como para la mayor gloria del Infinito – he aquí el propósito formal de la noción de infinito.²⁴⁵

Planteado en lenguaje husserliano: existe un riesgo de regreso al infinito al interior del flujo de vivencias de la subjetividad se debe únicamente a la imposibilidad de una coincidencia o cubrimiento pleno [Deckung] entre el flujo absoluto (sincronía) y el flujo de vivencias o sensaciones (diacronía), tal cual si al interior hubiese un desfase producido por ambos lados del flujo (o de la vida misma). En Levinas esto será radicalizado, pues la imposibilidad de la coincidencia no está solamente al interior del Mismo, sino en la relación del Mismo y el Otro; por ejemplo, la vida (mi vida como fluir) no puede ni asumir ni sintetizar el flujo de vivencias del Otro concreto, sea quien sea, pues remiten a un tiempo que nunca fue mi presente. Si bien en líneas generales coincido con la descripción levinasiana considero que estas características del Otro concreto no se reducen al otro ser-

²⁴⁴ Op. cit., Levinas (1976), p.84 / « [I]’idée de l’infini consiste précisément et paradoxalement à penser plus que ce qui est pensé en le conservant cependant dans sa démesure par rapport à la pensée. L’idée de l’infini consiste à saisir l’insaisissable en lui garantissant cependant son statut d’insaisissable ».

²⁴⁵ Levinas, Emmanuel (1995), *Altérité et transcendance*, Paris: Librairie Générale Française, p.88 / « Que l’altérité de l’Infini puisse consister à ne pas se réduire, mais à se faire proximité et responsabilité, que la proximité ne soit pas une coincidence qui échoue mais un incessant – un infini – et comme un glorieux accroissement de l’altérité dans son appel aux responsabilités, lesquelles paradoxalement s’accroissent au fur et à mesure qu’elles se prennent ; que le fini soit ainsi comme pour la plus grande gloire de l’Infini – voilà le dessin formel de la notion d’infini ».

humano, sino que pueden ser extendidas sin dificultad a cualquier otro ser-vivo, afirmación que requeriría, desde luego, un análisis más detallado. De momento, baste con lo anterior para tener una exposición general de la diferencia entre el otro como lo otro de la conciencia que puede ser reducido a un proceso de síntesis de identificación y lo absolutamente Otro, cuyo modo de ser es, precisamente, el permanecer siempre como diferente, como alteridad. Otro cuyo modo de ser podemos resumir de la siguiente manera: aquél infinito que no puede ser nunca reducido (o sintetizado) a una Totalidad.²⁴⁶

1.2.4. Las implicaciones temporales del análisis de la caricia

Líneas arriba señalé que en *Totalidad e Infinito* se llama metafísica a la relación que existe entre el Mismo y el Otro sin que ésta logre formar una totalidad. Relación entre lo disímil que no puede ser llevada a una síntesis por la mediación de un tercero o por la absorción de alguno de los términos.²⁴⁷ Que no haya posibilidad de unidad, que la relación mantenga siempre la diferencia (alteridad), que entre el Mismo y el Otro no exista una conjunción en el sentido de la lógica clásica, requiere, además de la mera descripción negativa, de las descripciones positivas de esta relación. Estas son tanto el cara a cara, en la que el Otro me invoca en mi responsabilidad, en la que se funda el lenguaje y el discurso, como el deseo metafísico y lo erótico. Es aquí donde podemos describir positivamente esta relación irreductible a una totalidad y en la que se ancla o funda la concepción del tiempo levinasiano. Para el pensador francés lo erótico muestra una incesante y perpetua búsqueda de la completitud o plenitud y ésta corresponde a lo que denomina deseo metafísico, entendido justamente como aquel deseo que no puede ser satisfecho; en oposición al deseo de aquellas carencias que pueden ser cubiertas, colmadas, al menos de manera momentánea o pasajera. Que sea imposible la fusión de los amantes en un mismo ser, que siempre sigan siendo distintos-diferentes, no es una característica meramente negativa de este tipo de amor. Para entender lo positivo de esta característica de eros se requiere abandonar la idea preconcebida de la posibilidad de unidad-fusión entre los

²⁴⁶ Tanto en Husserl, como en Heidegger y Levinas creo que podemos acercarnos al problema del tiempo planteándolo desde un problema mereológico, en el que está en cuestión el tipo de todo y partes que es el tiempo, con sus respectivas diferencias.

²⁴⁷ Cfr., Levinas (1961), p.24-32. En estas páginas Levinas llamará al vínculo que existe entre el Mismo y el Otro, sin que formen unidad, religión; mientras que al mantenerse separado de los términos de la misma relación lo denomina ateísmo.

amantes²⁴⁸, quienes conformarían un solo ser. “[L]a idea de un amor que sería la confusión entre dos seres es una falsa idea romántica. Lo patético de la relación erótica es el hecho de ser dos y que el otro permanece en ella absolutamente otro”;²⁴⁹ imposibilidad para los amantes de fusionarse, de formar totalidad, por más enmaromados que se encuentren, por más que pareciera que están hechos a la medida, el uno para el otro y aun cuando diera la impresión de que están o estaban predestinados a encontrarse y así superar la indigencia, cuando menos en lo que respecta al amor. Esta peculiaridad del fenómeno erótico es interpretada y examinada desde la ya mencionada imposibilidad del Mismo de reducir la alteridad del Otro y trasladada al plano temporal. En la relación erótica entre el Mismo y el Otro encontramos también la irreductibilidad de los términos, la imposibilidad de la fusión, de la Totalidad o de la sumisión de la misma a un tercero. ¿Es que el Mismo y el Otro están imposibilitados a formar Totalidad?²⁵⁰ ¿Qué sería lo común de los miembros de esta relación en la que predomina la diferencia?

Con base en lo expuesto el fenómeno erótico se muestra como uno de los modelos aptos para describir la peculiaridad de la relación entre el Mismo y el Otro llevada a términos temporales; por lo tanto, la imposibilidad de la fusión (totalidad), la imposibilidad de formar un único ser – dicho en términos temporales – la imposibilidad de una sincronía presente que englobe el tiempo del Mismo y del Otro en un mismo tiempo, en lugar de tomarse como un fracaso o un defecto, es tomado, más bien, como algo positivo de esta característica del *eros*. Esto quiere decir: la imposibilidad de sincronía temporal entre el Mismo y el Otro es la prueba irrefutable de la imposibilidad de la Totalidad y el “triumfo” del Infinito. Positivamente hablando: la “exaltación [de eros] no se mantiene en correspondencia con la pretendida « fusión de dos seres ». Al contrario, es estimulada por la presencia de otro, por la consciencia aguda de su impenetrabilidad”²⁵¹; o, con otras palabras, *eros* – en tanto deseo metafísico – no tendría sentido en un ser cuyo deseo (metafísico) pudiese ser plenamente satisfecho. A esta

²⁴⁸ Cfr., Platón, *Diálogos Vol. III. Banquete*, Madrid: editorial Gredos 2008. 189e. Si bien en este célebre diálogo también se insinúa una interpretación de eros como carencia e incompletitud, siendo eros hijo de *Poros* y *Penia* (203b-203d).

²⁴⁹ Op. cit., Levinas (1982), p.58 / « [l]’idée d’un amour qui serait une confusion entre deux êtres est une fausse idée romantique. Le pathétique de la relation érotique, c’est le fait d’être deux, et que l’autre y est absolument autre ».

²⁵⁰ Quizá pudiese pensarse la relación de Mismo y Otro no en términos de totalidad, sino de comunidad. Desde luego habría que esclarecer que sería lo común y de qué tipo de comunidad estamos hablando.

²⁵¹ Levinas, Emmanuel (2009), *Œuvres Complètes I. Carnets de Captivité et autres inédits*, Paris : Édition Grasset & Fasquelle, p.171 / « [e]xaltation ne tient pas à la prétendue « fusion de deux êtres ». Au contraire. Stimulée par la présence d’autrui, par la conscience aiguë de son impénétrabilité ».

imposibilidad de formar una totalidad de la relación metafísica, a su siempre ser alteridad o – como también lo dice el pensador francés – a este permanecer refractario a la luminosidad de la razón que se da en el erotismo, a este misterio que no puede ser develado o desolcutado porque dejaría de ser misterio, se le designa en el lenguaje levinasiano con el término femenino o feminidad. “Lo que importa en esta noción de lo femenino no es únicamente lo incognoscible, sino un modo de ser que consiste en hurtarse a la luz (...) El modo de existir de lo femenino consiste en ocultarse y este hecho de ocultarse es precisamente lo que se llama pudor”.²⁵² El Mismo y el Otro no se encuentran en una diferencia numérica o geométrica, sino en una diferencia absoluta. Diferencia que en *El tiempo y el otro* fue llamada diferencia sexual²⁵³, diferencia que según el pensador francolituano mantiene la pluralidad y rompe con la hegemonía de la identidad impuesta desde Parménides a la tradición occidental (primacía del Mismo).

No deja de ser controversial – quizá hasta desafortunado – el equiparar esta diferencia irreductible entre el Mismo y el Otro con la diferencia sexual, pues pareciera que se está anclando esta relación de alteridad en un lenguaje biológico o cuando menos óntico. Más adelante se abandonará el uso del vocablo diferencia sexual, mas no lo ahí expuesto y pensado. Aquí me queda añadir que la división femenino-masculino (Otro-Mismo), siendo el primer término lo refractario a la luz, lo que se esconde, lo que se oculta y el segundo lo que conoce, lo que devela, lo que des-oculta, no está pensada en términos hombre-mujer, sino que describe la relación entre el Mismo – al que podemos darle los atributos propios de lo masculino: poder, totalidad, luminosidad – y el Otro, al que le corresponden los atributos femeninos: refractario, incognoscible, infinito. De esto tenemos mostración concreta en la relación erótica, en la que justamente se manifiesta la imposibilidad de la totalidad, la imposibilidad de la reducción de sus miembros o partes a un término superior que los englobara o la imposibilidad de ser absorbido uno de los términos por el otro:

en el *eros* se exalta entre entes una alteridad que no se reduce a la diferencia lógica o numérica (...) la alteridad erótica no se limita entre seres comparables, sino que es debida a atributos diferentes que la distinguen, no se trata (...) de otro atributo en el Otro, sino de un atributo de alteridad en él.²⁵⁴

²⁵² Op. cit., Levinas (1948), p.79 / « Ce qui importe dans cette notion du féminin, ce n'est pas seulement l'inconnaissable, mais un mode d'être qui consiste à se dérober à la lumière (...) La façon d'exister du féminin est de se cacher, et ce fait de se cacher est précisément la pudeur ».

²⁵³ Ibid., p.77-84.

²⁵⁴ Op. cit., Levinas (1982), p.57-58 / « [d]ans l'*éros* s'exalte entre êtres une altérité qui ne se réduit pas à la différence logique ou numérique (...) l'altérité érotique ne se borne pas (...) entre être comparables, est due à des attributs différents qui les distinguent (...) ne s'agit pas (...) d'une autre attribut en autrui, mais d'un attribut d'altérité en lui ».

Para decirlo con otras palabras: el otro es Otro de modo absoluto, lo que quiere decir, no pudiendo ser sintetizado-englobado por el Mismo. En la relación erótica nos topamos con el hecho de que el Mismo trata de profanar un misterio que esconde en el Otro, trata de fusionarse con él y reducir su alteridad a su mismidad o, cuando menos, intenta formar una comunidad subordinada a un tercer término; sin embargo, lo que eros descubre, o propiamente hablando, lo que profana (profanar sería el vocablo correcto que remite al hecho de pretender develar un misterio) permanece siempre en lo clandestino, en lo oculto, en la no significación. Esto clandestino es en última instancia relación temporal entre el Mismo y el Otro, es decir, la relación erótica nos muestra caracteres temporales (o quasi-temporales), el misterio y el deseo que no pueden satisfacerse porque no existe una coincidencia o cubrimiento perfecto y pleno entre la sincronía del flujo de la vida y la diacronía de éste mismo flujo. Desde luego, aquí Otro no tiene la significación de contenido sensible o hilético, sino la de Otro concreto, cuyo tiempo particular y singular el Mismo no puede asumir como siendo suyo de la misma manera que lo puede hacer con el fluir de su vida.

Para ejemplificar lo expuesto y mostrar lo temporal de lo erótico Levinas recurre a la descripción de la caricia, en la cual estamos frente a esta imposibilidad de una sincronía del tiempo del Mismo en relación con el tiempo del Otro. Al acariciar a Otro el Mismo no lo toca ni lo trata como objeto de una tematización racional, tampoco es objeto meramente de su percepción sensible, ni siquiera es un útil que a la mano, disponible para la ocupación cotidiana. Desde luego que la caricia remite tanto a la percepción como a la sensibilidad, el contacto es posible gracias a la sensibilidad, pero “la caricia trasciende lo sensible”.²⁵⁵ La caricia no se queda en lo tibio y suave de lo que acaricia, sino que va más allá sin ir más allá, quedándose siempre más acá y en cierto sentido “ella siente más allá de lo sentido, más lejos que los sentidos”.²⁵⁶ Más lejos y, sin embargo, más cerca, lo que no es un mero juego de palabras, sino que justamente describe lo temporal que hay en la caricia y en lo erótico. Pretende ir más allá, es decir, pretende hacer presente lo que es futuro (pero no futuro del Mismo), pero siempre se queda corta, más acá, o sea, no puede traer a presencia – no puede hacer presente – aquel “contenido” que parece inminente y que está anticipando. Lo que el Mismo toca al acariciar no es, objetivamente hablando, la piel del Otro sino, precisamente, su alteridad. Tal cual si la caricia buscara

²⁵⁵ Op. cit., Levinas (1961), p.288 / « la caresse transcende le sensible ».

²⁵⁶ Ibidem. / « elle sente au-delà du senti, plus loin que les sens ».

algo, buscara ansiosa o pacientemente develar un misterio, un arcano secreto que el otro esconde y que, sin embargo, nunca será develado; pues “no es lo suave o tibio de esta mano dada en el contacto lo que busca la caricia”.²⁵⁷ El que acaricia no busca el contacto objetivo, cual médico en búsqueda del origen de un dolor, la desnudez y fragilidad del Otro se dan-muestran de otra manera al acariciar. ¿Qué quiere decir este de otra manera? ¿Y qué misterio pretende profanar? Pareciera que la caricia busca algo pero más bien “esta búsqueda de la caricia constituye [su] esencia por el hecho de que ella no sabe lo que busca”²⁵⁸. Este no saber lo que se busca es lo más peculiar o particular de la caricia, la cual puede ser descrita como un “juego con algo que se hurta, un juego absolutamente sin proyecto ni plan (...) con algo otro, por siempre alteridad, por siempre inaccesible, por siempre por-venir”²⁵⁹; es decir, la caricia es relación temporal entre el Mismo y el Otro en la que no pueden ser totalizados los términos en una sincronía que los englobe. De qué tipo y cómo es esta temporalidad lo abordo en el apartado siguiente, baste aquí con resaltar el hecho de que la caricia pretende hacer presente (sincronía), traer a presencia y a dación, un misterio, algo que se hurta y que siempre permanece como futuro, como por-venir o ad-venir [avenir].

Levinas insiste sobre manera en el hecho de la imposibilidad de traer a presencia el porvenir que la caricia promete, ella “consiste en no poder aprehender nada, en solicitar aquello que se escapa sin cesar de su forma hacia un porvenir – nunca suficientemente porvenir – en solicitar aquello que se hurta como lo que todavía no es”.²⁶⁰ ¿Es que este todavía-no puede ser entendido desde los conceptos husserlianos como uno de los modos de ser decursivos, precisamente, como un ya-inminente? ¿Es este todavía-no una protensión que anticipa su presente, su cumplimiento en una protoimpresión por-venir? Y ¿este no poder aprehender en la caricia es un escaparse de la sensibilidad a la animación activa de la conciencia como aprehensión? A la última pregunta habría que responder afirmativamente, pues en la caricia, como en lo erótico en general, la sensibilidad permanece informe, es un “contenido” que no ofrece cualidades objetivas, que no corresponde a su “objeto”, que no está a la medida de su noema. Lo más importante aquí

²⁵⁷ Op. cit., Levinas (1948), p.82 / « [c]e n'est pas le velouté ou la tiédeur de cette main donnée dans le contact que cherche la caresse ».

²⁵⁸ Ibidem. / « [c]ette recherche de la caresse en constitue l'essence par le fait que la caresse ne sait pas ce qu'elle cherche ».

²⁵⁹ Ibidem. / « jeu avec quelque chose qui se dérobe, et un jeu absolument sans projet ni plan (...) avec quelque chose d'autre, toujours autre, toujours inaccessible, toujours à venir ».

²⁶⁰ Op. cit., Levinas (1961), p.288 / « consiste à ne se saisir de rien, à solliciter ce qui s'échappe sans cesse de sa forme vers un avenir – jamais assez avenir – à solliciter ce qui se dérobe comme s'il n'était pas encore ».

de acuerdo con el tiempo es que la caricia tiene una temporalidad doble, o sea, tanto fluye en el tiempo como dura. La caricia está en una ambigüedad pues su “objetividad” es un ocultarse, un no poder develar, un no poder traer a presencia este todavía-no. ¿Cómo hay que entender esto? Desde luego esto significa que el futuro que ya es inminente en la caricia nunca será colmado en alguna protoimpresión (no tendrá cumplimiento [Erfüllung]), nunca vendrá a dación en persona, siempre quedará como una promesa, siempre guardará el modo de ser temporal del todavía-no. Para captar lo que está en juego en estas descripciones es necesario tener en cuenta el trasfondo sobre las que destacan: en palabras levinasianas (tomadas de Heidegger) la primacía de la presencia. El pensador francolituano critica de Husserl esta primacía del presente al señalar que a partir de sus textos se deja insinuar que el tiempo primigenio o primario brota necesariamente de una protoimpresión plenificada o cumplida. Desde luego la caricia tiene una protoimpresión que corresponde al contacto sensible con lo acariciado, pero en esta protoimpresión se insinúa ya, está pro-tendido, un futuro que jamás se hará presente, que jamás vendrá a cumplimiento en ninguna protoimpresión.

En la caricia hay entonces una relación entre el Mismo y el Otro que no puede culminar en una totalidad (en un ser o estar presente), por ello por más que los amantes se entreguen al frenesí de las caricias siempre permanecerán como separados, como el Mismo y el Otro. El hecho de que el enamorado busca al amado, aunque sin saber qué busca en él, debe ser entendido en términos temporales: aquello que se promete no puede venir a presencia, es decir, ser presente. El Otro no puede satisfacer ese deseo metafísico porque, si así fuese, el deseo no sería deseo metafísico y aquel por-venir sería cumplido en una protoimpresión presente-ahora. Es por ello que en el fenómeno erótico sucede que “lo esencialmente oculto se arroja hacia la luz sin por ello convertirse en significación”²⁶¹; o sea, la caricia se funda en una sensibilidad cuya aprehensión objetiva no muestra aquello que se acaricia, pues precisamente aquello que se acaricia es lo que no se muestra. A este resaltar el desfase, la no-proporción, la no correspondencia entre contenido sensible y aprehensión, entre protoimpresión y protensión, entre el ahora en que se efectúa y el todavía-no que promete, lo llamaré Levinas diacronía²⁶² del tiempo. Para entender mejor este concepto será necesario explicar aquél otro concepto clave en los análisis del tiempo de éste pensador, a saber, fecundidad.

²⁶¹ Ibidem. / « l'essentiellement caché se jette vers la lumière, sans devenir signification ».

²⁶² Para distinguirlo del concepto diacronía tal cual se utiliza en este texto, lo llamaré siempre diacronía levinasiana.

1.2.5. El tiempo como fecundidad

El amor como *eros* además de mantener una relación en su diferencia, en su separación, apunta al futuro entendido como mera posibilidad que no puede ser efectuada, todavía-no por excelencia, misterio por-venir. Para entender esta concepción del tiempo es necesario recurrir a una exposición del tiempo comúnmente entendido y después contrastar lo que Levinas quiere resaltar con la concepción ya expuesta del tiempo en Husserl. Para esto el filósofo francolituano recurre al análisis del fenómeno de la muerte, por su cercanía en algunos puntos con el del *eros* y aunque no desconoce los aportes heideggerianos sobre el tema, los esquivo centrando el foco de atención en la imposibilidad de la actualización de la muerte, o, dicho en otras palabras, su ser siempre futuro. Así, en lenguaje levinasiano, a este fenómeno (propriadamente hablando un no-fenómeno o fenómeno en sentido heideggeriano²⁶³) se le atribuye el permanecer en la oscuridad y la no significación. La paradoja de la muerte la expone también Heidegger en *Ser y tiempo*, y el problema de fondo, dicho en lenguaje husserliano, es la imposibilidad de la unidad del flujo de conciencia absoluta²⁶⁴, es decir, si ella misma puede captarse en unidad o no, además del cómo es posible esta captación sin caer en un regreso al infinito y partiendo del fenómeno mismo. ¿Es posible pensar la muerte como sincrónica en el presente del flujo de conciencia? Así entendida la muerte viene del futuro, pero cuando es, yo no soy más, entonces no me es posible hacerla presente (sincronía), no me es posible vivenciarla (vivirse), sentirla en sus contenidos de sensación y llevarla a sus respectivas aprehensiones. En cierto sentido la muerte “nunca es completamente asumida, ella viene”²⁶⁵, pasividad que no puede ser asumida por la mismidad, por la subjetividad. El egoísmo del Mismo y su proceso de identificación como temporalización en el que se realiza se interrumpe, no hay síntesis de identificación posible (sincronía), fin en sentido absoluto.²⁶⁶ Desde luego lo que Levinas quiere resaltar es, nuevamente, la imposibilidad de la unidad y totalidad o, en otras palabras, lo que está en juego es la

²⁶³ Cfr., *GA 2 (SyT)*, parágrafo 7. Aquí Heidegger dice que los fenómenos de la fenomenología, las cosas mismas, son aquello que se oculta y es necesario traer a mostración. El asunto mismo es el fenómeno de la vida misma o facticidad o, como se designará terminológicamente en esta obra, el Dasein.

²⁶⁴ Véase el 2.2.3 de esta obra.

²⁶⁵ Op. cit., Levinas (1948), p.61 / « n'est donc jamais assumée; elle vient ».

²⁶⁶ La muerte en Heidegger desde luego puede ser asumida. Qué quiere decir ello y cómo es esto posible, lo abordaré más adelante.

primacía de la pasividad frente a la actividad.²⁶⁷ La muerte “anuncia un acontecimiento en el que el sujeto no tiene control, un acontecimiento por el cual el sujeto no es más sujeto”.²⁶⁸ Finitud que al poner fin al proceso temporalizador del Mismo, detendría también el todavía-no al que apunta éste, a la posibilidad como mera posibilidad. ¿Cómo mantener, pues, en lenguaje husserliano (hacer sincrónico), el ser inminente de la protensión como modo decursivo sin que venga a dación, sin que se cumpla o plenifique, sin que se haga protoimpresión y que, empero, no signifique el fin de la subjetividad concreta? Esta sería la pregunta levinasiana fundamental en torno al tiempo.

La muerte apunta así, al igual que la caricia y el deseo metafísico, a un todavía-no que no puede traerse a presencia, que no puede llevarse a dación, pero la muerte ónticamente entendida, es decir, en su concreción (que es con lo que Levinas se ocupa), fracasa al mantener a la posibilidad como pura posibilidad. Fracasa porque en ella estaría el fin de la posibilidad y, contrariamente a Heidegger, no se le ve como la fuente que mantiene y de la que brota la posibilidad como mera posibilidad (temporalización). Incluso la aspiración a la vida eterna o la inmortalidad del alma, como meras hipótesis, no apuntan al fenómeno que la caricia describe, puesto que en el más allá que se promete a la subjetividad del Mismo, éste seguiría con el eterno e infinito proceso de identificación de su propia subjetividad. En términos levinasianos: se requiere describir un fenómeno que al mismo tiempo que destrona la primacía del proceso de síntesis de identificación del Mismo (en el que no habría sincronía), mantiene a la posibilidad como mera posibilidad (la promesa de una síntesis como mera promesa); a esto corresponde el concepto de fecundidad. En ella, en lugar de que la subjetividad alcance la inmortalidad, logra algo *mejor*, pues “la subjetividad aceptaría no solamente callar, agitada por la violencia (...) sino que renuncia a sí misma, lo que no sería ni suicidio ni resignación, sino amor (...) plano donde el yo se lleva más allá de la muerte”²⁶⁹. Lejos de considerar como un fracaso la inmortalidad del Mismo, su finitud le abre otra posibilidad, posibilidad que ya no podría asumir él, pero que mantendría el futuro como aquél todavía-no

²⁶⁷ Cfr., Casper, Bernhard (2007), *Pensar de cara a otro. Elementos del pensamiento de Emmanuel Levinas*, Argentina: Universidad Católica de Córdoba.

²⁶⁸ Op. cit., Levinas (1948) / « annonce un événement dont le sujet n'est pas le maître, un événement par rapport auquel le sujet n'est plus sujet ».

²⁶⁹ Op. cit., Levinas (1961), p.284 / « la subjectivité puisse non seulement accepter de se taire, révoltée par la violence (...) mais qu'elle puisse renoncer d'elle-même à soi ce qui ne serait pas un suicide ni une résignation, mais l'amour (...) plan où le moi se porte au-delà de la mort ».

prometido por la caricia. La fecundidad²⁷⁰ mantiene intacta la promesa del deseo metafísico que la caricia concretiza, sin traer a presencia aquel todavía-no, sin revelar un trasmundo más originario, sin traicionar lo peculiar de este fenómeno. Desde luego la fecundidad no debe ser entendida únicamente en términos biológicos, porque “lo esencial en la teoría de la fecundidad es que el yo que se define a partir de ella es únicamente posible a partir del Otro”.²⁷¹ Esto explica una de las hipótesis que al principio del capítulo mencioné: que la mismidad o subjetividad absoluta (el Mismo) está constituida de alteridad y, a la vez, que el desencadenante de la temporalización es siempre el Otro, la otredad que se entrevé en la fecundidad. Que efectivamente se tenga o no un hijo, entonces, no cambia lo fundamental de lo expuesto y por ello el filósofo francés agrega: “[n]o es necesario que aquellos que no tienen hijos vean en ello una depreciación; la filiación biológica no es sino la figura primera de la filiación pero podemos claramente concebir la filiación como relación entre seres humanos sin vínculo de paternidad biológica”.²⁷²

En la fecundidad también se efectúa la llamada trascendencia en la inmanencia, la cual simplemente significa que sin que la promesa de la caricia sea traída a dación, sin convertir la finitud del Mismo en vida eterna, se mantiene la promesa de un por-venir que no es mío y que, sin embargo, me incumbe; relación con un tiempo pasado y futuro que sin poder caer en el proceso de identificación de la mismidad de mi subjetividad – sin síntesis (sincronía) posible – sin ser míos, por lo tanto, en ese sentido, son *míos* en otro sentido, un sentido completamente diferente y novedoso. “La profanación que viola un secreto no descubre, más allá del rostro, otro yo más profundo (...) descubre al hijo”²⁷³; cual si este por-venir no pudiese ser plenifica en ninguna protoimpresión de mi propia vida y, a la vez, estuviera apuntando – o mostrando indirectamente en ella – la multiplicación del deseo metafísico. Lo que quiere decir: en lugar de que el deseo sea satisfecho y con ello se extinga, se mantiene como deseo al engendrar más deseo. La Mismidad mantiene una relación distinta consigo misma gracias al Otro, la filiación produce un sentido diferente y rompe (dejándolo intacto) con el proceso de identificación.

²⁷⁰ Esta idea tendría también un origen en el *Banquete* de Platón (206e-209e) aunque aquí sea interpretada desde una perspectiva fenomenológica.

²⁷¹ Op. cit., Levinas (2009), p.392 / « [c]e qui est essentiel dans toute la théorie de la fécondité : le moi défini à partir d'elle n'est possible qu'à partir de l'Autre ».

²⁷² Op. cit., Levinas (1982), p.63 / « Il ne faut pas que ceux qui n'ont pas d'enfants y voient une dépréciation quelconque ; la filialité biologique n'est que la figure première de la filialité ; mais on peut fort bien concevoir la filialité comme relation entre êtres humains sans lien de parenté biologique ».

²⁷³ Op. cit., Levinas (1961), p.299 / « La profanation qui viole un secret ne découvre pas, par-delà le visage, un autre moi plus profond (...) elle découvre l'enfant ».

Esta relación de filiación entre el Mismo y el Otro conserva un vínculo entre los términos sin que por ello los sintetice en una totalidad y sin que la separación de los términos se resuelva en un conjunto; es decir, sin una sincronía que englobe el tiempo de ambos. Mi hijo es algo completamente diferente a mí, es Otro, por lo tanto no me pertenece y, no obstante y en otro sentido, es *mío* (mi hijo). Así la filiación es la posibilidad de un comienzo siempre nuevo en el que Mismidad engendra a Otro sin por ello asumir su tiempo pero sin que este otro tiempo me sea indiferente, pues ese tiempo del Otro se entrelaza con el *mío*. “La filiación (...) es una relación con el otro en la que el otro es radicalmente otro, y en la que, sin embargo y de alguna manera, él es yo; el yo del padre está incumbido por una alteridad que es suya, sin ser su posesión ni su propiedad”²⁷⁴; o sea, el Mismo se encuentra en relación con un Otro al que constituye esencialmente sin ser él, sin que la ipseidad del Mismo se traslade a la ipseidad del Otro y, sin embargo, siendo ésta la fuente de la ipseidad del Mismo. Para Levinas la maravilla del fenómeno de la filiación consiste en que, en lugar de eternizarse el Mismo en un presente perpetuo (sincronía de la conciencia de tiempo), en lugar de que la subjetividad absoluta siga temporalizándose en un proceso que pareciera infinito²⁷⁵ – *genesis spontanea* que no tuvo comienzo y no tendrá fin –, justamente rompe con este proceso de identificación al interior del fluir de la vida (síntesis). Hay una discontinuidad de esta temporalización del Mismo que nos muestra (indirectamente) que la temporalización viene irremediamente del Otro concreto, del otro que es mi hijo y del otro que es mi padre, futuro del primero – que nunca será mi presente – y pasado inmemorial del segundo – que nunca fue mi presente – en un sentido completamente novedoso, es decir, que no son míos, que no pueden cumplirse en una protoimpresión presente ni pueden ser sincronizados en mi conciencia de tiempo pero que, a pesar de todo, son míos en tanto me incumben, me convocan, me llaman a la responsabilidad y así determinan mi tiempo. La diacronía del tiempo tiene por ello, para Levinas, primacía sobre la sincronía, aunque ello sólo sea posible recurriendo al entramado de tiempos intersubjetivos. Por lo tanto, no es “primero” la conciencia de tiempo del Mismo en tanto sincronía, sino el flujo de vivencias o sensaciones del Otro, del cual no tengo conciencia directa (no sé de su vida como de la

²⁷⁴ Op. cit., Levinas (1982), p.162 / « La filialité (...) c’est une relation avec autrui où autrui est radicalement autre, et où cependant il est, en quelque façon, moi ; le moi du père a affaire à une altérité qui est sienne, sans être possession ni propriété ».

²⁷⁵ De ahí que para Husserl el flujo absoluto no tenga ni comienzo ni fin.

mía), es decir, no puedo sincronizar sino de forma indirecta: respondiendo al llamado del otro.

Habría ahora que adentrarse a mayor profundidad en el sentido y alcance que la diacronía tiene y cómo pone en cuestión lo expuesto por Husserl. En la fecundidad se da otra trascendencia y otro tiempo: la primera que no se resume en dar sentido a los objetos o al tiempo como lo afirmaría su maestro, sino una trascendencia en la que la subjetividad absoluta, la vida misma en su fluir es incumbida en su “inmanencia” por la alteridad del Otro; la segunda que deja abierta la imposibilidad de una sincronía total o absoluta, flujo del tiempo que no puede ser asumido por el Mismo y que muestra un desfase, una ruptura de la sincronía del tiempo, es decir, muestra el infinito (o la imposibilidad de la Totalidad). La Mismidad está puesta en cuestión, su proceso de identificación es como quebrado o desfasado por la aparición del hijo y, en lugar de descubrirle un trasmundo o la fórmula de la eternidad, la filiación resalta la finitud, una finitud que no puede ser asumida y que se manifiesta como la fuente que posibilita un nuevo comienzo, futuro que me incumbe sin ser mío y sobre el cual el Mismo no puede de la misma manera que sobre sus propias posibilidades, poder-ser que no es más *su* poder ser, *vivirse* cuya reflexividad ya no es del Mismo, sino del Otro. La fecundidad inserta en lo que pareciera un régimen cerrado de temporalización del Mismo, en la tautología existencial de la Totalidad (como también la llama el filósofo francolituano), una discontinuidad y una ruptura. Ruptura y discontinuidad que sin romper el flujo de la vida misma – lo cual sería imposible y absurdo – lo ponen en cuestión, lo arrancan de su egoísmo, le muestran que su ser como flujo está entrelazado esencialmente con el tiempo del otro de tal manera que éste le incumbe. Con esto Levinas pretende mostrar aquella hipótesis que fue planteada en *El tiempo y el otro*, a saber, que el tiempo sin el Otro sería imposible. La protoimpresión en Husserl cumple el papel de la renovación incesante del flujo temporal, es ella la que constantemente trae a dación aquello siempre nuevo, fuente de la que brota el tiempo (al menos en las *Lecciones...*). Por su parte el pensador francés contrapone la filiación como siendo una capa externa de la temporalización, sin la cual, empero, éste no sería posible, pues es la fuente de una renovación incesante, que en lugar de ser sincronizada en el flujo de mi vida, lo entrelaza con el flujo de vida del Otro. Para designar este entrelazamiento en la ruptura y discontinuidad – que no conduce a la totalidad – Levinas emplea el concepto de transubstanciación. “En la fecundidad el yo trasciende el mundo de la luz. No para disolverse en el anonimato del hay, sino para ir más lejos que la luz, para ir a otro

lado²⁷⁶; ese otro lado no es una tierra prometida que existiera, sino la posibilidad de un nuevo comienzo, el Otro se transforma en Mismo y el Mismo en el Otro sin romper la separación – sin formar una totalidad – el deseo que se desea como Deseo no devela un objeto que lo colmaría – no hace presente al tiempo del Otro en una protoimpresión que sintetizaría ambos tiempos – sino que engendra más deseo (otro tiempo), engendra a Otro, a mi hijo y su respectivo tiempo, que no colma el deseo, sino que lo reproduce, es decir, entrelaza mi temporalización concreta, fáctica y mía con la temporalización también concreta y fáctica del Otro.

Levinas está apuntando así a un fenómeno en el que habría un entrelazamiento no sólo del flujo del tiempo inmanente, para decirlo en términos husserlianos, de los modos temporales con sus modos concienenciales; sino de modos concienenciales y temporales del otro con los míos. La *Zeitigung* que he venido traduciendo como temporalización y que corresponde al modo de ser de la subjetividad absoluta (Mismo o facticidad) no se encuentra, entonces, únicamente en un proceso de síntesis de identificación pasiva consigo misma (sincronía-autoconciencia), sino que se entrelaza con el flujo de las vivencias de los Otros (tiempo del otro), también concretos y fácticos. Dicho en otras palabras: se apunta a que el tiempo singular sólo es posible como tiempo compartido, como tiempo histórico, como tiempo del Otro. Desafortunadamente el pensador francolituano solamente delinea la problemática sin ahondar y sin desarrollar los análisis respectivos del entrelazamiento de este tiempo histórico y sin preguntar por su génesis. Resumiendo: la fecundidad muestra un fenómeno que quiebra – dejándola intacta – la temporalización del Mismo y posibilita una discontinuidad al “interior” del proceso de identificación (sincronía). Así la fecundidad apunta también a lo que en palabras levinasianas se denomina pluralismo ontológico; “la paternidad es una liberación del yo respecto de sí. Soy mi hijo sin ser su sí-mismo²⁷⁷”. Temporalización del Mismo que en lugar de perpetuarse *ad aeternum* desencadena otra temporalización y que, además, fue desencadenada no por una protoimpresión, sino por el tiempo del Otro que me antecedió, por el tiempo de mis padres. ¿Es esto pensable desde el lenguaje husserliano o estamos ante algo completamente novedoso?²⁷⁸

²⁷⁶ Op. cit., Levinas (1961), p.301 / « Dans la fécondité le moi transcende le monde de la lumière. Non pas pour se dissoudre dans l’anonymat de l’il y a, mais pour aller plus loin que la lumière, pour aller *ailleurs* ».

²⁷⁷ Op. cit., Levinas (2009), p.282 / « [L]a paternité est une libération du moi à l’égard soi. Je suis mon fils, sans être avec soi-même ».

²⁷⁸ Como se verá en el tercer capítulo de esta tesis, Husserl también entreverá la posibilidad de analizar al tiempo como tiempo intersubjetivo y/o histórico. Esto, desde luego, desde su propia conceptualidad y por sus propios motivos.

Si la filiación pone al Mismo ante un futuro y un pasado que no le pertenecen, que no pueden hacerse presente mas que indirectamente, que no pueden venir a dación es, en primer lugar, con la intención de rechazar la hipótesis husserliana de la primacía de la protoimpresión y del tiempo como conciencia de tiempo (primacía del Mismo). Como se expuso en el apartado anterior en Husserl es la protoimpresión la fuente de la que brota el tiempo, la que desencadena el flujo de la protoconciencia (si bien no hay protoimpresiones sin su respectivo campo temporal, es decir, sin las respectivas protensiones y retenciones) y la que posibilita que el tiempo sea una conciencia de tiempo. La protensión en los primeros análisis del filósofo moravo queda relegada en un segundo plano y, aunque tiene cierta importancia, el tiempo se genera de la constante novedad producida por la protoimpresión, fuente del flujo de vivencias (o sensaciones). Lo que se desprende de los análisis levinasianos es que la subjetividad absoluta o facticidad (el Mismo) topa ante un tiempo anterior a cualquier protoimpresión y, a la par, ante uno posterior, precisamente el tiempo del Otro. Tiempos que no son parte de mi conciencia de tiempo de forma directa, por ende, también mi propio nacimiento me pondría ante un pasado que no puede hacerse nunca presente, pasado que denomina inmemorial. En el todavía-no “la fecundidad indica un porvenir que no es un porvenir del Mismo”²⁷⁹, este todavía-no mirado por el otro extremo muestra, a su vez, que mi nacimiento es igualmente discontinuidad del futuro de mis padres, discontinuidad que, no obstante, les incumbe, temporalidad intersubjetiva que va entrelazando los tiempos singulares. Del mismo modo que no puedo hacer presente, traer a dación, el futuro de mi hijo, tampoco puedo hacer presente el pasado inmemorial de mis padres al cual no tengo acceso de la misma manera que ellos tienen de su pasado. Nos topamos ante un pasado ya-no-más pero que nunca podrá ser un ahora-ya-no-más mío, porque nunca fue un ahora (protoimpresión) del Mismo, sino del Otro; de igual forma ante un futuro todavía-no, mas no un ahora-todavía-no mío, pues tampoco será nunca un ahora (protoimpresión) del Mismo, sino del Otro. De lo expuesto se deriva la imposibilidad de hacer presente, de llevar a síntesis o sincronía (totalidad) el tiempo del Otro, el tiempo en tanto tiempo histórico e intersubjetivo.²⁸⁰ “Un ser capaz de otro destino que el suyo es un ser fecundo. En la paternidad donde el Yo, a

²⁷⁹ Op. cit., Levinas (1961), p. 300 / « [l]a fécondité (...) indique mon avenir qui n'est pas un avenir du Même ».

²⁸⁰ Siguiendo a Richir también se podría decir: interfáctico. Cfr. Richir, Marc (2004), *Phantasia, imagination, affectivité*, Bonchamp-lès-Laval: editorial Jérôme Million. Véase específicamente el capítulo IV de la Segunda Sección.

través de lo definitivo de una muerte inevitable, se prolonga en el otro, el tiempo triunfa de la vejez y del destino por su discontinuidad”²⁸¹, triunfo no violento, triunfo de la finitud como finitud, no porque logre la eternidad, ni siquiera como un renacimiento del Mismo, pues su hijo no es un simple avatar de su ipseidad y su temporalidad, es otro, absolutamente Otro y por lo tanto nuevo comienzo, nueva finitud, deseo que engendra Deseo.

Quiero recalcar, y esto no debe perderse de vista, que Levinas busca vincular el Mismo y el Otro de tal modo que no se subsuman a una totalidad o de tal manera que ninguno de los términos quede subordinado al otro, en lenguaje de *Totalidad e infinito* un vínculo que mantenga la religión y el ateísmo o, lo que viene a lo mismo, una relación en la que se mantenga la separación. Este vínculo, como se ha señalado, es posible sólo de forma discontinua: “este recurso al pasado con el cual, sin embargo, el hijo ha roto por su ipseidad, define una noción distinta de la continuidad, una forma de reanudar con el hilo concreto de la historia en una familia y en una nación”²⁸² Diacronía y discontinuidad del fluir de un tiempo intersubjetivo, que relaciona a las subjetividades absolutas singulares sin por ello subordinarlas, para decirlo con lenguaje husserliano de las *Investigaciones lógicas*: conjunto formado únicamente de partes no-independientes. Como mencioné es una lástima que este panorama que se ofreció al pensador francolituano no fuera detallado y analizado de una manera mucho más específica. Lo que sí queda claro es a qué se refería cuando afirmaba en el *Tiempo y el otro* “la tesis principal entrevista (...) consiste (...) en pensar el tiempo no como la degradación de la eternidad, sino como la relación con *aquello* que, de sí inasimilable, absolutamente otro, no se dejaría asimilar por la experiencia”²⁸³; es decir, que la temporalización del Mismo (o de la subjetividad absoluta o de la facticidad) brota de la alteridad, del otro. ¿Se puede afirmar que realmente Husserl omitió el tiempo intersubjetivo y con ello la posibilidad de una historicidad que englobe las temporalidades singulares? Si me atuviera a los análisis correspondientes a las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* tendría que responder

²⁸¹ Op. cit., Levinas (1961), p. 300 / « Un être capable d’un autre destin que le sien est un être fécond. Dans la paternité où le Moi, à travers le définitif d’une mort inévitable, se prolonge dans l’Autre, le temps triomphe par sa discontinuité, de la vieillesse et du destin ».

²⁸² Ibid., p.311 / « ce recours au passé avec lequel cependant le fils a rompu par son ipséité, définit une notion distincte de la continuité, une façon de renouer avec le fil de l’histoire, concret dans une famille et dans une nation ».

²⁸³ Op. cit., Levinas (1948), p.9 / « [l]a thèse principale entrevue (...) consiste (...) à penser le temps non pas comme une dégradation de l’éternité, mais comme relation à *ce* qui, de soi inassimilable, absolument autre, ne se laisserait pas assimiler par l’expérience ».

afirmativamente, no obstante, el filósofo moravo también abordará el tema, aunque desde su propia conceptualidad y a su manera.

Cronológicamente hablando sería difícil – tal vez imposible – determinar si Levinas tuvo acceso a los textos inéditos de Husserl y por lo tanto sus críticas serían, hasta cierto punto, y por así decirlo, tramposas, aunque la manera en que el pensador francés las desenvuelve no perderían en originalidad. Por ello he preferido abocarme a lo que temáticamente hablando puede entresacarse para enlazar el pensamiento levinasiano con el husserliano. Expuesto lo anterior paso, finalmente, a una breve conclusión en la que vinculo de manera más precisa el problema del tiempo en ambos pensadores y cómo las respuestas husserlianas a éstas influyeron en la respuestas que dio el filósofo francolituano del asunto.

1.3. Diacronía y sincronía del tiempo en Las Lecciones... de Husserl y su apropiación-reinterpretación en Levinas

A modo de conclusión de este primer capítulo quisiera dar respuesta a las preguntas que sirven de guía del presente trabajo y que formulé en la introducción, a saber: 1. ¿Qué es este pasar o fluir (vivir) del tiempo y qué este darse cuenta del pasar o fluir (vivirse) del mismo? 2. ¿Cómo es posible captar tanto el vivir como el saber respecto de este vivirse? 3. ¿Qué y cómo se desencadena o temporaliza [zeitigt] este pasar o fluir del tiempo? Desde lo aquí explicado, interpretado y comentado, trato de dar las respuestas, primero, desde Husserl y después desde Levinas.

De *Husserliana X* y más concretamente de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* se deduce que el pasar o fluir del tiempo es, más bien, el pasar o fluir de los objetos temporales, ya sean objetos trascendentes, objetos inmanentes u simples unidades constituidas (sensaciones) – esto dependiendo del nivel de constitución al que estemos haciendo referencia – o, lo que en términos generales es lo mismo, la diacronía temporal de las vivencias, en tanto que se temporalizan una tras otra. A esto Husserl lo llama materia o hyle de la temporalización. El vivirse, es decir, el saber de este fluir de vivencias inherente a la vida y que las sintetiza como siendo presentes y suyas – o sincronía del tiempo – es la marca o huella que deja la retención longitudinal (doble intencionalidad de la conciencia) en la que es conservada, mantenida o retenida no sólo la protoimpresión anterior, sino la fase de conciencia misma, lo que Husserl llama forma del flujo absoluto (más adelante proto-temporalización). El saber de este fluir - en lenguaje husserliano conciencia de tiempo – es posible gracias al sentir que producen las vivencias en el campo temporal originario (retención-protoimpresión-protensión) en el que a la vez que es sentida o escuchada la melodía, es también vivenciada (rojo en tanto sentido y en tanto que cualidad objetual). Además, las fases de conciencia conservadas por la doble intencionalidad de la retención no fluyen, por lo tanto, en el mismo sentido que las unidades constituidas o que los contenidos hiléticos, de ahí que sólo de forma análoga se diga que éstas “fluyen”. El problema con esta solución es que al hacer expreso este saber preteórico y pretemático del fluir de la vida – y en esta época llamado conciencia de tiempo – existe un desfase entre la mirada fenomenologizante que capta el vivir en tanto vivirse y este vivirse preactivo, pretemático, preteórico, pero que necesariamente se presupone. Aún peor si este vivirse es tratado de explicar desde el esquema contenido aprehensivo-aprehensión, pues entonces nos topamos con el peligro del regreso al infinito. Para esquivarlo se recurre a la automanifestación

[Selbsterscheinung] (autoconstitución [Selbstkonstitution]) del flujo absoluto en tanto que coincidencia [Deckung] con el flujo de vivencias, lo que deja incompleta la solución al problema. Por último, aquello que desencadena el tiempo en tanto tiempo – o temporalización – es la incesante y constante aparición de nuevo contenido sensible en la protoimpresión y su correlato como conciencia de un nuevo ahora, la cual es llamada por ello justamente conciencia originaria. Teniendo estas respuestas paso a exponer la parte correspondiente a Levinas en torno al tiempo para, finalmente, explicar cómo convergen y divergen ambas posturas.

En Levinas hay una apropiación de la solución dada por el fundador de la fenomenología para, al mismo tiempo, criticarla y proponer una vía distinta, la cual, desgraciadamente, no fue llevada hasta sus últimas consecuencias. Si en el título de este primer capítulo hablo de apropiación es porque pretendo resaltar el hecho de que el fenomenólogo francés hace suyo tanto del problema del tiempo como de una de las posibles soluciones. Pero no de manera intacta, sino re-interpretando el asunto mismo en cuestión desde una perspectiva diferente. En vínculo con la primera pregunta criticará de su maestro Husserl el haber puesto el acento tanto del vivir como del vivirse en la conciencia reflexiva y no en la conciencia sensitiva y pasiva. Incluso criticará el uso mismo del vocablo conciencia por considerarlo inapropiado para describir el modo de ser de la subjetividad en su concreción mundana o fáctica – lo que en un primer momento llama existente y más adelante Mismo – porque ya predispone una interpretación de la vida misma con sesgos activos, reflexivos y teóricos. Afirmación, que sin dejar de tener una parte de verdad – pues son innegables los intentos del filósofo moravo por mostrar el flujo absoluto de conciencia mediante una reflexión expresa y temática²⁸⁴ – es incompleta. Esto porque justamente conciencia quiere decir no solamente conciencia (activa) perceptiva, sino también conciencia (pasiva) afectiva.²⁸⁵ Para el oriundo de

²⁸⁴ Al menos así se podía leer (cuando menos insinuar) únicamente desde las *Lecciones...* y los textos publicados en aquella época. Sin embargo, leyendo los textos que durante mucho tiempo estuvieron inéditos es innegable que Husserl mismo entendía la reflexión no meramente en términos activos y expresos.

²⁸⁵ Heidegger objetará algo muy similar a su maestro, aunque desarrollado con mayor precisión (véase *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1928). Tengo que decir aquí que el concepto de conciencia [Bewusstsein] no me parece tan desafortunado como lo afirman sus discípulos, pues las vertientes y variantes (por ejemplo, Selbstbewusstsein, Zeitbewusstsein, etc) de dicho concepto dejan claro y sin lugar a dudas, desde los primeros escritos husserlianos, los matices que dicha palabra tiene. La distinción que marqué al inicio de mi tesis y que atribuyo a Levinas, a saber, la diferencia entre vivir y vivirse (la cual también se asemeja a la lectura de Zahavi del *self awareness*) se sobreentiende desde Husserl con los vocablos *Bewusstsein* y *Selbstbewusstsein*. Y lo mismo sucede acerca del saber del tiempo, porque *Zeitbewusstsein* no quiere decir conciencia expresa y temática del tiempo; sino, por el contrario, experiencia pretemática del mismo (lo que aquí he llamado saber de sí).

Kanuas existen entorno al fluir de la vida misma o temporalidad dos respuestas en dos niveles distintos (no sé si llamarlos constitutivos). En un primer nivel el fluir de la vida se puede interpretar como el proceso de identificación del yo consigo Mismo en el que la sincronía de la conciencia de tiempo tiene prioridad; en un segundo nivel el fluir de la vida del Otro, en virtud del cual la prioridad está en el desfase y la imposibilidad del Mismo de sintetizar sincrónicamente la diacronía del tiempo del Otro. En relación con el saber de sí o conciencia de tiempo – y su respectiva sincronía temporal – de este fluir o vivirse, debe decirse que éste es posibilitado por la sensibilidad, al ser afectado por lo otro de la vida (o del Mismo); sin embargo, nuevamente en dos niveles: en un primer nivel, el ser afectado por lo otro en tanto sensación-sentido; en un segundo nivel, el ser invocado, incumbido y llamado a responder por el Otro es lo que provocaría la reflexividad (vivirse) de la vida. En cualquiera de los dos casos el acento está puesto en la afectividad, la sensibilidad y la pasividad, es decir, en el otro, aunque en distintos sentidos.

En lo referente a la segunda pregunta el filósofo francolituano afirma que el modo de acceso al fluir de la vida misma no es reflexivo, sino ético; siempre y cuando entendamos a la ética no como una reflexión o teoría sobre lo bueno o lo malo, sino como la exhortación o invocación a responder por el Otro. La ética es el *factum* de la responsabilidad que el Otro exige del Mismo. Hay que notar que desde el planteamiento levinasiano acerca del tiempo el *après coup* o posterioridad del fluir de la vida o vivir y el captar de éste mismo fluir o vivirse no pretende ser superado, sino explicado. El fluir de la vida en tanto que proceso de identificación del yo consigo Mismo tiene un desfase de origen, un “primer momento” que nunca fue presente; o sea, que no fue ni es ni será captado por ninguna sincronía venida de la mismidad (conciencia de tiempo). Al fluir de mi vida lo precede el fluir de la vida del otro que, sin embargo y paradójicamente, me incumbe, lo que quiere decir que desencadena mi temporalización singular y concreta. Tal cual si para Levinas la prioridad fuera de la diacronía de la temporalización, en tanto que flujo de lo otro de la conciencia, pues ésta siempre excederá y desbordará a cualquier sincronía que, no obstante y aunque suene paradójico, la capte como siendo presente. Por más interesante y atractiva que suene esta respuesta tiene la gran incógnita y dificultad de no esclarecer el problema del tiempo con el que nacieron todas las reflexiones husserlianas, a saber, la sucesión de la percepción no explica la percepción de la sucesión. Tendríamos que concluir, casi como presupuesto, que existe un suceder anterior (la diacronía de la vida del otro) a la conciencia de la sucesión (sincronía de la vida del mismo).

Finalmente, de acuerdo con la tercera pregunta, el pensador francés resaltará que el tiempo no es temporalizado por la acción o intervención de una protoimpresión que permitiría la sincronía del tiempo como siendo una totalidad. Por el contrario, lo que desencadena la temporalización es justamente el Otro, en tanto aquello inasimilable por el Mismo y necesariamente anterior. La conciencia de tiempo no es posibilitada por la protoimpresión correspondiente que capta lo otro (contenido hilético) como siendo ahora, sino en virtud de aquello en lo que se ancla el proceso de identificación de la mismidad, a saber, el Otro gracias al cual mi conciencia de tiempo es posible y, a la vez, imposible como sincronizando el fluir de la vida de los otros concretos que me precedieron y de los que me proseguirán.

2. El problema del tiempo en Husserl desde *Los Manuscritos de Bernau (Hua XXXIII)* y su apropiación-reinterpretación en la ontología fundamental de Heidegger

En este segundo capítulo me ocuparé de la llamada segunda etapa husserliana referente al tiempo que abarcan *Los Manuscritos de Bernau* (1917-1918) y la cual temáticamente hago coincidir con los análisis heideggerianos de la llamada ontología fundamental, principalmente desde *Ser y tiempo* (1927). Los citados manuscritos se editaron como el volumen XXXIII de *Husserliana* y permanecieron inéditos para el gran público hasta el año 2001²⁸⁶ (fecha de su publicación). Además, cabe señalar que no es un tratado homogéneo que se centre en una sola tesis o un único núcleo de problemas. Los manuscritos están compuestos por una serie de textos que temáticamente fueron divididos por sus editores en cuatro grandes cuestiones: la estructura fundamental de la conciencia de tiempo, la dación del protoproceso (o flujo absoluto), el esquema contenido aprehensivo-aprehensión y la fenomenología de la individuación. Estos temas están, asimismo, muy diversamente tratados y aquí no me propongo explicar a detalle toda la obra, más bien, me enfoco en exponer aquellos puntos que considero fundamentales para dar respuesta a las preguntas guía de este trabajo y que al mismo tiempo pueden servir, por un lado, de puente para esbozar una respuesta a las críticas levinasianas y vincular, por otro lado, la solución acerca del tiempo dada por Heidegger con la de su maestro. Al igual que en el capítulo anterior, si bien se centra éste en las obras citadas, no se excluyen otras que están en íntima relación.

Esta segunda etapa husserliana podría resumirse en la prioridad de la forma del protoproceso constituyente (antes flujo absoluto), la cual se encuentra englobada en el concepto de entrelazamiento [Verflechtung] (pre)intencional, es decir, la primacía es de la forma invariable del tiempo, contrario a lo expuesto en el capítulo anterior, donde la primacía era de la materia. Aquí, casi en respuesta a las objeciones de la primacía del presente hechas por Levinas – cronológicamente imposibles pero temáticamente no – la protoimpresión y su correspondiente conciencia de tiempo que la capta como siendo ahora pierden su primacía, pues no puede ser por sí y en sí misma la creadora *ex nihilo* del tiempo temporalizándose, ya que este proceso parte siempre de un horizonte

²⁸⁶ En español no contamos todavía con traducción de este volumen.

preconfigurado. Así como Levinas tomará la tesis de la primacía de la sensibilidad para darle un giro y con ello llevar la prioridad a lo otro de la conciencia, el Otro, en Husserl esto otro sensible de la conciencia será desplazado del foco de atención, cuando menos en este periodo²⁸⁷, para referirse a lo otro en sentido formal; a saber, a los horizontes temporales del proceso temporalizador desde los cuales – al irse entrelazando el proceso constituyente de tiempo – se desplegará la temporalización misma. De hecho el ahora presente ya no es una mera correspondencia a una protoimpresión y su contenido hilético (aunque ésta no desaparezca), sino el punto en el que se entrecruzan los horizontes retencionales y protensionales.²⁸⁸ De este modo puedo hacer la siguiente conexión con Heidegger, quien recupera – nuevamente temáticamente hablando – este esquema de entrelazamiento de horizontes temporales para, por así decirlo, encarnarlo. Es decir, en el filósofo de la Selva Negra la forma no es algo abstracto, sino está producida por el comportamiento concreto de la vida, es una forma concreta y fáctica. De este modo la temporalización no depende ni de la mera sensibilidad, la cual ya presupone un mundo constituido objetivamente sobre los presupuestos no esclarecidos de la metafísica tradicional, ni del mero entrelazamiento abstracto de los horizontes temporales de retenciones-presentaciones-protensiones; sino de una compleja estructura en la que se entrelazan los horizontes con los comportamientos cotidianos de la existencia o, mejor dicho, de la vida fáctica. Esta estructura la sintetiza en el concepto de cuidado [Sorge]. El otro gran punto de divergencia con su maestro será el modo de acceso a la temporalización, pues éste será más bien existencial, lo que no implica que no se puede acceder al fluir de la vida fáctica de manera teórica o reflexiva sin alterar esta vida misma. Por ello, se debe buscar un modo de acceso que corresponda con la vida misma en su facticidad y cotidianeidad. Dicho método será bautizado con el nombre de fenomenología hermenéutica, la cual parte de la cotidianidad de la vida fáctica, para dejar mostrarse a la vida misma desde sí misma. La unidad de su fluir se deja, justamente por ello, alcanzar no mediante un acto reflexivo, sino de manera existencial, mediante aquello que engloba el concepto precursar o adelantarse a la muerte [verlaufen des Todes]. Esto es lo que expongo en el segundo apartado del presente capítulo. La ya mencionada primacía de la forma tiene, además, otro resultado, a saber, la prioridad que adquiere el

²⁸⁷ En *Los Manuscritos C* el proceso temporalizador tendrá necesariamente que recurrir a la primacía del Otro, casi en un sentido levinasiano, pues no se puede entender sino como el temporalizarse de una comunidad de sujetos trascendentales.

²⁸⁸ Lo cual, ciertamente, ya había sido entrevisto en las *Lecciones...*, aunque no en el mismo sentido ni con los mismos matices.

vivirse sobre el vivir, si bien sea necesario todavía esclarecer en qué sentido y de qué manera.

Finalmente tengo que señalar que si bien históricamente hablando o, cuando menos, historiográficamente, es difícil saber hasta qué punto realmente haya influido la lectura de los manuscritos inéditos de Husserl por parte de Heidegger en la obra de éste (ni siquiera tenemos datos exactos de cuáles tuvo, al menos, entre sus manos), resulta innegable las cercanías temáticas de las obras de ambos pensadores. Aunque pudiera especularse mucho al respecto de cuándo y cuáles manuscritos de su maestro leyó el oriundo de Meßkirch, en este trabajo no hay una investigación historiográfica alrededor de ello. Las coincidencias, en el caso extremo de que negáramos la lectura heideggeriana de los manuscritos husserlianos (lo cual, por lo demás, es falso), podrían ser una mera coincidencia atribuible a aquello que comúnmente se llama *espíritu de la época*. Y de igual manera que casi simultáneamente y por separado tanto Leibniz como Newton desarrollaban el cálculo diferencial, Husserl y Heidegger se aproximaban en sus posturas acerca del tiempo entendiéndolo como un proceso en el que el tiempo se temporaliza, lo que engloba el concepto de temporalización. Quisiera terminar señalando que la influencia puede pensarse de manera recíproca, por lo que no sería únicamente del filósofo moravo a su sucesor en la cátedra de filosofía en Friburgo, sino también a la inversa. Como señalaré en el capítulo 3 de esta tesis, es clara la creciente importancia que toma la practicidad y cotidianidad de la vida en los análisis husserlianos desde 1930, la cual, quizá, también se deba a la lectura que realizó de *Ser y tiempo*, sin por ello negar que esto siempre estuvo en el trasfondo de su obra.

2.1 *El tiempo en Husserl desde Los Manuscritos de Bernau*

Como he mencionado en repetidas ocasiones estos manuscritos no son homogéneos – probablemente casi ninguno de los manuscritos husserlianos –y tienen temas, enfoques, soluciones y hasta conceptos muy diversos. Así que lo que aquí expondré lo tomo para poder darle coherencia y sentido a las hipótesis que planteo desde la introducción. Lo que llamaría punto clave de conexión entre las distintas etapas husserlianas sobre el tiempo (es decir, se mantendrá en *Los Manuscritos C*) es la diferencia entre objeto constituido – independientemente de cómo entendamos objeto – y la conciencia constituyente o flujo constituyente de tiempo²⁸⁹, como se le llama en las *Lecciones...*, lo que implica que en Husserl el problema del tiempo está vinculado con el problema de la constitución. Lo que cambia es la tanto la manera de abordar la temporalización del tiempo como la de entenderla.

2.1.1. *El problema de la conceptualización del proceso constituyente*

Ciertamente la distinción entre constituido-constituyente así como el descubrimiento del protoproceso (o proceso originario) constituyente [konstituierender Prozess] de tiempo²⁹⁰ – antes llamado flujo absoluto – ya habían sido alcanzados desde las *Lecciones...*, pero, y esto es lo que da a *Los Manuscritos de Bernau* toda su fuerza, sin lograr una precisión mucho más puntual y, en muchas ocasiones, confundiendo y/o entremezclando los estratos o niveles y subniveles de constitución. Seguramente por estas razones Husserl mismo llamó a estos manuscritos su obra maestra²⁹¹, pues aquí alcanza una comprensión distinta de la fenomenología, es decir, aquí se logra plenamente la distinción entre distintos niveles y subniveles de constitución, así como entre fenomenología estática, genética y los primeros atisbos de la fenomenología generativa. Estas distinciones requerirán de un enorme esfuerzo conceptual que no está ganado de antemano. Por ello en los textos que reúne esta obra (*Husserliana XXXIII*) nos topamos con distintos usos de vocablos, pruebas, ensayos, interpretaciones y modelos muy variados (hasta contradictorios). Estamos ante análisis que están pensando el asunto mismo, por así decirlo, en tiempo real. Por ende, estos se van adecuando según las necesidades del asunto

²⁸⁹ En este periodo el término flujo absoluto será reemplazado por el de (proto)proceso (absoluto).

²⁹⁰ En *Los Manuscritos de Bernau* dejará de prevalecer el concepto de flujo absoluto [absoluter Fluß] y el vocablo que lo reemplazará es el de corriente constituyente [konstituierender Strom] y, sobre todo, proceso constituyente [konstituierender Prozess] por razones que no son explícitas pero que aquí trataré de interpretar.

²⁹¹ Cfr., *Hua XXXIII*, Introducción p. XVIII.

en cuestión y muchos de los caminos tomados son abandonados al considerarlos inviables, aunque no sin antes haber sido recorridos y profundamente pensados; algunas otras vías son simplemente abiertas y dejadas a futuras consideraciones. Es en estos textos en donde el filósofo moravo se hace plenamente consciente de distinciones que ya venía haciendo – al menos ya fungían u operaban como tal – en las *Lecciones...* pero que no estaban plenamente delimitadas. Así, por ejemplo, la diferencia entre el análisis de la constitución de un objeto inmanente y el análisis de la génesis por la constitución misma. Es decir, no es lo mismo hacer descripciones fenomenológicas de la percepción de una melodía (en tanto objeto constituido) – lo que propiamente se llama fenomenología estática – y preguntarse por la génesis de la constitución o por cómo la melodía llegó a ser un objeto constituido – lo que propiamente se llama fenomenología genética –; de este giro en los análisis y de esta nueva perspectiva (que ya estaba en el trasfondo) destaco principalmente tres conceptos fundamentales en relación con el problema del tiempo: intencionalidad, conciencia y constitución, sobre los cuales se logra una nueva comprensión y panorama de lo que aquí he llamado vivir-vivirse y sobre los cuales haré señalamientos generales en este subcapítulo.²⁹²

Por ejemplo, Husserl se da explícitamente cuenta de que intencionalidad no tiene el mismo sentido en las descripciones de los actos de conciencia realizados en las *Investigaciones lógicas* y esta misma palabra en referencia a la corriente de conciencia. Por ello la doble intencionalidad de la retención – finalmente entendida como doble intencionalidad de la corriente de conciencia – no se dice intencionalidad de la misma manera ni en el mismo sentido que la intencionalidad de la percepción o la fantasía. La *Stromintentionalität* ni es ni debe ser entendida a la manera en que se entiende la intencionalidad de los actos de conciencia porque su modo de ser es justamente otro. Precisamente aquí, en la no distinción detallada, se anclan muchos de los problemas, dificultades y malentendidos entorno al problema del tiempo. A la base tenemos la distinción entre la dimensión temporal de las unidades constituidas – ya sean actos o datos hiléticos – y la dimensión constituyente (pretemporal o “temporal” sólo en otro sentido) del flujo absoluto. Pero justamente cuando se pretende fenomenalizar el primer nivel de constitución – el de la conciencia absoluta – se cae en errores debido a la incompleta distinción conceptual: si la intencionalidad es el estar dirigido de la conciencia a su objeto intencional, entonces la intencionalidad de la corriente de conciencia de tiempo no es

²⁹² Habría que agregar algunos otros conceptos con los que sucede lo mismo, entre ellos, percepción [Wahrnehmung].

intencionalidad. Al pretender describir la conciencia absoluta con las mismas palabra que se usan para el segundo nivel de constitución (el del tiempo inmanente) se corre el riesgo de una *metabasis eis allos genos*.

Por esta razón la solución ofrecida en las *Lecciones...* respecto del flujo absoluto es abandonada, pues el recubrimiento o coincidencia [Deckung] del flujo sensible con el flujo de las fases de conciencia de éste, presupone que ambos son constituidos de la misma manera. Es decir, la conciencia en su retención longitudinal conserva también las fases de su propio fluir en tanto forma del flujo sensible, pero las conserva como si éstas también fuesen objetos o unidades ya constituidas en el tiempo. Y así sucede con las demás explicaciones acerca del primer estrato constitutivo, por ejemplo, los escorzos temporales – aunque también se aplica para los perceptivos – presuponen que aquello que está siendo captado en el trasfondo (apercepción) ya está constituido de la misma manera en la que se percibe el primer plano, sin que sepamos cómo. Lo aquí afirmado debe ser tomado con cuidado y matizado porque de ello no debe concluirse que los análisis hechos en las *Lecciones...* sean completamente incorrectos y que hayan sido abandonados de manera definitiva por Husserl. Lo que sucede con las reflexiones de *Los Manuscritos de Bernau* es, más bien, que los problemas ya expuestos son planteados con una perspectiva más amplia y desde un panorama que permite contemplarlos mejor. Así sucede también con el problema del regreso al infinito, el cual en un primer momento se revela como fácilmente superable, a saber, cuando se considera que el captar el flujo absoluto lo presupone como un contenido sensible que requiere de una aprehensión expresa que lo anime como tal (como flujo absoluto), pero después reaparece desde un nuevo ángulo. Como Niel afirma: “[e]l protoproceso no es ninguna conciencia aprehensiva de un contenido, sino la conciencia interna de cada unidad temporal constituida en ella, es decir, conciencia tanto del contenido hiletico como del acto”.²⁹³ Sin embargo, el flujo absoluto no es, de ninguna manera, un contenido sensible (lo cual ya había sido en parte entendido así en las *Lecciones...*), lo que no implica que el problema del regreso al infinito se solucione automáticamente. De hecho regresa tanto en *Los Manuscritos de Bernau* como en *Los Manuscritos C* pero de una manera diferente, es decir, el problema puede ser replanteado y repensado de una mejor manera. De esta manera se vislumbran nuevos sentidos de las palabras conciencia, constitución e intencionalidad, ¿pero qué nuevo

²⁹³ Op. cit., Niel (2011), p.102 / „Der Urprozess ist kein auffassendes Bewusstsein eines Inhaltes, sondern das innere Bewusstsein jeder von ihm zeitlich konstituierten Einheit, d.h. Bewusstsein sowohl der hyletischen Inhalte als auch der Akte“.

sentido tienen y cómo distinguirlos de su sentido corriente heredado desde las *Investigaciones lógicas*? El esfuerzo del fundador de la fenomenología por mostrar las distinciones y matices de sentido de tales conceptos no desembocará en la creación de un nuevo lenguaje o el uso de otros vocablos, sino para marcar la diferencia simplemente recurrirá – no sin matices, tanto en los *Manuscritos de Bernau* como en los *Manuscritos C* – al uso de prefijos como proto [ur] y pre [vor/prä], así como al uso de comillas.²⁹⁴ Es por ello común encontrarse en ambas obras constantemente términos como: protoconciencia (o conciencia originaria), protocorriente, protovida, protovivenciar, proto y preintencionalidad, preconstitución, “percepción”, “flujo”, “objeto”, etc.²⁹⁵

Quisiera aquí mencionar que es importantísimo no perder de vista dos puntos: primero, que el uso de estos prefijos y comillas no tiene un carácter estilístico, sino que pretenden puntualizar o, cuando menos, hacer notar los matices en el sentido de la palabras; segundo, que dichos prefijos y comillas no tienen un uso homogéneamente estricto, es decir, en muchas ocasiones nos topamos con la palabra intencionalidad, percepción o conciencia sin prefijo y sin comillas pero con el sentido que estos le dan. Esto implica que no hay una determinación precisa al emplear los vocablos, justamente porque se trata de, por así decirlo, experimentos o, dicho en otras palabras, son algo así como ensayos no uniformes que pretende superar aquella afirmación de las *Lecciones...*: “para todo esto nos faltan palabras”.²⁹⁶ Por tales razones en este subcapítulo no me adentraré a explicar a detalle la diferencia entre todos estos conceptos, cual si intentase buscar sus distintos matices en cada uno de los textos, ya que, en muchas ocasiones, varían. Como no hay ni definiciones ni aclaraciones específicas, sino que los matices de sentido – que además se van desplazando en los diferentes textos de *Los Manuscritos de Bernau* – están implícitos en el uso, me parece mejor pasar directamente a la exposición del problema del tiempo y sus posibles soluciones en esta época. Sirva este apartado simplemente como prevención y contextualización, en especial, para aquellos menos familiarizados con la obra husserliana.

²⁹⁴ Cfr., *Íbid.*, p. 103 / „In diesen Manuskripten [*Bernauer Manuskripte*] ist keine wundersame Technik zu finden, die zur völligen Aufhebung der Beschränkungen der früheren Terminologie hinführt, sondern nur der langsame und schrittweise Versuch, die untersten Stufen der Erfahrung durch Analogien, Anführungszeichen, Vorsilben (wie etwa ‚Ur‘) allmählich zu enthüllen“.

²⁹⁵ El prefijo *ur* puede verterse como proto o también en dos palabras: por ejemplo, protoconciencia o conciencia originaria [Urbewusstsein].

²⁹⁶ *Hua X*. p.429 / „Für all das fehlen uns die Namen“.

2.1.2. El tiempo como entrelazamiento [*Verflechtung*] (pre)intencional

Como señalé en el capítulo anterior, una de las mayores críticas hechas de Levinas a los análisis husserlianos del tiempo es la primacía del presente entendido como protoimpresión. Ésta se dirige principalmente a la concepción de que la fuente de la que se desencadena el tiempo (temporalización) es la impresión originaria en su dación como siendo ahora. De este modo la filosofía levinasiana contribuyó (o al menos fue parte) con la imagen de que en Husserl existe una primacía del presente (ahora), de la conciencia y de lo teórico. Esto se atribuyó – desde luego no en todos los intérpretes – sin más al filósofo moravo, en parte, porque la obra del fundador de la fenomenología abre un panorama muy amplio y muy diversas vías de acceso. Sin embargo, esta afirmación se manifiesta inequívocamente como incompleta desde *Los Manuscritos de Bernau*, pues como estos muestran el filósofo moravo abandonará por completo²⁹⁷ la idea de una primacía de la protoimpresión: “dejará de considerar en esta etapa a la protopresentación como el punto de partida de la conciencia de tiempo”.²⁹⁸ Es decir, la protoimpresión dejará de jugar el papel de ser el desencadenante del proceso de temporalización. En su lugar, Husserl probará con un modelo descriptivo diferente para “mostrar” lo que llamó flujo absoluto, el cual, buscando la génesis de la protocorriente de conciencia, se topará con que el tiempo es más bien un entrelazamiento [*Verflechtung*] (pre)intencional²⁹⁹ de protensiones, retenciones y protoimpresiones. Gracias a esto será, en cierto sentido, confirmada la intuición levinasiana – aunque desde un enfoque completamente diferente – de que es el futuro, el todavía-no, aquello que desencadena la temporalización. Paso a exponer estos análisis.

Uno de los conceptos clave en esta nueva etapa será el de *Verflechtung*, que bien se puede traducir como entrelazamiento, interdependencia o entretejido.³⁰⁰ No resulta fácil elegir un término para verter dicho concepto, pues cualquiera de las posibilidades

²⁹⁷ De hecho una lectura atenta de las *Lecciones (Hua X)* deja en claro que esto no fue jamás una tesis husserliana. De dónde y por qué se consideró de esta manera son preguntas a las que no quiero adentrarme pero sí dejar constancia. Aunque siendo justo también tengo que señalar que Husserl deja insinuar en muchos momentos que el tiempo es sólo posible como protoimpresión.

²⁹⁸ Op. cit., Römer (2010) p.67 / „sieht nun die Urpräsentation nicht mehr als den Ausgangspunkt des Zeitbewusstseins“.

²⁹⁹ Ciertamente Husserl no utiliza expresamente el vocablo preintencional. Pero como señalé en el apartado anterior, la intencionalidad temporal tiene un sentido diferente, por ello me parece lícito llamarla (pre)intencionalidad.

³⁰⁰ Los *Manuscritos de Bernau (Hua XXXIII)* no han sido aún traducidos a nuestro idioma y desconozco si en algún artículo se ha optado al traducir el concepto de *Verflechtung* por alguna de las posibilidades mencionadas o incluso alguna otra.

apunta a aquello que se pretende describir. Tampoco me parece un concepto que cause demasiado problema al elegir un vocablo en nuestra lengua y, por la misma razón, las tres opciones serían atinadas. Me decantaré por usar mayoritariamente la palabra entrelazamiento porque significa “estar enlazado”³⁰¹ y a la vez “estar entretreído”. A lo que se refiere el concepto es precisamente a que el tiempo originario, genéticamente hablando, se manifiesta como un entrelazarse de protensiones, retenciones y protopresentaciones. Este nuevo modelo se aplica a dos niveles constitutivos, el de la inmanencia y el de la conciencia absoluta, o sea, explica la autoconstitución de la conciencia de tiempo.³⁰² Si bien se emplea tanto al primer como al segundo estrato constitutivo, cabe señalar que pretende ser una descripción del nivel más bajo u originario, el del flujo absoluto. Retomando lo avanzado en las *Lecciones...* Husserl ampliará la idea de la doble intencionalidad de la retención para extenderla a una doble intencionalidad de la corriente de conciencia absoluta. Esto quiere decir: el flujo de vida (de vivencias) – que es lo que determina el modo de ser de la conciencia – es intencionalidad en estos dos sentidos: primero, en tanto estar dirigida (en actos) a objetos intencionales; segundo y a la vez, en tanto estar pre-dirigida (de ahí preintencionalidad) a sí misma, es decir, a sus propias fases de conciencia. Con el lenguaje que he propuesto para delinear los problemas: existe una intencionalidad dirigida al vivir y otra al vivirse. Es por ello que afirmo que el entrelazamiento preintencional puede ser atribuido a los dos primeros niveles constitutivos, aun cuando específicamente trata de describir únicamente el nivel más originario, el de la corriente absoluta. Este nuevo modelo explicativo de lo que antes fue llamado flujo absoluto está acompañado de otros dos conceptos centrales: plenificación [Erfüllung] y desplenificación [Entfällung]. ¿En qué consiste este nuevo modelo explicativo de la protocorriente de conciencia? ¿Cómo se replantea la autoconstitución (o automanifestación) de la conciencia desde el mismo? Y, tal vez la pregunta fundamental, ¿cómo puede accederse o traerse a dación a la protoconciencia misma sin que se objetivice o se caiga en un regreso al infinito?

Recordaré que la protoconciencia constituyente de tiempo no puede ser independiente de aquello que en su fluir se va constituyendo (de lo constituido), es decir, no hay un vivir sin un vivirse y viceversa. Por ello, para ejemplificar e ilustrar el entrelazamiento, me parece pertinente referirse a un objeto temporal. Así, cuando

³⁰¹ RAE. / <http://dle.rae.es/?id=FmD7zGi>

³⁰² Cfr., Zahavi (1999).

mediante una modificación de la atención nos dirigimos a la melodía que está en el trasfondo de un bar, en la retención nos encontramos con que ésta ya estaba, de cierto modo, en el campo temporal, aunque justamente en el trasfondo.³⁰³ La atención se encuentra impregnada por lo más reciente, aquello que acaba de ser o pasar, con un giro de la misma podemos tratar de hacer perdurar aquello que ésta retuvo y dirigimos a ese presente en el que sonaba el estribillo de la canción que atrajo nuestra atención. Sin dejar de notar que nuestra atención también fluye, también va perdiendo en claridad y que aquel presente retenido va desvaneciéndose lentamente nos preguntamos ¿qué es lo que la retención retiene? ¿El contenido sensible de un “estímulo” que provoca la melodía y el cual es dado en una impresión originaria? Desde este nuevo enfoque genético habrá que responder: la retención no retiene un ahora-presente correspondiente a una protoimpresión (quizá, aunque así se podía interpretar, nunca fue ésta la convicción del filósofo moravo). ¿Por qué no y qué es entonces lo que la retención retiene? Primero haré la distinción entre dos tipos de retención: aquella que podría denominarse protoretención o retención originaria y la retención en sentido derivado.³⁰⁴ La retención originaria sería aquella que se va enlazando de manera pasiva, y sin intervención yoica³⁰⁵ alguna, al proceso temporal de cualquier objeto, es decir, aquella retención que va enlazando todas mis vivencias e identificándolas en un proceso de síntesis pasivas como mías. Después la retención en sentido derivado sería aquella a la que expresamente dirijo mi mirada para explicar la constitución y duración de los objetos temporales, así como los modos decursivos del aparecer de los objetos. No es que mi atención cree a la retención, pues precisamente al dirigir expresamente mi atención a aquello que acaba de pasar, me encuentro con lo que la retención ha retenido y que me es accesible mediante reflexión. Desde luego aquí regresa la pregunta: ¿No requeriríamos una metareflexión para evitar el regreso al infinito? ¿Cómo accedemos al momento originario en el que es traído a dación el objeto, es decir, a la protoimpresión?

³⁰³ Aquí rozo también la problemática del concepto de constitución: ¿antes de dirigir mi atención ya estaba constituida? ¿Si lo estaba en qué sentido? Hay dos posibilidades: o bien la atención que se dirige expresamente la constituye, antes de lo cual era inconsciente (un algo indeterminado); o bien ya estaba constituida pero no al modo en que se constituyen los objetos en actos de conciencia, sino de otro modo, al cual también llamaría pre-constitución. Husserl pareciera decantarse por esta segunda opción sin llamarle preconstitución, pero haciendo resaltar que hay una constitución originaria (protoconstitución) que sucede en la pasividad y que se rige por leyes distintas a las de la constitución activa.

³⁰⁴ Cfr., *Hua XXXIII*, los textos 1, 3, 4, 11.

³⁰⁵ Como se verá adelante (3.1) el yo se constituye en un problema fenomenológico en relación con la temporalización-temporalización.

Precisamente con este nuevo enfoque lo que se pretende es desplazar a la protoimpresión, puesto que ésta no es la “creadora” del objeto temporal, ni siquiera del presente. Ya desde las *Lecciones...* se resaltaba que el tiempo no es la sucesión de horas aislados y puntuales, sino un campo temporal de presencia en el que los modos temporales (o decursivos) y modos de dación se encuentran entrelazados. Lo que llamamos ahora-presente o protopresentación [Urpräsentation] “es punto límite entre dos actos representantes de dos clases, la retención y la protensión”³⁰⁶, punto limítrofe que sólo es posible en el tensor de pasado (en tanto retenciones sidas) y futuro (en tanto protensiones venideras). ¿No era acaso lo que esto se pretendía describir con el concepto campo temporal originario? Porque ciertamente el concepto de campo temporal originario nos permite pensar el tiempo como un espacio en el que están unidos retenciones-protopresentaciones. Ya desde los primeros análisis se había hecho hincapié en que el ahora-presente puntual era únicamente un límite ideal, a lo que surge la pregunta: ¿En qué consiste lo original o propio de esta nueva explicación?

Para entender la novedad del enfoque genético hay también que señalar que no contradice los anteriores análisis sobre la conciencia interna del tiempo, más bien los profundiza. Aquí me parece pertinente resaltar dos puntos centrales de diferencia. Primero, en las *Lecciones...* pareciera que el proceso temporalizador es desencadenado (temporalizado) por la protoimpresión y que tanto protensiones como retenciones son modos temporales únicamente en vinculación con el ahora correspondiente de la protoimpresión. Es decir, es la protoimpresión la que es retenida y anticipada y, también, es desde de ella que se retiene y protiende. Es por eso que en *Los Manuscritos de Bernau* incluso se relega el concepto de protoimpresión y es remplazado por el vocablo estar presente o tiempo de la presencia [Präsenzzeit] y su correlato presentación³⁰⁷. El estar presente del objeto temporal no es provocado o producido – al menos no de manera primordial – por una impresión originaria que está en correspondencia con los datos sensibles (hiléticos), justo porque toda presencia (estar presente) es, “para empezar[,] una expectativa vacía y luego viene un punto de protopercepción”³⁰⁸ de la misma. Todo presente corresponde entonces a un cumplimiento o plenificación [Erfüllung] de una

³⁰⁶ *Hua. XXXIII*, p.4 / „ist Grenzpunkt von zweierlei „vergegenwärtigenden“ Akten, den Retentionen und Protentionen“.

³⁰⁷ En alemán Präsenzzeit no es sinónimo de Gegenwart, presente. Podría traducirse como tiempo de la presencia o estar presente.

³⁰⁸ *Hua XXXIII* p.4 / „Zuerst ist eine leere Erwartung, und dann ist der Punkt der Urwahrnehmung, die selbst ein intentionales“.

expectativa vacía que ya estaba presente – justamente desde el modo de expectativa vacía – en el decurso temporal. La “protopresentación es, en el nuevo enfoque genético de *Los Manuscritos de Bernau*, un punto límite, en el cual se entrecruzan las modificaciones protensionales y retencionales”.³⁰⁹ Para decirlo con otras palabras: la llamada protoimpresión tiene lugar sólo como plenificación de una expectativa previa. Segundo, la protoconciencia o protocorriente que se va constituyendo a la par que constituye (constituyente-constituido) resultaba problemática al pretender objetivarla, pues toda objetivación tiene la forma de lo constituido en el tiempo, o sea, pretender tematizar la protoconciencia constituyente es convertirla en algo constituido, es ponerla en el tiempo. Se dice de la corriente absoluta que “fluye”, pero no lo hace en el tiempo, sino en un “quasi-tiempo” y es este fluir peculiar lo que describen *Los Manuscritos de Bernau*. Puedo adelantar: si se abandona el concepto de flujo absoluto por el de protoproceso es para resaltar que el fluir propio de la conciencia de tiempo, no en relación con su materia, sino en relación con su forma (fases), es justamente un proceso que produce tiempo (lo que se llama temporalización [Zeitigung]³¹⁰), de forma no activa, sino pasiva; preconstituye tiempo. Regresa la pregunta: ¿cómo resolver el problema del acceso a este protoproceso? Recordaré que había dos opciones: la primera era suponer un inconsciente, la segunda recurrir a la doble intencionalidad de la retención. La segunda opción parecía zanjar tanto el problema del modo de acceso, pues en la retención se retiene no sólo el decurso del objeto temporal, sino a la vez el flujo de los modos temporales de la conciencia misma, como el regreso al infinito. Sin embargo, el esquema contenido-aprehensivo aprehensión imposibilita, de cierta manera, la solución al problema. Las aprehensiones de tiempo, que acompañan a los datos sensibles, al pretender ser tematizadas serían a su vez aprehendidas por un nuevo acto, y este a su vez requiere un tercero, etc. ¿Qué novedad aportan y qué posible solución *Los Manuscritos de Bernau*?

Al probar el nuevo enfoque genético se intenta resolver el problema de la siguiente manera: la conciencia es ya, originariamente y de un modo peculiar, intencional y ello sin necesidad de una aprehensión. Esto quiere decir que los modos temporales se remiten –

³⁰⁹ Op. cit., Römer (2010), p.67-68 / „die Urpräsentation ist in dem nun genetisch phänomenologischen Ansatz der Bernauer Manuskripte ein Grenzpunkt, in dem sich die Kontinuen der retentionalen und protentionalen Modifikationen überschneiden“.

³¹⁰ De ahí que en *Los Manuscritos C (Mat VIII)* sea desplazado el concepto de protoproceso [Urprozess] por el de prototemporalización [Urzeitigung].

in-tensionan – entre sí, entrelazándose pasivamente sin necesidad de aprehensiones que venga a animar los datos sensibles. Lo pregunta fundamental entonces es:

¿Qué es el protoproceso, el proceso de las “últimas” partes transcendentales de la vida?

A él pertenecen todos los acontecimientos del tiempo fenomenológico, que son sin “participación de la atención” o, transcurriendo, son constituidos, sin el aprehenderlos del yo puro, y a él pertenece también (...) la corriente del irse constituyendo³¹¹;

es decir, ni atención ni tematización ni participación de un “yo puro” y su actividad son necesarias para que este protoproceso de la protocorriente de conciencia se efectue. Es algo así como un suceder anónimo al que apuntaba la hipótesis del inconsciente, pues presupone un algo previo a toda actividad de la conciencia. Que sea previo a la actividad de la conciencia no quiere decir que sea una “nada”, sino es justamente un proceso (originario) en el que el tiempo se autoconstituye, sin la necesidad de recurrir a aprehensiones que capten (animen) los datos hiléticos. Evidentemente la pregunta por el modo correcto de acceso a este protoproceso sigue siendo bastante problemática. De momento es necesario explicar más a detalle este entrelazamiento (pre)intencional que explica este proceso.

Hay que señalar también que, al perder la protoimpresión su papel preponderante, deja de tener sentido el preguntarse cómo es que accedo a esta protoimpresión, cómo superar el desfase entre la protoimpresión, la retención de la misma y el giro atencional que pretende aprehender este proceso. El protoproceso es un constante temporalizarse que, en cierto sentido, nunca empezó y nunca terminará. La mirada tematizante que se dirige a él únicamente entresaca un segmento de este protoproceso. Tal cual lo resume Römer: “La fase presente de la corriente deja de ser un protomomento, del cual es cuestionable cómo es consciente y cómo en la intencionalidad longitudinal puede ser retenido. El presente es, más bien, un presente sido, en el cual, de manera dinámica, es vivido aquello previamente anticipado en la protensión”.³¹² Si ya se hablaba de campo temporal constituido por los modos decursivos correspondientes a modos de dación, el cambio consiste en interpretar este campo temporal como un proceso en el que se autoconstituye el tiempo.

¿Pero en qué consiste este entrelazamiento? Para explicarlo recurriré de nuevo al típico ejemplo de las *Lecciones...*, a saber, una melodía. Si la protoimpresión no es la que

³¹¹ Op. cit., *Hua XXXIII*, p.6 / „Der Urstrom – was ist das, der Strom der „letzten“ transzendentalen Lebensbestände? Dahin gehören alle Ereignisse der phänomenologischen Zeit, die „sind“, aber ohne alle „Beteiligung der Aufmerksamkeit“ oder ohne alle Erfassung des reinen Ich verlaufend sich konstituieren“.

³¹² Op. cit., Römer (2010), p.68 / „Die Gegenwartsphase des Stromes ist so nicht mehr ein Urmoment, bei dem in Frage steht, wie es bewusst ist und wie es längsintentional retiniert werden kann, sondern die Gegenwart ist bereits eine gewordene Gegenwart, in der auf dynamische Weise erlebt wird, wie das zuvor bereits protentionell Antizipierte anschaulich eintritt“.

desencadena el tiempo, entonces no sería necesario que suene la primer nota de la misma para anticiparla, sino que la conciencia ya está, de antemano, anticipando, en cierto modo, la melodía. Desde luego no en tanto esta melodía concreta, que quizá nunca he escuchado, porque lo que se está constantemente anticipando es más bien la forma. Precisamente debemos dejar de pensar el tiempo como una serie de puntos que tienen sentido en una protoimpresión. Ni la retención retiene exclusivamente un “punto” correspondiente a un dato hilético, ni la anticipación es plenificada solamente en un contenido sensible único. Lo que la protensión anticipa es todo un horizonte vacío y lo que la retención guarda es, junto con aquello que acaba de sonar, el horizonte completo que la protensión anticipaba, si bien esto sólo es pensable como un protoproceso de fases “vacías” de conciencia (lo cual es, desde luego, sólo una abstracción). Husserl lo resume de la siguiente manera:

La expectativa viva de un punto no está dirigida solamente al siguiente punto (simple frontera), que con la plenificación respectiva encienda una nueva expectativa (...) La expectativa va al encuentro del acontecimiento venidero, es decir, lo venidero del acontecimiento. Ella tiene un horizonte fluyente del acontecimiento, un estrecho variable. En ello se funda que la intencionalidad mediata y continuamente esté dirigida, idealmente, a todo lo venidero.³¹³

Tenemos aquí una nueva comprensión de la protensión, la cual no anticipa únicamente puntos concretos de objetos temporales específicos y correspondientes a datos hiléticos a los cuales corresponda – lo cual no implica que los datos sensibles desaparezcan o pierdan su función – sino que anticipa de manera vacía el horizonte general de los acontecimientos posibles. Considero conveniente resaltar que lo mismo vale para la retención, ya que ésta también contiene tanto toda la serie de retención anteriores y posteriores como toda la serie de protensiones anteriores y posteriores exactamente del mismo modo que la protensión contiene la serie vacía de protensiones futuras y sidas. Es precisamente este enmarañado de conexiones entre protensiones y retenciones al que se designa con el concepto entrelazamiento [Verflechtung] y se le califica como intencional (o preintencional) porque cada parte remite (tiende) hacia las demás tanto de manera particular, como tomadas como un todo.

³¹³ Op. cit., *Hua XXXIII*, p.8 / „dass die auf die Zukunft gerichtete Erwartung dem kommenden Ereignis bzw. der fließenden Ereignisstrecke entgegenrichtet ist. Es ist nicht so, dass die bei einem Punkt lebendige Erwartung nur auf den nächsten Punkt, eine bloße Grenze, gerichtet ist, dass mit der Erfüllung eine neue Erwartung aufblitzt (...) usw. Die Erwartung geht auf das kommende Ereignis, <bzw.> Kommendes vom Ereignis, <si hat> einen fließenden Ereignishorizont, eine wandelbare Strecke“.

2.1.3. *El protoproceso como proceso de plenificación y desplenificación*

Para entender de mejor manera lo acabado de exponer es necesario acompañarlo de la explicación de los conceptos de plenificación y desplenificación. Ya he mencionado que el campo originario de presencia o presente [Präsenzzeit] es posibilitado y está sostenido en el entrelazarse de protensiones y retenciones, sin embargo, a esto hay que agregar que este entrelazamiento es únicamente posible como proceso de plenificación de protensiones vacías y desplenificación de protensiones cumplidas que se van hundiendo en un pasado cada vez más lejano (lo que se llamaba escorzamiento de retenciones). El punto límite ideal es aquel de mayor plenificación y menor desplenificación, al cual corresponde lo que llamamos presente. Si bien puedo dirigir mi mirada reflexiva a este proceso y tratar de retenerlo, describirlo y buscar su génesis, no hay que olvidar que el proceso se realiza de manera puramente pasiva, sin intervención de alguna actividad yoica (de un yo despierto). Es por eso que este proceso no corresponde a puntos concretos de plenificación, como podría ser una nota, sino a horizontes correspondientes a las fases de conciencia en las que sí se van constituyendo objetos temporales.

La plenificación o cumplimiento de la expectativa intrínseca a la protensión – del mismo modo que no se refiere a un punto concreto – no debe comprenderse como encontrando cumplimiento absoluto, tal cual si se terminara o se detuviera el flujo de expectativas que tendían a tal punto y que, entonces, posteriormente, se desencadena un nuevo proceso de expectativas. Algo así se dejaba interpretar desde *Las lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* cuando el análisis se centraba en la duración de un objeto temporal concreto, como una melodía. Es por ello que la protoimpresión era la creadora y desencadenadora del proceso de temporalización. En contraste lo que se expone en *Los Manuscritos de Bernau* consiste en afirmar que la expectativa preconfigurada en la protensión encuentra plenificación solamente parcial o relativa, es decir, únicamente una fase concreta de todo el proceso de flujo encontró plenificación y, a la vez, mantiene como horizonte abierto de manera constante un estrecho todavía no plenificado o por plenificar. El protoproceso en tanto entrelazamiento intencional es, así, tanto el incesantemente tender a nuevas plenificaciones (de ahí que sea llamado intencional), como el constante entrelazarse de sus propias partes (retenciones-protensiones-presentaciones). Es por ello que este enmarañado o entrelazamiento es, a su vez, un proceso, pues él mismo se va creando (autoconstituyendo) en su propio desplegarse (temporalizarse). El tomar como ejemplo una melodía – el objeto temporal por excelencia en las *Lecciones...* – desde este nuevo

enfoque es desplazado hacia todo el protoproceso desde el cual ésta puede aparecer. Por lo tanto, para que la primera nota de cualquier melodía (o de cualquier otro objeto temporal) suene, tiene que estar ya anticipada tanto la nota siguiente como todo el horizonte indeterminado de la temporalidad, en el que se entrelazan protensiones y retenciones. Husserl lo dice de la siguiente manera:

Tenemos una intención que se plenifica con el entrar del nuevo dato de protopresencia, pero solamente se plenifica en una fase de su intencionalidad, con lo cual permanece no-plenificado un estrecho continuo como “horizonte”. (...) [E]n la conciencia, la cual ha aprehendido el dato de protopresencia (dato hileético), no entra una nueva expectativa, sino que prosigue una y la misma expectativa con su continuidad intencional, con la única diferencia que un punto vació de intención, con relación a la serie, se ha plenificado.³¹⁴

Se puede notar que la protensión deja de tener un papel secundario y ni puede ni debe seguirse entendiendo simplemente como una “retención al revés”, sino que es analizada en toda su peculiaridad. Como también lo dice en el parágrafo 3 del texto número 1, tanto protensión como retención son dos caras de una y la misma moneda, o sea, del protoproceso de la corriente absoluta. La diferencia radica en que las protensiones son intenciones cuya dirección apunta a lo venidero y las retenciones, por su parte, tienen una dirección que apunta a lo sido, aunque, a la vez (y esto no debe ser perdido nunca de vista), lo sido remita a lo venidero y lo venidero a lo sido (de ahí el uso de la palabra entrelazamiento para tratar de describir esta red o enmarañado de la temporalidad). La intencionalidad de la conciencia se revela, por ende, como una (pre)intencionalidad o una intencionalidad de un nivel más originario que consiste en un autoremitirse del flujo de sus fases a sí mismas, en tanto constante e incesante temporalización. Desde luego, en este autoremitirse o autoreferirse del protoproceso se constituye, a la par, el tiempo fenomenológico y sobre esta (pre)intencionalidad se funda y constituye la intencionalidad de los actos de conciencia. Lo que también quiere decir que aquella crítica y reproche ampliamente difundido de la intencionalidad husserliana por ser preponderantemente objetivante y requerir de una actividad de la conciencia no es apropiada (crítica que sostuvieron tanto Levinas como Heidegger). La intencionalidad – en tanto entrelazamiento preintencional – no apunta únicamente a actos objetivantes, sino que la intencionalidad preconfigura, configura y reconfigura los horizontes en los que tanto las fases como los objetos fluyen – aunque, evidentemente, en sentido diferente – en un

³¹⁴ Ibid., p.9 / „Wir haben eine Intention, die sich mit dem Eintreten des neuen Urpräsenzdatums erfüllt, aber nur nach einer Phase seiner Intentionalität erfüllt, wodurch als ein offener „Horizont“ eine kontinuierliche Strecke unerfüllt bleibt. (...) im Bewusstsein, das das neue Urpräsenzdatum (hyletisches) aufgenommen hat, tritt nicht eine neue Erwartung ein, sondern die eine und selbe Erwartung mit ihrer intentionalen Kontinuität geht fort, nur dass sie der Reihe nach einen Leerpunkt der Intention erfüllt hat“.

incesante protoproceso o temporalización. Es este entrelazamiento preintencional algo así como un mecanismo mediante el cual el tiempo se temporaliza, es decir, que todas las vivencias de la conciencia (sean de la clase que sean) están fundados en este proceso que hace posible el fluir de la vida misma, de la subjetividad absoluta o como quiera llamársele. Resumiendo lo expuesto desde los vocablos en los que planteo el problema: el vivirse (sincronía) como saber de sí es posibilitado gracias al entrelazamiento preintencional de las fases de conciencia misma, sin que por ello se confunda con éste, pues también de conformidad con éste es posible el vivir (diacronía) como fluir de vivencias. Dicho con otras palabras: el entrelazamiento (pre)intencional es el proceso o mecanismo que posibilita tanto la sincronía como la diacronía del tiempo y esto a la vez. Si bien con el concepto pretende describir la parte meramente formal de la conciencia (las fases) abstrayendo su contenido hilético, dicho entrelazamiento es posible sólo por el fluir del contenido sensible, o sea, no habría un entrelazamiento intencional de retenciones-protensiones sin el fluir de las vivencias. En *Los Manuscritos de Bernau* nos encontramos con frases que confirman y justifican el uso de las distinciones en las que he planteado el problema del tiempo; a saber, de la vida como vivir-vivirse (saber de sí) en tanto diacronía y sincronía: “conciencia no es meramente conciencia de cosas, conciencia de sus objetos “primarios”, sino también conciencia “interna”, es decir, conciencia de sí y de su proceso intencional”.³¹⁵ Esta cita también corrobora la distinción entre vivirse como saber de sí, saber del flujo de su propia vida y vivir como mero fluir de vivencias. Además, el saber de sí no debe ser identificado con este proceso intencional, por eso la sincronía no se identifica sin más con el entrelazamiento intencional, aun cuando ésta solo sea posible gracia a aquél.

Que la protensión sea plenificada en una fase y a la vez guarde como no-plenificado todo un horizonte vacío podría sonar un tanto extraño, pero esto se hace relativamente más familiar al compararlo con la retención. De manera completamente análoga a la retención que retiene no sólo el dato hilético correspondiente al presente de la cual es retención, sino que retiene la retención previa – y desde esta explicación del entrelazamiento intencional habría que agregar que también retiene las protensiones sidas y venideras – y así toda la serie de retenciones (la retención es siempre una retención de retención etc.), la protensión protiende no sólo al punto de plenificación que corresponde

³¹⁵ Ibid., p.44 / „Bewusstsein ist nicht bloß Sachbewusstsein, Bewusstsein von seinem „primären“ Gegenstand, sondern auch „inneres“ Bewusstsein, Bewusstsein von sich selbst und seinem intentionalen Prozess“.

al dato hilético del presente puntual, sino que protiende a la protensión posterior, a la protensión de la protensión e incluye en sí a todas las protensiones posteriores y anteriores. De lo que se sigue que “la protensión precedente contiene intencionalmente en sí todas las posteriores (las implica), la retención posterior implica intencionalmente todas las anteriores”.³¹⁶ Hay que agregar a la explicación de la plenificación [Erfüllung] de este protoproceso su contrapartida, a saber, la desplenificación [Entfällung]. Por desplenificación se entiende el proceso en el que tan pronto una protensión alcanza el punto máximo de cumplimiento (plenificación), entonces comienza un proceso de irse gradualmente desplenificando o va perdiendo en plenificación de manera progresiva hasta hundirse en el pasado cada vez más lejano. Es aquí necesario hacer una precisión conceptual en relación con los términos que componen el llamado campo temporal originario: retención-protoimpresión-protensión. En *Los Manuscritos de Bernau* nos topamos con la precisión y uso de nuevos vocablos; por ejemplo, retención y protoretención [Urretention], de igual manera se abandona el uso de protoimpresión y se cambia por el de protopresentación [Urpräsentation] que va acompañado del concepto de protopresencia [Urpräsenz].³¹⁷

2.1.4 Protopresencia, protopresentación y protoretención

Es pertinente hacer las siguientes precisiones conceptuales: ¿Por qué abandonar el concepto de protoimpresión y qué matices pretende subrayarse con los nuevos vocablos (protopresencia [Urpräsenz] y protopresentación [Urpräsentation])? ¿Qué diferencia existe entre retención y retención originaria o protoretención? De acuerdo con la primera pregunta hay que notar que protoimpresión es sustituido por dos conceptos que no deben ser identificados y que apuntan al mismo fenómeno, pero desde distinto ángulo o perspectiva. De hecho la protoimpresión también tenía una doble significación, pues podía referirse tanto al dato hilético en tanto sentido como a aquello a lo que apunta lo sentido, es decir, tanto al rojo como sensación (rojo sentido) como al rojo en tanto cualidad de un objeto. Me parece que se remplaza su uso – sin que desaparezca³¹⁸ –

³¹⁶ Ibid., p.10 / „Die vorangehende Protention birgt alle späteren intentional in sich (impliziert sie), die nachfolgende Retention impliziert intentional alle früheren“.

³¹⁷ De ahí también el uso común en *Los Manuscritos C (Mat VIII)* del término tiempo de la presencia o tiempo del presentarse [Präsenzzeit] que, de ningún modo, debe confundirse con la palabra presente [Gegenwart].

³¹⁸ Aunque también me parece pertinente señalar que no desaparece por completo el uso del concepto protoimpresión, el cual regresa también en *Los Manuscritos C (Mat VIII)* junto con *Präsenz* y *Präsentation*. En especial en el texto número 20, el cual se titula “Protocorriente hilética y temporalización”, donde se puede leer desde el desplazamiento y deslizamiento de sentido que sugiero.

justamente porque el vocablo protoimpresión se presta a dos interpretaciones erróneas, a saber: en primer lugar, la palabra misma sugiere una primacía del ahora-presente-puntal, pues es en virtud de cada protoimpresión – que corresponde tanto a un dato hilético del objeto temporal como a su sentido – que se temporaliza el tiempo y que duran los objetos. En segundo lugar, porque protoimpresión parece tener una resonancia sensualista-empirista, en la que la impresión originaria sería algo así como un dato sensible “desnudo” y carente de sentido (de intencionalidad). Aquello a lo que Husserl llamaba vivencias no intencionales, correspondiente a los datos hiléticos previos a una aprehensión, apunta justamente a que las sensaciones no están recubiertas por la intencionalidad de los actos de conciencia. Sin embargo, la (pre)intencionalidad del entrelazamiento temporal actúa [leisten] ya sobre estos datos sensibles, los (pre)constituye en el flujo de sensaciones o temporalización hilética [Zeitigung der Hyle] como uno tras otro o a la vez (en el grado superior de constitución sucesividad y simultaneidad). El concepto de protopresencia sugiere de antemano que la impresión no se refiere únicamente a un dato hilético al que corresponda, sino al entrelazamiento de todas las fases con sus respectivas plenificaciones y desplenificaciones (con esto también se desplaza la concepción del flujo absoluto – ahora protoproceso – del marco que le da el esquema contenido aprehensivo-aprehensión).³¹⁹ Es decir, incluso lo que comúnmente se llama “ahora” es un campo o extensión, lo cual, desde luego, ya estaba entrevisto en las *Lecciones...*, pero sin el mismo sentido que aquí, o sea, sin notar que el ahora es resultado de un entrelazamiento no sólo de los modos de dación de la conciencia de tiempo, sino del entrelazarse de los horizontes en los que estos modos de dación son posibles y a los cuales tienden (pre-intencionalidad).

Así, protopresencia [Urpräsenz] es lo dado a través de la plenificación de una protopresentación [Urpräsentation], dado en tanto extenso. La protopresencia es mi vivencia preobjetiva (no intencional en sentido de acto) de lo vivido en ella, es decir, del rojo sentido (sensación); mientras que la protopresentación es esto mismo pero visto desde la otra perspectiva, a saber, en tanto rojo visto (cualidad). Por ello Niel afirma: “la diferencia entre protopresencia y protopresencia surge únicamente de un *cambio de perspectiva de la descripción*, la cual se dirige, por una parte, a lo vivido; por otra parte,

³¹⁹ Cfr., *Hua XXXIII*, Nr. 1. En este texto en la página 12 se afirma: „und das eröffnet ein Verständnis für die Urpräsentation als das eine Urpräsenz des Ereignisses, eine Urgegebenheit des zeitgegenständlichen Punktes als Jetzt und immer wieder neues Jetzt Konstituierende“.

se dirige al vivenciar de lo vivido. Ambas aparecen siempre juntas”.³²⁰ Es fundamental notar aquí que ambos lados están ya preconstituidos por el rendimiento [Leistung] del protoproceso mismo, es decir, son producidos por el entrelazamiento intencional de las fases de la corriente de conciencia misma, lo que le da su sentido a lo que comúnmente llamamos presente. Esto debe entenderse de la siguiente manera: lo que le da el carácter de protopresencia (o protopresentar) es exclusivamente la plenificación debida a los datos sensibles pero que se encuentra ya preconfigurada en el entrelazamiento intencional de protensiones y retenciones. Lo que llamamos presente es “una intención que se plenifica con el entrar de nuevos datos de protopresencia”³²¹, o sea, independientemente de su qué objetual – captable sólo con posterioridad en un acto de conciencia – tenemos un “algo” ya constituido, constituido temporalmente como lo actualmente plenificado.³²² Así, tanto lo que en el capítulo anterior llamamos forma del flujo como la materia del mismo están ya preconstituidos por el rendimiento [Leistung] del proceso temporal mismo, lo que implica que es debido a la llamada intencionalidad de la corriente [Stromintentionalität] que se puede desplegar o temporalizar tanto la materia (datos hiléticos) como la forma (fases de conciencia) de la vida misma o subjetividad absoluta. Antes de este protoproceso que se autoconstituye como un entrelazamiento temporal de sus fases mismas es un sinsentido hablar de materia (hyle) que tuviese que ser posteriormente aprehendida por algún acto de conciencia. No hay ni un antes ni un después de la temporalización del tiempo³²³, con lo que pareciera evitarse el regreso al infinito (y digo pareciera pues dicha objeción regresa ya no desde la perspectiva del esquema contenido aprehensivo-aprehensión).

Si bien aquello que Husserl también llama darse del objeto mismo en persona [Leibhaftigkeit] corresponde al momento en el que se cruza o choca una protensión

³²⁰ Op. cit., Niel (2011), p.130 / „Die Unterscheidung zwischen Urpräsenz und Urpräsentation entspringt aber einfach aus einem Wechsel der Perspektive der Beschreibung, die sich einmal auf das Erlebte, das andere Mal auf das Erleben des Erlebten richten. Beide treten immer zusammen auf“.

³²¹ Op. cit., *Hua XXXIII*, p.9.

³²² Ibid, p. 4 / „Die Urpräsentation ist dabei beständig nicht bloß Auftreten von Urpräsenzen, die erst nachträglich Intentionalität annehmen würden, sondern beständiges Auftreten derselben im Modus der Erfüllung von Erwartungsintentionen“.

³²³ Esto me hace inevitablemente recordar la respuesta agustiniana a la objeción “¿qué hacía Dios antes de la creación del mundo?” Porque justamente no hay ni un antes ni un después de la creación del tiempo. De manera análoga no tiene ningún sentido de hablar de un “antes” o “después” de la temporalización o proceso temporalizador (del tiempo haciéndose tiempo). No habría datos hiléticos o sensaciones previas que después sean captadas por la conciencia, justo aquello en lo que Levinas ancló su concepción del tiempo, en el *après coup* de la conciencia (Mismo). De cualquier manera creo que podría reinterpretarse esta “intuición” levinasiana y volverse a plantear un desfase al interior de la temporalización misma.

plenificada con la retención que mantiene la desplenificación de la misma³²⁴, no debe entenderse como algo que suceda en un punto, sino como un proceso. Además, ésta es la razón por la que se habla de grados de intensidad o grados de plenificación mediante analogías con el uso de los vocablos cercanía y lejanía.³²⁵ La plenificación es, entonces, un proceso gradual, en el que la máxima cercanía corresponde a la protopresentación y la máxima lejanía tiene dos direcciones: retencional y protensional. Nótese que si la plenificación corresponde a la protopresentación-protopresencia tiene, pues, un doble sentido; es decir, plenificación a través del fluir de los datos hiléticos y, a la vez, plenificación de una protensión. En un caso la dirección es sobre el suceder de la materia o hyle del proceso, en el otro, apunta al entrelazarse de las fases mismas de conciencia. El filósofo moravo lo dice con las siguientes palabras: “la protopresentación no es única y simplemente un constante presentarse de protopresencias, que posteriormente tomaran el carácter de intencionalidad; sino un constante presentarse de las mismas en el modo de plenificación de intenciones expectantes”.³²⁶ Dicho con las palabras en las que he formulado el asunto en este texto: el flujo de la vida no es meramente un suceder de vivencias – diacronía de la hyle³²⁷ – sino, a la vez, un vivirse – un saber de (*eso*) – de este flujo mismo. Lo nuevo con estos análisis es que el vivirse es, a su vez, vivido por sí mismo.

Con estas explicaciones trato también de ilustrar el entrelazamiento (enmarañado o urdimbre) que es la protocorriente de conciencia, el cual es un el enlazarse de las vivencias mismas (fluir de la vida misma) en sentido diacrónico y sincrónico. Este irse enlazando de la vida misma no es, entonces, como un río que va en una sola dirección con destino al mar, sino un irse entrelazando de todos los componentes que lo conforman y cuya unidad se autoconstituye en el fluir mismo. Desde luego queda abierta la pregunta: “¿cómo logran la unidad de la conciencia originaria de tiempo [las protensiones y

³²⁴ Op. cit., *Hua XXXIII*, Nr. 1 y Nr. 12. En la página 7 del primero se dice: „Jede Urpräsenz ist also nicht nur Inhalt, sondern „aufgefasster“ Inhalt“. En donde „aprehendido“ se pone entre comillas. Husserl pretende resaltar que la protopresencia no es mero contenido sensible, sino que este contenido ya tiene el carácter “aprehensivo“. El uso de las comillas resalta la incapacidad del esquema contenido aprehensivo-aprehensión para describir este estrato constitutivo. “Aprehensión” debe entenderse aquí únicamente como plenificación [Erfüllung].

³²⁵ Cfr., *Hua XXXIII*, principalmente los textos número 1 y 2, en especial el párrafo 4 de éste último. Aunque el uso de estos términos se encuentra a lo largo de *Los Manuscritos de Bernau*.

³²⁶ Ibid., p.4 / „die Urpräsentation ist dabei beständig nicht bloß Auftreten von Urpräsenzen, die erst nachträglich Intentionalität annehmen würden, sondern beständiges Auftreten derselben im Modus der Erfüllung von Erwartungsintentionen“.

³²⁷ Cfr., Niel (2011), p.150, donde formula el asunto de la siguiente manera: „Die Urpräsentation der Hyle ist also zuallererst die Selbst-Präsentation eines Erlebnisses des Bewusstseins“.

retenciones] en este entrelazamiento?”³²⁸ Otro punto importante a no perder de vista es que de lo anterior no debe deducirse que no existe novedad alguna en el flujo, pues lo que la protensión anticipa y predelinea, son horizontes vacíos y no sucesos concretos y si bien va preconfigurando de manera relativamente indeterminada hechos concretos, lo hace sólo de forma vacía. Así, sin que el presente correspondiente a un núcleo de datos hiléticos pierda su carácter de dador de los fenómenos correspondientes como siendo en persona, esto corresponde sólo al grado máximo de plenificación, en un campo temporal de cercanías y lejanías ya previamente configurado por el entrelazamiento intencional del protoproceso mismo.

Paso a una breve aclaración conceptual de la diferencia entre retención y protoretención. Esta distinción es, en realidad, mucho más simple a explicar que el cambio de protoimpresión y los matices de los nuevos vocablos, pues con retención-protoretención simplemente se quiere subrayar algo que ya se había ampliamente expuesto en las *Lecciones...*; a saber, protoretención remarca el hecho de que no se trata de una retención activa de la conciencia (aunque se entendiera como conciencia de tiempo), sino de un rendimiento del protoproceso de conciencia en tanto entrelazamiento intencional. Se deja claro, de esta manera, que por ningún motivo debe entenderse la retención ni como un recuerdo ni como una disminución [Abklang] o eco de las sensaciones y, tampoco, como una aprehensión de la conciencia de tiempo que anima un dato hilético con el carácter de acaba de ser. Y esto precisamente porque la retención no es algo hilético, sino parte del entrelazamiento intencional de las fases mismas de conciencia.³²⁹ Por eso Husserl afirma: “la retención (conciencia de la post-presentación) no es, vista a detalle, ningún recuerdo, por lo tanto, no debe ser llamada recuerdo primario (o memoria primaria). No es ninguna presentación”.³³⁰ Si bien no hay un uso absolutamente estricto de protoretención y retención concreta – como también la llama – el matiz de sentido sí es muy claro. Así, la llamada retención concreta está fundada en protoretenciones, es decir, pertenece a la intencionalidad de actos de conciencia. Por ejemplo, el retener los sonidos de una melodía se llama retención concreta, mientras que el retener de las fases mismas, antes de una aprehensión activa de los datos sensibles

³²⁸ Op. cit., *Hua XXXIII*, p.10 / „Wie haben sie in dieser Verflechtung die Einheit des ursprünglichen Zeitbewusstseins?“

³²⁹ Sería, por lo tanto, absurdo buscar las sensaciones correspondientes a la retención.

³³⁰ Op. Cit., *Hua XXXIII*, p.55 / „Die Retention (das Bewusstsein der Postpräsentation) ist genau besehen keine Erinnerung, sie soll also nicht primäre Erinnerung genannt werden. Sie ist keine Vergegenwärtigung“.

como parte de una percepción, se nombra protoretención.³³¹ Con estas distinciones se está apuntando a distintos niveles constitutivos de la corriente de conciencia, pues la retención concreta apunta a las objetualidades constituidas (segundo nivel) y la protoretención apunta al entrelazamiento de las fases de conciencia per se (primer nivel). Hay que añadir, por último, que si bien prácticamente no se utiliza el vocablo de protoprotensión³³² en *Los Manuscritos de Bernau*, es innegable que la misma doble direccionalidad de la retención-protoretención y protopresencia-protopresentación se aplica, *mutatis mutandis*, también para la protensión. Es decir, protensión puede apuntar tanto a un acto de la conciencia en el que se anticipan las notas siguientes de la melodía que escucho como a la anticipación vacía que está a la constante espera de una plenificación siempre provisional, lo que sería propiamente una protoprotensión. Baste con lo expuesto aquí respecto de estos esclarecimientos conceptuales.

2.1.5. Autorelación [*Selbstbezogenheit*] del protoproceso

Como mencioné el protoproceso de la corriente de conciencia es resultado del constante entrelazarse (pre)intencional de protensiones y retenciones (de ahí su denominación como proceso en sentido originario o protoproceso) en relación con grados máximos y mínimos de plenificación y desplenificación. Protoproceso cuyo presunto origen en un pasado lejano y posible cese en un futuro también lejano son meras ideas vacías o, para decirlo con Husserl, ideas en sentido kantiano. Aprovechando el comentario hago una pequeña referencia en torno a la muerte y el nacimiento. Si Levinas identifica, en cierto sentido, el desencadenante de la temporalización en el nacimiento y Heidegger en la muerte³³³, habría que decir que para el filósofo moravo ambos sucesos, fenómenos, o como quiera llamárseles, son imposibles. Imposibles entendiendo la temporalización como un proceso de plenificación-desplenificación. Desde lo aquí expuesto es imposible tener plenificación de algo así como el nacimiento y algo así como la muerte, pues toda

³³¹ Ibid., p. 216 / „Es ist dann evident, dass eine konkrete Retention unmittelbar nach Ablauf eines Ereignisses sich durchaus aufbaut aus Urretentionen derselben Art, wie solche aufbauend in dem wahrnehmenden Bewusstsein eines Tonereignisses fungieren (...) Ist das konkrete Bewusstsein ein fundiertes, so ist jede Phase desselben in ihrer Art ebenfalls fundiert und umgekehrt, ist jede Phase fundiert, so <auch> das konkrete Ereignisbewusstsein selbst. Die Urretentionen sind also sicher nicht fundiert, bei ihnen haben wir also keine Auffassungsdaten (keine Repräsentanten) und kein darauf gegründetes Auffassen, Repräsentieren in dem abgelehnten und uneigentlichen Sinn“.

³³² Ibid., parágrafo 8 del texto número 11.

³³³ En el siguiente apartado explicaré, desde luego, en qué sentido entiende Heidegger el concepto de muerte.

plenificación es punto límite en el que se entrelazan protensiones y retenciones (con sus respectivos haces o colas de cometa). Así, “en este proceso dinámico de plenificación y desplenificación con su respectiva creciente y decreciente intuitividad no hay, según Husserl, ningún comienzo salvo aquel de la reflexión”.³³⁴ Y tampoco habrá, entonces, fin, salvo el fin de la reflexión.

Regresando al asunto aquí en cuestión y enlazando con lo expuesto en el subcapítulo anterior se hace evidente que la llamada doble intencionalidad de la corriente de conciencia [Stromintentionalität]³³⁵ tiene, a su vez, una doble direccionalidad, es decir, habría un doble sentido dentro de la doble intencionalidad. “Por ambos lados tenemos una intencionalidad mediata, y a cada intencionalidad mediata pertenece la doble “dirección” de la intencionalidad, la dirigida al objeto primario y la dirigida al objeto secundario, esto es, al “acto” y a los objetos primarios en el cómo de su modo de dación”³³⁶. Este doble sentido o dirección es fácilmente comprensible si se tiene en cuenta las distinciones de los niveles constitutivos y su respectivo ámbito, el de la intencionalidad de los actos de conciencia (constitución) y el de la preintencionalidad del protoproceso (preconstitución o constitución meramente pasiva). Para hacer gráfica dicha duplicidad se intenta modificar el esquema del tiempo, que en *Los Manuscritos de Bernau* encuentra múltiples y variadas versiones. Nuevamente no me detendré en el análisis de dichos esquemas³³⁷, pero, y esto es lo importante, surge inevitablemente la pregunta: ¿Acaso no se corre el riesgo de caer nuevamente en el tan temido regreso al infinito al intentar ilustrar – mostrar – el protoproceso de conciencia? ¿Cómo traer a dación la protoconciencia constituyente de tiempo sin objetivizarla, sin volverla una unidad constituida en el tiempo? Para Husserl pareciera hasta cierto punto evidente – al menos así se deja insinuar – que, con los análisis de algunos textos de *Los Manuscritos de*

³³⁴ Op. cit., Römer (2010), p.68 / „In diesem dynamischen Erfüllungs-Entfüllungsprozess von zunehmender und abnehmender Anschaulichkeit gibt es laut Husserl keinen Anfang, sondern immer nur einen Anfang der Betrachtung“.

³³⁵ Recordando el apartado 1.1.5 del primer capítulo, habría que decir que esta preintencionalidad del proceso constituyente de tiempo, bien podríamos llamarla intencionalidad fluxional. Es decir, intencionalidad del flujo de (las fases de) conciencia mismo, por oposición a lo fluyente en él. Me es poco claro el por qué y de dónde viene el término fluxional y por qué se abandonó tan tempranamente. Al respecto véase el capítulo 4.3 de la citada obra de Niel (2011).

³³⁶ Op. cit., *Hua. XXXIII*, p.10 / „Beiderseits haben wir mittelbare Intentionalität, und zu jeder mittelbaren Intentionalität gehört die doppelte „Richtung“ der Intentionalität, auf das primäre Objekt und auf das sekundäre Objekt, d.i. auf die „Akte“ und die primären Objekte im Wie ihrer Gegebenheitsweise“.

³³⁷ Cfr., Niel (2011), véase el apartado 8.1 de tal obra donde hay un extraordinario análisis que hace gráfico el entrelazamiento de las fases de conciencia a partir de los diagramas de tiempo. Por razones que desconozco no hay ni la misma precisión ni extensión en lo referente a los que encontramos en *Hua X*.

Bernau, el regreso al infinito es de suyo evitable.³³⁸ Esta afirmación se sustenta en el hecho de que no requerimos una nueva aprehensión de la aprehensión, pues el protoproceso de conciencia se temporaliza sin aprehensión alguna. Lo cual sugiere, entonces, que el protoproceso, antes de la reflexión fenomenologizante que dirige su mirada a éste, o bien³³⁹ es un algo que acontece de manera meramente anónima y pasiva (lo que, a su vez, se divide en dos hipótesis, la del inconsciente o la del protoacontecer); o bien no “existe” antes de esta reflexión fenomenologizante. En palabras husserlianas: la primera opción es:

1) Hay una “percepción”, un proceso constitutivo [protoproceso preconstitutivo habría que llamarlo] de vivencias en el primer tiempo fenomenológico, que tiene lugar sin alguna aprehensión de estas vivencias y, de tal modo, que esta percepción no es ninguna modificación de la percepción aprehensiva. O caracterizado de mejor manera: el proceso de la vida del yo es un constante “percibir” de vivencias, un constante constituir del tiempo con sus objetualidades temporalmente plenificadas.³⁴⁰

En dicho proceso anónimo puede, con posterioridad, venir la mirada reflexiva-fenomenológica a dirigirse a este proceso constitutivo de tiempo. Como segunda opción:

2) No es este el caso. El fluir de la vida originaria es actualmente constituido, transcurre, sin llevar actualmente constituidas en sí vivencias en sentido de unidades temporales. Sólo existe una potencialidad, a saber, la de la reflexión que quiere decir una ejecución nueva de “aprehensiones”, un sacar a la luz el constituir del tiempo, y ciertamente uno siempre posible pero que previamente no era (...) y que simplemente tuviera que cambiar su modo atencional.³⁴¹

Cualquiera de ambas opciones resulta desconcertante y el problema se arraiga en que la fenomenología es una ciencia de las evidencias; por lo tanto, debe hacer intuitivo aquello de lo que se ocupa. ¿Cómo hacer, luego, intuitivo el protoproceso constituyente de tiempo? ¿No bastan los análisis y descripciones del mismo en tanto entrelazamiento preintencional aquí expuestos?

³³⁸ En el siguiente subcapítulo 2.1.6 expongo cómo regresa esta objeción, que más que desaparecer su sentido es desplazado, es decir, la eliminación del esquema contenido aprehensivo-aprehensión no resuelve el asunto de fondo, sólo lo desplaza.

³³⁹ Cfr., Niel (2011), p. 106 / „zwei Deutungsmöglichkeiten darlegen: Die eine versteht den Urprozess als ständige Konstitution von immanenten Einheiten ohne aktive Erfassung dieser Einheiten, die andere deutet ihn als Konstitution von Einheiten nur beim Auftreten der Reflexion als nachkommender Akt, als aktive Erfassung“.

³⁴⁰ Op. cit., *Hua XXXIII*, p. 203 / „1) Es gibt eine ‚Wahrnehmung‘, einen konstitutiven Prozess von Erlebnissen in der phänomenologischen ersten Zeit, der ohne jedes Erfassen dieser Erlebnisse statthat, und zwar so, dass diese Wahrnehmung keine Modifikation erfassender Wahrnehmung ist. Und noch näher bestimmt: der Prozess des Ichlebens ist ein beständiges „Wahrnehmen“ von Erlebnissen, ein beständiges Konstituieren von Zeit mit zeiterfüllenden immanenten Gegenständen“.

³⁴¹ *Ibid.*, p.203-204 / „2) Das ist nicht der Fall. Ströme des ursprünglichen Lebens sind, verlaufen, ohne Erlebnisse in Sinn zeitlich konstituierter Einheiten aktuell konstituiert in sich zu tragen. Nur eine Potentialität liegt vor, die Reflexion besagt einen Neuvollzug von „Auffassungen“, ein Hineinbringen des Zeitkonstituierens, und zwar ein immer mögliches, das aber nicht schon vorher war (...) und nur seinen attentionalen Modus zu ändern hätte“.

Desde luego este entrelazamiento de protensiones y retenciones que está acompañado por el correspondiente proceso de plenificación-desplenificación pretende describir, de manera hasta cierto punto análoga, el fluir mismo de la conciencia; el cual – como ya se ha mencionado aquí y por estas mismas razones –no puede ser llamado propiamente temporal – pues no está en el tiempo. Por ello las imágenes, “metáforas” o analogías que se desprenden de las palabras flujo, corriente, proceso, etc., tratan de corresponder al fenómeno mismo. Justamente la descripción pretende mostrar – traer a dación – este flujo absoluto o protoproceso característico del modo de ser de la vida de conciencia (a esto, a veces, también se llama protovivenciar [Urerleben]). ¿Cómo pretende mostrarlo y por qué fracasa? Primero, nótese que el asunto, a pesar de los avances logrados, sigue siendo el mismo; es decir: cómo hacer expresa esta experiencia (saber de sí³⁴²) previa del fluir de mi propia vida. Como Niel resume:

en el protoproceso no hay ninguna aprehensión de contenidos: la última constitución del tiempo en el protoproceso no es ningún giro aprehensivo de la conciencia hacia los contenidos, sino algo mucho más elemental, a saber, un mero protovivenciar de una continuidad temporal sensible.³⁴³

Dichos avances no son, sin embargo, anodinos, pues permiten tener una mejor comprensión y un panorama más amplio de la cuestión. El no satisfacerse de los resultados alcanzados muestra, más bien, la fidelidad husserliana al asunto en cuestión, “a las cosas mismas”. La exigencia es del fenómeno mismo, si es que es lícito llamar fenómeno al proceso constituyente de tiempo. En fin, el filósofo moravo vuelve a llegar a la conclusión – aunque profundizada y desde un panorama más amplio – que el protoproceso constituyente de tiempo está formada por: “1. La serie de datos hiléticos, que se hundan lentamente de manera retencional”³⁴⁴; es decir, por la materia del tiempo, aquella que corresponde al uno tras otro de las vivencias en general (ya sean datos hiléticos o actos), lo que aquí he llamado diacronía. En segundo lugar, 2. “cada continuo retencional de momentos contiene una protensión dirigida a lo posterior y en continua mediatez a lo nuevamente posterior”.³⁴⁵ O sea, el flujo de conciencia va modificándose

³⁴² Cfr., *Hua XXXIII*, parágrafo 5 del texto número10. Aquí Husserl llama, aprovechando la equivocidad con la que utiliza el término, a este saber percepción. Con este concepto pasa lo mismo que con muchos de los expuestos y discutidos en este trabajo, a saber, tienen un doble significado: desde los actos de conciencia y desde aquella instancia previa que posibilita dichos actos.

³⁴³ Op. cit., Niel (2011), p101 / „Beim Urprozess gibt es keine Auffassung von Inhalten: die unterste Konstitution der Zeit im Urprozess ist keine aktive auffassende Hinwendung des Bewusstseins auf Inhalte, sondern etwas viel Elementareres, nämlich bloßes Urerleben einer zeitlichen, sinnlichen Kontinuität“.

³⁴⁴ Op. cit., *Hua XXXIII*, p.20 / „<die> Folge der hyletischen Daten, welche retentional zurücksinken

³⁴⁵ Ibidem. / jedes retentionale Momentankontinuum erhält eine Protention auf das Folgende und in kontinuierlicher Mittelbarkeit auf die weiterfolgenden“.

constantemente, ninguna retención (o protensión, habría que agregar) guarda como inalterable el sentido de los datos hiléticos, aunque sirvan de base para identificar a los objetos como los mismos y para fijar los momentos del tiempo. Es por ello que al dirigir la mirada temática a cualquier “momento” del flujo se descubre que “[c]ada punto del estrecho no es únicamente conciencia retencional (...) sino también conciencia protensional”.³⁴⁶ Lo que Husserl va a pretender resaltar es aquello que en *Las lecciones...* llamó automanifestación-autoconstitución del flujo absoluto y que en *Los Manuscritos de Bernau* llama autorelación [Selbstbezogenheit] o autorelacionarse del protoproceso.

Resumiendo lo expuesto con una cita: “la tarea genética sería hacer comprensible cómo puede y tiene que formarse un proceso constitutivo antes de la ejecución de cualquier formación de éste, antes de cualquier tener conciencia”.³⁴⁷ Por ende, la tarea y pregunta vuelve a ser: ¿En qué consiste este mostrarse del protoproceso como autorelación [Selbstbezogenheit]? ¿Qué diferencias tiene y qué relación guarda con la llamada autoaparición [Selbsterscheinung] y autoconstitución [Selbstkonstitution] del flujo absoluto? Independientemente de cómo se entienda e interprete esta instancia pre-activa y pre-constitutiva (si por constitución se entiende la referente a actos de una conciencia despierta) queda claro que el problema vuelve a ser el de la mostración de este nivel más bajo o último, lo constituyente. A esto simplemente se dirá que el protoproceso se autoconstituye en tanto es un autorelacionarse [Selbstbezogenheit] de la vida de conciencia consigo misma. Es decir, el entrelazamiento intencional del protoproceso se basta a sí sin la necesidad de recurrir a una instancia que lo fundamente o, dicho con los términos en los que aquí se planteó el problema: el vivir-vivirse no sólo vive lo vivido en él (las vivencias), sino también vive el vivirse de éstas. A esto el filósofo moravo lo designará conceptualmente como el “uno en otro” o la reciprocidad [Ineinander]³⁴⁸ de las fases de conciencia. Esto es justamente lo que autoconstituye al protoproceso constituyente. Reciprocidad o “uno en otro” que no es un mero corresponder de lo que la retención retiene en lo que la protensión ya anticipaba, sino un recíprocamente irse

³⁴⁶ Ibid., p.22 / „Jeder Punkt dieser Strecke ist also nun nicht bloß retentionales Bewusstsein (...) sondern auch protentionales Bewusstsein“.

³⁴⁷ Ibid., p.13 / „Es wäre genetisch die Aufgabe, verständlich zu machen, wie sich überhaupt vor der vollzogenen Bildung eines konstitutiven Prozesses, also vor dem Bewussthaben, ein konstitutiver Prozess bilden kann und bilden muss“.

³⁴⁸ En alemán: Das Ineinander von Retention und Protention, este Ineinander sustantivado es difícil de traducir, el adverbio, simplemente ineinander, quiere decir algo así como uno en otro o uno del otro. Se puede utilizar, por ejemplo, con el sentido de enamorarse uno de otro o recíprocamente, sich ineinander verlieben.

modificando la serie de protensiones y retenciones que se cruzan en una fase que conforma el proceso o flujo de la vida de conciencia. Al ser el protoproceso constituyente, en tanto entrelazamiento intencional, un autorelacionarse-autoconstituirse de sus propias fases de conciencia, entonces el fluir mismo de la corriente de conciencia va formando su propia identidad y su propia unidad, identidad singular y única. Por lo tanto, la temporalización es aquello que singulariza mi vivirse y también singulariza lo temporal en ello (vivir).³⁴⁹

2.1.6. La objeción del regreso al infinito

Husserl vuelve a ocuparse de la objeción del regreso al infinito, aunque en un sentido diferente y, por así decirlo, profundizado. Si algo se ganó con los análisis que encontramos en *Los Manuscritos de Bernau* es la plena distinción de los distintos niveles de constitución, para los cuales no son aplicables de la misma manera y sin más los conceptos tomados de alguno de los otros niveles. Aquí ya se señaló que la objeción del regreso al infinito desaparece, en un sentido, al abandonar el esquema contenido aprehensivo-aprehensión como modelo explicativo del nivel más bajo o primero (el constituyente) de la vida de conciencia. Sin embargo, ésta reaparece pero con otro sentido y aquí pretendo explicar cómo vuelve a surgir y cuál es su posible alcance. El regreso al infinito se anclaba en la dificultad de sostener una aprehensión que anima los datos hiléticos de suyo no intencionales, pues captar esta aprehensión requiere una nueva aprehensión y así hasta el infinito. Desde esta nueva perspectiva no hay un “inicio” en este flujo concienical, no hay un dato hilético que corresponda al punto cero que desencadena la corriente de conciencia, que además también nos podía conducir a la hipótesis de un inconsciente, pues esta fase primera, casi mítica, sería sólo aprehensible con posterioridad, lo que desembocaba necesariamente en suponer un desfase entre el momento que desencadena el proceso de temporalización y el flujo o corriente misma. Como señalamos en el capítulo anterior Levinas anclará su interpretación del tiempo y de la imposibilidad de una síntesis homogénea del Mismo, de su imposibilidad de ser totalizado, en este desfase.³⁵⁰

³⁴⁹ Cfr., *Hua XXXIII*, Sobre estos análisis no me adentraré, únicamente señalo que el tiempo singulariza e individualiza no sólo a los “objetos” temporales, sino a la conciencia de tiempo de éstos. Remito a los textos del 16 al 20.

³⁵⁰ Véase el 1.3 de esta investigación.

Pues bien, con estos nuevos análisis se vuelve innecesaria la hipótesis de un primer comienzo (al menos en el mismo sentido) de una fase inicial que desencadena el proceso temporalizador, ya que

No tenemos ningún comienzo que transcurra y solamente los protodatos de manera retencional se modifiquen detrás de protensiones posteriores y retenciones de las protensiones, sino únicamente tenemos siempre un comienzo como comienzo de la reflexión. Nos encontramos ya de antemano y de manera necesaria en medio de un proceso infinito, del cual entresacamos una fase que es una bifurcación de intencionalidades.³⁵¹

Si existe un comienzo y fin es sólo de la reflexión o mirada fenomenologizante que se dirige a este protoproceso. Desde luego es necesaria hacer todavía una diferenciación, tal cual lo explica Husserl en una nota al pie de página del texto citado. Así, “es necesario distinguir entre momentos diferenciados y horizontes infinitos, que son una simple potencialidad de posibles (pre)recuerdos. De lo contrario tendríamos en cada U_x una actualidad infinita de momentos”.³⁵² La U_x ³⁵³ está tomada del diagrama de tiempo y se refiere a un estrecho de tiempo que representa el entrelazamiento de protensiones y retenciones en un punto de máxima plenificación. Que la protocorriente de conciencia sea sólo posible o, mejor dicho, que la mirada reflexiva que la capta únicamente pueda entresacar del flujo un estrecho ya constituido como entrelazamiento intencional de protensiones y retenciones, no quiere decir que cada estrecho contenga actualmente o “realmente” el horizonte infinito de pasado, al que cada retención remite, ni el horizonte infinito de futuro, al que la protensión tiende. Si los contiene es precisamente como escorzos vacíos, como simples horizontes posibles, como meras intenciones vacías. El pasado retenido que se ha hundido en un pasado lejano, puede ser traído nuevamente a dación, por ejemplo, en un recuerdo, pero eso no quiere decir que aquello que puede ser recordado está ya presente – en primer plano – en este entrelazamiento de las fases del protoproceso constituyente.

Si bien ambos horizontes intencionales, de pasado y futuro, pueden ser justamente traídos a dación, lo pueden ser sólo de manera restringida a una fase o momento concreto, no como horizontes en sí y, de hecho, la fase o trecho que es recordado, sólo puede ser

³⁵¹ Op. cit., *Hua XXXIII*, p.28 / „Wir haben dann keine Anfang verlaufender und bloß retentional sich wandelnder Urdaten und hinten nachkommender Protentionen und Retentionen der Protentionen. Sondern wir haben als Anfang nur einen Anfang der Betrachtung, wir stehen immerfort in der Mitte eines unendlichen Prozesses und greifen eine Phase heraus, die ein Doppelzweig von Intentionalitäten ist“.

³⁵² Ibidem. / „Es müsste doch geschieden werden zwischen differenzierten Momenten und Unendlichkeitshorizont, der eine bloße Potentialität möglicher Wiedererinnerungen ist. Sonst hätten wir in jedem U_x eine aktuelle Unendlichkeit von Momenten“.

³⁵³ Existen distintas notaciones de los diagramas respecto a cada punto del tiempo, así la U_x mencionada citada puede ser identificada con la E_0 o la A o la O de otras versiones.

recordado si a la vez se recuerdan los horizontes retencionales y protensionales que la implican y que ella implica. En este sentido conciencia es sólo posible como conciencia en tanto protoproceso constituyente que se encuentra ya en medio de un flujo absoluto. “Antes” del flujo y “después” del flujo son modos impropios de hablar, pues presuponen precisamente ya el flujo, que es desde donde palabras como antes y después, presente, pasado y futuro, toman su sentido.

Pero ¿que no haya un origen o principio del flujo, del mismo modo que no hay un fin, implica necesariamente que hemos evitado el regreso al infinito? ¿Por qué afirma Husserl que estamos siempre “en medio” de un proceso infinito? ¿Cómo habría que entender esto? La pregunta se puede reformular de la siguiente manera: ¿acaso no habría, cuando menos, un regreso al infinito de la reflexión? Si bien el proceso temporalizador transcurre sin actividad del yo, en un estrato de pasividad “absoluta”, la mirada tematizante que pretende acceder a tal “fenómeno” sí se encuentra en un desfase consigo misma y, por lo tanto, corre el riesgo de un regreso al infinito. ¿Cómo nos libramos, en caso de ser posible, de esta objeción? Quiero recordar lo que expuse en el subcapítulo anterior en relación con protoproceso constituyente: o bien es un “algo” [etwas] que “acontece” [Urgeschehen] de manera completamente anónima y que ya está siempre autoconstituyéndose y auto-relacionándose (lo que nos da una nueva versión de la hipótesis del inconsciente); o bien, antes de la reflexión no hay “nada” y es ésta la que “crea” el protoproceso constituyente. Sea cual sea la respuesta por la que uno se decante la objeción del regreso al infinito concierne únicamente a la reflexión fenomenologizante (no a lo que en este trabajo he llamado saber de sí), mas no al protoproceso constituyente. Tengo también que recordar que no hay un único modelo explicativo ni una única vía de posible solución al problema del regreso al infinito. Hasta aquí me he concentrado en los textos número 1 y 2 de *Los Manuscritos de Bernau* por ser aquellos en los que se expone a la conciencia de tiempo como el entrelazamiento entre protensiones y retenciones, en los cuales, como bien resume Römer,

Husserl, en estas reflexiones en torno a la conciencia de la transición no sustenta la autoconciencia ni exclusivamente en la intencionalidad longitudinal, ni en una conciencia interna de la fase de inicio, cuya naturaleza en los anexos de las *Lecciones...* permanece problemática. Más bien ancla la autoconciencia de la corriente (...) en el proceso dinámico de plenificación y desplenificación.³⁵⁴

³⁵⁴ Op. cit., Römer (2010), p.70 / „In diesen Überlegungen zu einem Bewusstsein des Übergangs begründet Husserl das Selbstbewusstsein weder ausschließlich über die retentionale Längs-Intentionalität, noch über ein inneres Bewusstsein der Anfangsphase, deren Beschaffenheit in den Beilagen der ZB problematisch blieb. Er verankert das Selbstbewusstsein des Stromes (...) in dem dynamischen Erfüllungs-Entfüllungs-Prozess über die Verschränkung von Protentionen und Retentionen“.

Sin que se decida por completo por alguna de las dos posibilidades sugeridas e insinuadas en *Los Manuscritos de Bernau* y en *Los Manuscritos C* – como se verá en el capítulo siguiente – pareciera que a la primera hipótesis (la de un “algo” “anónimo”) es la más viable. Aquí surge un nuevo problema fundamental para la última etapa en la que se ocupa del tiempo, a saber, el problema del yo, en tanto un yo fungiente; es decir, ese algo no puede ser una nada sino el resultado de rendimientos [Leistungen] de conciencia meramente pasiva, ese algo es el resultado de una (pre)actividad, de un hacer, en el cual se pone la pregunta si aquí se puede hablar de un “yo” o no y en qué sentido. De esto me ocupo en el siguiente subcapítulo.

2.1.7. El protoproceso constituyente y el “yo” fungiente

Se ha expuesto a grandes rasgos en qué consiste este protoproceso constituyente de tiempo en el que se despliega (o temporaliza) la vida de conciencia al irse entrelazando intencionalmente sus fases y al auto-relacionarse de éstas. Sin embargo, es importante nunca olvidar que esta última conciencia constituyente de tiempo no es nada sin aquello que constituye y, por ende, no se puede dirigir la mirada a la misma, sin, a la vez, tener cuando menos dentro del “campo visual” lo constituido.³⁵⁵ El problema en esta etapa es, como lo resume Römer: “que la reflexión fenomenológica, que pretende penetrar partiendo de los objetos como hilo conductor, cuya génesis encuentra en la última capa de la conciencia o del flujo de la vida, únicamente puede mirar aquello que ya está constituido como objeto temporal”.³⁵⁶ Pretender acceder a este nivel más bajo de constitución (lo constituyente) y llevarlo a claridad fenomenológica parece estar destinado al fracaso. Que el acento esté puesto en este periodo en la reflexión o mirada fenomenologizante permite, no obstante, plantear el problema en otros términos. Retomando la hipótesis de un algo o protoacontecer como resultado de la actividad o rendimiento [Leistung] de la vida de conciencia anónima surge la pregunta por el yo. ¿Por

³⁵⁵ Pareciera que *Los Manuscritos de Bernau* se enfocan en el protoproceso en tanto mera forma de la constitución (lo constituyente). A pesar de ello no debe nunca pensarse este protoproceso como algo “inmaterial”, pues no es posible sin el contenido sensible del que es forma. Menciono aquí una distinción que resaltaré en el capítulo siguiente y que me parece fundamental a tener en cuenta: se puede tematizar el flujo de conciencia (protoproceso constituyente) ya sea desde su concreción trascendental, es decir, en tanto fases de la misma que se entrelazan preintencionalmente. Pero, también, se puede tematizar este flujo en tanto flujo mundano, fáctico, concreto o “encarnado”, es decir, en tanto vida que fluye de alguien en específico en toda su concreción mundana o fáctica.

³⁵⁶ Op. cit., Römer (2010), p.77 / „dass eine phänomenologische Reflexion, welche im Ausgang von den Objekten als Leitfäden zu deren Genese in den untersten Schichten des Bewusstseins oder Lebensstromes vorzudringen sucht, immer nur auf etwas hinsehen kann, dass bereits zeitgegenständlich konstituiert ist“.

qué razones y en qué sentido? Justo porque ese algo es, de alguna manera, mío, porque ese acontecer originario, aunque anónimamente sucediendo, me afecta. Evidentemente no se trata de un yo activo, expreso, consciente (como comúnmente usamos esta palabra); dicho en palabras husserlianas: no se trata de un yo-(conciencia) despierto. Sino, más bien, de aquella instancia que posibilita en los niveles superiores de constitución al yo. Este yo no tiene ninguno de los atributos que comúnmente se dan a esta palabra e incluso resulta cuestionable el uso de tal término.³⁵⁷ Como este tema lo abordaré en el tercer capítulo de esta tesis quisiera simplemente señalar que es en *Los Manuscritos de Bernau* en donde tiene su origen y lo tiene en tanto que esta vida anónima de conciencia requiere de un “yo” que funja o cumpla la función de darle el carácter de mío a este flujo de vivencias, justamente porque, de lo contrario, tendríamos una diacronía anterior a la sincronía – que es lo que Levinas afirma – es decir, habría un temporalizarse que no es asumido, captado y sintetizado por nadie. Y por más atractiva que suene esta solución (al menos a mí me lo parece) al regresarla a la pregunta con la que surge toda la tematización husserliana del tiempo no podría darnos respuesta, al menos no sin tener que reformular todo el problema. Simple y llanamente explicaríamos que hay sucesión sin explicar cómo es posible la conciencia (o percepción) de dicha sucesión.³⁵⁸

³⁵⁷ Véase el 3.1.2 de esta tesis.

³⁵⁸ Quizá esta postura de suponer una diacronía anterior a toda sincronía que, a su vez, presupone la idea de una temporalización de la sensación como su fuente, podría intentar responder a esta pregunta si acaso volviera a replantearse todo el problema de la diferencia entre sucesión y percepción de la sucesión.

2.2. *La temporalidad en Heidegger*

Pretendo en este apartado, al exponer lo que el filósofo nacido en Meßkirch entiende por tiempo originario – o temporalidad [Zeitlichkeit] –, vincularlo con los análisis husserlianos sobre el asunto, especialmente las semejanzas y diferencias entre la estructura del entrelazamiento intencional y el cuidado.³⁵⁹ Desde luego y como mencioné en la introducción me restringiré al periodo de la llamada ontología fundamental, que aproximadamente se extiende de los años 19 al 30 del siglo pasado y, principalmente, me centraré en *Ser y tiempo*. Parto entonces de dos hipótesis: Heidegger hará, por así decirlo, una apropiación y reinterpretación de la temporalización como entrelazamiento intencional, acercándose en mucho a lo pensado por Husserl en *Los Manuscritos de Bernau*, sin que ello implique que no existen grandes discrepancias; pues justamente algo que los distingue es que los análisis heideggerianos interpretarán este entrelazamiento como el entrelazamiento mismo de la vida fáctica en su cotidianidad. Es decir, el acento está puesto en la concreción fáctica de la vida y no en su mera abstracción formal. Si bien en este segundo capítulo sostengo que existe una primacía de la forma – por oposición al primero en el que había una primacía de la materia – ésta no debe ser entendida en Heidegger, principalmente³⁶⁰, como una mera abstracción reflexiva, pues, precisamente, lo que pretende resaltar es que esta “forma” es el resultado de la temporalización en tanto cuidado del Dasein como estar-en-el-mundo. Que la facticidad de la vida sea un proceso de temporalización es una afirmación también compartida por Levinas, pero – y en esto consiste la gran diferencia entre Husserl y Heidegger – ésta no se capta de forma reflexiva, sino existencial o fáctica, es decir, mediante una praxis o un hacer; mediante el adelantarse a la posibilidad más propia o, como también se traduce, mediante el precursar la muerte [vorlaufen des Todes]. ¿Pero qué tiene que ver este adelantarse con la temporalización de la vida? Para el filósofo moravo ni nacimiento ni muerte pueden ser comprendidos y/o mostrados enmarcándolos en el flujo de las vivencias³⁶¹, pues de ella sólo extraemos siempre un trecho conformado por protensiones y retenciones, trecho que nunca comenzó y nunca terminará. El nacimiento como el origen de las protensiones-

³⁵⁹ Véase el 2.3 de este trabajo.

³⁶⁰ En Husserl se tiene que decir lo mismo: no es una mera abstracción reflexiva. Sin embargo, en muchos pasajes pareciera dejar insinuar que podríamos pensar a la temporalización misma como una estructura meramente formal.

³⁶¹ Cfr., *Mat VIII*, el número 21 del C4.

retenciones y la muerte como el fin de las mismas es, de suyo, algo absurdo, si intentamos tematizarlo desde un enfoque husserliano.

Por su puesto, y esto se debe tomar en cuenta, Heidegger no está entendiendo por muerte el fin de la vida – o de la temporalización³⁶² – sino que ésta, en el adelantarse, permite la mostración de la temporalidad originaria, así como permite captar su unidad. Para decirlo en otras palabras: la muerte en el pensamiento heideggeriano presenta la posibilidad de darle unidad a la temporalización evitando el regreso al infinito, ya sea como fase hilética previa (datos sensibles) que sólo con posterioridad puede ser captada por una aprehensión; ya sea como reflexión que presupone aquello sobre lo que reflexiona. Si lo que Levinas pretendía probar con el fenómeno de la filiación (principalmente como nacimiento) era la imposibilidad de llevar a mostración y a unidad la temporalización, pues siempre existe un desfase insuperable – lo que el filósofo francolituano llama *après coup* de la diacronía – entre el momento o fase que desencadena el tiempo y su captarse, tematizarse o hacerse consciente (imposibilidad de la totalidad), Heidegger verá en la muerte la posibilidad de hacer de la temporalización un fenómeno unitario, es decir, un todo. Desde luego esta totalidad [Ganzheit] tiene en el maestro de la Selva Negra un significado muy peculiar que aquí será explicado.³⁶³

Antes de empezar con la exposición, quisiera hacer unas breves pero importantes aclaraciones terminológicas. Si este apartado se titula “La temporalidad³⁶⁴ [Zeitlichkeit] en Heidegger” es porque el filósofo de Meßkirch utiliza dicho concepto para referirse a la temporalización propia del modo de ser del Dasein y se reserva *Temporalität* (temporeidad) para la temporalización del ser en general. Para explicar a detalle estos matices será necesario explicar en términos generales la filosofía fenomenológico-hermenéutica de la llamada ontología fundamental.

³⁶² Levinas tampoco entiende por nacimiento el comienzo de la temporalización, sino al resaltar su importancia pretende mostrar que ésta es resultado de algo anterior, de algo que no puede ser captado-aprehendido por la conciencia, del Infinito.

³⁶³ Quiero señalar aquí que al ir desarrollando la presente investigación, también me resultó viable leer el problema del tiempo en Husserl, Heidegger y Levinas desde la Tercera Investigación Lógica, es decir, abordarlo como un problema mereológico en el que el fluir de la vida misma nos exige pensarlo como un problema de un todo y sus partes.

³⁶⁴ Es Rivera quien en su versión de *Ser y tiempo* vierte *Zeitlichkeit* por temporalidad y reserva temporaneidad para *Temporalität*.

2.2.1. La pregunta por el ser de la vida fáctica. La fenomenología hermenéutica de Heidegger

Lo que Heidegger en sus lecciones de 1919 a 1924 designaba con el término vida fáctica³⁶⁵ será finalmente nombrado en *Ser y tiempo* con la palabra *Dasein*, la cual, finalmente, se ha conservado por la mayoría de las más recientes traducciones.³⁶⁶ Justamente en el curso impartido en 1923 explica que el tema de la fenomenología debe ser la vida misma en su concreción, es decir, la vida fáctica. ¿Pero cuál es el modo de acceso a la vida misma? La fenomenología husserliana parecía abrir una vía para una posible respuesta, justamente si ella se entiende no como una corriente filosófica de la cual hubiese que tomar conceptos ya establecidos y seguir pasos determinados, sino que apunta a una dirección con el moto “a las cosas mismas”. Como Xolocotzi apunta *Ser y tiempo* surgió³⁶⁷ primariamente de la idea que tenía el maestro de la Selva Negra de hacer una reseña de la correspondencia entre Dilthey y Yorck, en la que se tratara el problema de cómo acceder a la vida misma. Aquí encontramos que la primera gran divergencia con Husserl, al que reprocha (por lo demás igual que Levinas y muchos otros) una primacía de lo teórico³⁶⁸, a saber, el modo de acceso a la vida en su ejecución, pues éste no es posible mediante un proceso de reflexión, el cual tiene el desatino de no apuntar al fenómeno mismo, de no corresponder a su peculiaridad. Ello porque la mirada teórica-reflexiva se toparía con una modificación de la vida en su ejecución, cual si pretendiese analizar a la vida desde una fotografía que fija un momento, en lugar de dejarla ser lo que ella es en su despliegue. Desde luego que para el moravo el acceso a la vida misma, o sea, a la conciencia última constituyente de tiempo o subjetividad absoluta, que se caracteriza como temporalización, es algo que permanece problemático y que va acompañado – con distintos matices – de la objeción del regreso al infinito.

³⁶⁵ Véase, principalmente, el curso del semestre de verano de 1923 *Ontología hermenéutica de la facticidad*. A partir de ahora abreviado como *GA 63*.

³⁶⁶ *Dasein* en alemán es un sinónimo de *Existenz*, así que ambas palabras, en términos generales, pueden ser traducidas por existencia. Sin embargo, Heidegger da un uso específico a tal vocablo resaltado el *da* –ahí – del *sein* – ser – por lo cual, la primera traducción de Gaos como ser-ahí es correcta. No obstante, en nuestro idioma tal traducción puede llevar a grandes confusiones, por ejemplo, entender al *Dasein* justamente como al ente que él no es, como un simple ente que es-ahí. Al ser en Heidegger un concepto bastante específico en relación con su filosofía lo mejor me parece guardar la palabra en alemán, como vienen haciendo los especialistas y traductores en nuestro idioma.

³⁶⁷ Cfr., Xolocotzi, Ángel (2004), *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México D.F.: Plaza y Valdés Editores. Especialmente el parágrafo 1 y 2.

³⁶⁸ Op. cit., Römer (2010), p.118 donde al respecto dice: „Es ist hinreichend bekannt, das Heidegger bei Husserl eine „theoretische“ Haltung sowie ein „abstraktes“ reines Bewusstsein kritisierte und diesem eine Vorgängigkeit der Existenz in Hinblick auf den Unterschied von Theorie und Praxis entgegengesetzte“.

Una de las grandes aportaciones atribuibles a Heidegger consistirá, por ello, en hacer un giro hermenéutico de la fenomenología husserliana, lo cual a mi entender no significa otra cosa, sino afirmar que el acceso al fenómeno mismo, en este caso a la vida fáctica, es hermenéutico. ¿Qué quiere decir esto? Que la vida misma debe ser mostrada en un dejarla mostrarse tal cual es, sin imponerle prejuicios o conceptos filosóficos que oscurecen su sentido, sino sacando estos de la cotidianidad en la que se despliega el modo de ser del *Dasein*. Por estas razones no debe entenderse el intento heideggeriano como un no conceptualizar o no tematizar a la vida, sino como un tematizar y conceptualizar sacado de su propio modo de ser. Xolocotzi lo sintetiza con las siguientes palabras: “Si lógos es comprendido como una mirada reflexiva hacia los actos, entonces nos las tenemos que ver aquí con la fenomenología de la conciencia de Husserl; si el lógos, por el contrario, es interpretado como comprensión expresa, entonces aquí nos las tenemos que ver con la fenomenología hermenéutica de Heidegger”.³⁶⁹ Es por eso que el nacido en Meßkirch analiza la vida desde la cotidianidad de su facticidad, en su comportarse de esta o aquella manera respecto de esto o aquello. El adjetivo de hermenéutica con el que se designa su fenomenología indica justamente esto: que la vida fáctica es un interpretarse cotidiano prereflexivo y pretemático. ¿Interpretarse en relación con qué? Entorno a su propio ser (o comprensión expresa), es decir, la vida es y este ser no es una abstracción, sino un modo concreto de ser en ejecución característico del ente que soy yo mismo. De ahí que la pregunta en *Ser y tiempo* sea por el sentido del ser en general y del ser del *Dasein* en particular.³⁷⁰

Así, tenemos que la primera gran diferencia será el modo de acceso a las cosas mismas, la segunda gran diferencia será el “objeto” o la cuestión misma. ¿Con qué se ocupa la fenomenología? Heidegger en su curso de verano de 1925, *Prolegómenos a una historia del concepto del tiempo*, le dedica todo un capítulo a la exposición y crítica de la fenomenología husserliana³⁷¹, de la cual haré aquí simplemente algunas menciones generales. Para el maestro de la Selva Negra es atribuible a Husserl “tres grandes descubrimientos en fenomenología”³⁷², a saber, la intencionalidad – en tanto estar-

³⁶⁹ Op. cit., Xolocotzi (2002), p14.

³⁷⁰ Como sabemos *Ser y tiempo* es una obra incompleta, puesto que no aborda el tema del horizonte de comprensión del ser en general.

³⁷¹ Heidegger, Martin (1994), *Gesamtausgabe 20. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, [*Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid: Alianza Editorial]. A partir de ahora como *GA 20*. Le dedica el segundo capítulo que va del parágrafo 5 al 9.

³⁷² Ibid., p.34 / „die drei fundamentalen Entdeckungen der Phänomenologie“.

dirigido a – la intuición categorial y el sentido originario del *a priori*. De estos tres aportes husserlianos el más importante es el de la intencionalidad (del único que haré unas breves referencias³⁷³) el cual lo interpreta como la “estructura del estar-dirigido-a en los comportamientos”³⁷⁴ y el cual posibilita la liberación de la vida misma de sus presupuestos teóricos. Cuando menos da motivos suficientes para tal liberación, pues el filósofo moravo falla al caracterizar a la intencionalidad por no poner el acento en relación con el ocuparse cotidiano de la vida fáctica y verla, más bien, como una estructura racional general. Es decir, ante la estructura del estar dirigido a falla Husserl, según Heidegger, al no cuestionarse cómo es posible tal estar dirigido, falla al preguntar cómo “se comporta el estar-dirigido de un ente respecto de este mismo ente”.³⁷⁵ De ahí que la tarea de la fenomenología corresponda, para el oriundo de Meßkirch, en tratar de esclarecer el ser de este ente que soy yo mismo en su concreción y ejecución, o sea, desde su cotidianidad en la que comprende su propio ser y el ser en general. No quisiera terminar este apartado sin mencionar que el aprecio que le tenía el autor de *Ser y tiempo* a su maestro es casi como una relación amor-odio – en la que el odio era mayor – que está ampliamente investigada, por ejemplo, por Xolocotzi³⁷⁶, quien documenta a detalle cómo el filósofo de la Selva Negra en sus cartas privadas se refería a su maestro de maneras incluso despectivas.

2.2.2. El *Dasein* como estar-en-el-mundo. Ocupación [*Besorge*], solicitud [*Fürsorge*] y cuidado [*Sorge*]

Condensaría *Ser y tiempo* de la siguiente manera: el *Dasein* es el ente a cuyo ser le va su ser; este irle su ser sólo es posible en tanto que este ente es un ser-en-el-mundo; y este ser-en-el-mundo se entiende como ocupación, solicitud y cuidado.³⁷⁷ El ser del *Dasein* es su existencia y ésta es sólo posible como estar o ser-en-el-mundo – concepto estructural que engloba la diversidad y movilidad propia de este ente – y este vocablo no es una mera estructura abstracta, sino que – para decirlo en los términos en los que planteé este

³⁷³ Cfr., Römer (2010), si quiere verse un estudio detallado sobre el asunto consúltese el 3.1.1 de tal obra.

³⁷⁴ Op. cit., GA 20, p.46. / „Struktur des Sich-richtens-auf an den Verhaltungen“.

³⁷⁵ Ibid., p.64 / „das Intendiertsein eines Seienden sich zu diesem Seienden selbst verhält“.

³⁷⁶ Cfr., Xolocotzi Yáñez, Ángel (2009), *Facetas heideggerianas*, México D.F.: Los libros de Homero; (2011) *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, México: editorial Ítaca y el libro en conjunto con Luis Tamayo (2012), *Los demonios de Heidegger. Eros y Manía en el maestro de la Selva Negra*, Madrid: editorial Trotta.

³⁷⁷ Evidentemente la dificultad radica en entender correctamente estos conceptos y las relaciones que tienen entre sí y, principalmente, con la cosa misma en cuestión, es decir, con la vida fáctica.

problema – es un *vivirse* en tanto cuidado de la vida misma. Al establecer al *Dasein* desde el existencial ser-en-el-mundo se pretende mostrarlo desde sí mismo como el ente que cotidianamente es, previo a toda tematización, previo a cualquier mirada reflexivo-teórica y, sobre todo, evitando los prejuicios de la tradición que petrifican a este ente. Por ello Heidegger afirma que: “estas determinaciones del *Dasein* deben, sobre la base de la constitución de ser que llamamos *ser-en-el-mundo*, ser vistas y comprendidas *a priori*”.³⁷⁸ Es un existencial tripartito pero indivisible, es decir, unitario aunque pueda ser tematizado desde sus distintos componentes, a saber, en-el-mundo, estar (o ser), estar(ser)-en. “*Dasein* significa: estar en el mundo (...) 1) el “en el mundo”, 2) el ente que está en el mundo, 3) el estar-en como tal”³⁷⁹, desde estos tres componentes se “brinda el suelo adecuado para una interpretación del *Dasein* como cuidado y ser en la posibilidad”.³⁸⁰ Pero siempre teniendo en cuenta que estos componentes no son nada en sí y por separado, cual si pudieran subsistir independientemente mundo, estar-en y *Dasein*; de hecho sólo son posibles como unidad: “[la] determinación del *Dasein* como ser-en-el-mundo es unitaria y originaria”.³⁸¹ Cada uno de estos componentes se *entrelaza (pre)intencionalmente* – para decirlo en términos husserlianos – con los demás, es decir, remiten unos a otros en un proceso de temporalización.

Pero ¿cuál es el sentido de cada uno de estos componentes? ¿Cómo es posible su unidad? De manera formal se puede afirmar lo siguiente: el mundo está constituido por la mundaneidad; el ente que es cada vez en la forma de ser-en-el-mundo por el cuidado; y el estar-en como tal por la aperturidad.³⁸² Para explicar de manera general este existencial será necesario explicar a grandes rasgos cada uno de sus componentes. Empezaré por analizar el ser-en o estar-en del estar-en-el-mundo³⁸³, del cual lo primero a tener en cuenta es cómo se interpreta el en del ser-en. Este ser-en (estar-en) del mundo no

³⁷⁸ Heidegger, Martin (1977), *Gesamtausgabe 2. Sein und Zeit* (1927), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann [(2009) *Ser y tiempo*, Madrid: Editorial Trotta] p. 53/74. A partir de esta cita abreviado como GA 2 (*SyT*). / „Diese Seinsbestimmungen des Daseins müssen nun aber a priori auf dem Grunde der Seinsverfassung gesehen und verstanden werden, die wir das In-der-Welt-sein nennen“.

³⁷⁹ Heidegger, Martin (2004), *Gesamtausgabe 64. Der Begriff der Zeit* (1924), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004, p.19 / „1. das »in der Welt«, 2. das Seiende, das in der Welt ist, 3. das In-Sein als solches“.

³⁸⁰ *Ibidem*. / „gibt den hinreichenden Boden für eine Interpretation des Daseins als Sorgen und Sein in der Möglichkeit“.

³⁸¹ *Op. cit*, GA 20, p.211. / „Die Bestimmung des Daseins als In-der-Welt-sein ist eine einheitliche und ursprüngliche“.

³⁸² *Cfr.*, GA 2 §12.

³⁸³ En este apartado al decir estar-en nos estamos refiriendo al estar-en del estar-en-el-mundo, no al estar-en en cuanto tal y que también forma parte constitutiva de la unidad del estar-en-el-mundo.

debe ser entendido a la manera de un ente que no tiene el modo de ser *Dasein*, como podría ser el ente que simplemente está-ahí o el ente que se me presenta en tanto útil y del que se diría “está en el cajón”. Al afirmar que el *Dasein* es un ser o estar-en precisamente se pretende manifestar algo muy diferente de cuando se dice el vaso está sobre la mesa.³⁸⁴ ¿Cómo entender, entonces, este estar-en propio del *Dasein*? “Estar-en muestra una constitución de ser del *Dasein* y es un *existencial* (...) *In* procede de *innan-*, habitar, *habitare*, hacer una estancia en; »an« significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo hacer algo; tiene la significación de *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo*”.³⁸⁵ Es decir, al sostener que el *Dasein* es siempre como estar-en-el-mundo, se atestigua que el *Dasein* habita en su mundo en el sentido de ocuparse de él, de morar en él; en-el mundo no como algo a lo que accede *a posteriori*, después de desplazarse de su esfera interior, sino en el mundo como aquello en lo que ya siempre tiene que habérselas, aquello en lo que ya siempre de antemano se encuentra, no de forma neutra y vacía, sino ocupándose de. Ser o estar-en que se descubre como de antemano estar-ocupado con esto o aquello, de este modo o aquél, y desde algún estado de ánimo [Stimmung] concreto. No es que exista un sujeto aislado llamado hombre y que después por un acto de cualquier índole ingrese a un mundo. ¡No!, desde siempre el mundo es el en dónde del *Dasein*, es aquello que me antecede inmemorialmente – usando palabras levinasianas – no porque estuviera ahí antes que yo, sino porque siempre comparezco desde el mundo, porque siempre me descubro como ya ocupándome en él y con los entes intramundanos que en él comparecen. Con este existenciario Heidegger pretende mostrar – o, mejor dicho, dejar que se muestre a través de – desde sí mismo este ente llamado *Dasein*, o sea, dejarlo mostrarse desde su cotidianidad y con ello rompiendo con la conceptualidad estática que interpretaría a este ente como un ente que está ahí y al mundo como otro ente que está-ahí y que por alguna extraña razón y de un modo inexplicable entran en contacto. También se pretende mostrar a este ente en su movilidad, en su dinámica, en su fluir o, como decía el joven Heidegger, en su ejecución [Vollzug]. Es por ello que el maestro de la Selva Negra sintetiza la actividad propia del *Dasein* – en tanto estar-en-el-mundo – respecto del

³⁸⁴ Cfr., *GA 2 (SyT)*, p.54 / „Das Vorhandensein »in« einem Vorhandenen, das Mitvorhandensein mit etwas von derselben Seinsart im Sinne eines bestimmten Ortsverhältnisses sind ontologische Charaktere, die wir kategorial nennen, solche, die zu Seiendem von nicht daseinsmäßiger Seinsart gehören“.

³⁸⁵ *Ibidem.* / „In-Sein dagegen meint eine Seinsverfassung des Daseins und ist ein Existenzial. (...) »in« stammt von *innan-*, wohnen, *habitare*, sich aufhalten; »an« bedeutet: ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas; es hat die Bedeutung von *colo* im Sinne von *habito* und *diligo*“.

mundo con el concepto ocupación [Besorge]. El mundo es aquello en lo que me ocupo, aunque no sólo sea aquello en-con lo que me ocupo.

Y el mundo no es tampoco un ente que meramente esté-ahí a mi disposición, con el cual me ocupo cuando me viene en gana, sino que inevitablemente tengo que estarme ocupando en el mundo. El mundo tampoco – y esta interpretación ha sido un error ampliamente extendido – se debe entender como la suma de todos los entes (pues no es ningún ente). Igualmente erróneo es interpretarlo como el receptáculo vacío en el que se puede guardar la totalidad de los entes; mucho menos es un súper-ente que fuera en sí con el mismo modo de ser de otros entes y cuya diferencia fuera su “magnitud”. No, el mundo, como ya se dijo, es el en-qué de la ocupación: “Dasein quiere decir: ser en el mundo. El »estar=en=el=mundo« tiene el carácter del ocuparse. El mundo en tanto el »hacia-qué« del ser del *Dasein* es el »con-qué« del trato ocupado”.³⁸⁶ La ocupación o el ocuparse de es el modo de ser del ente que soy yo mismo en relación con el mundo – el cual sólo es posible como ser-en-el-mundo – y éste es lo más cercano a nosotros, aquello con lo que siempre estamos en el trato ocupado, habiéndonosla y que, sin embargo, pasa desapercibido, justamente, por sernos tan familiar. Heidegger dice: “Si el estar-en-el-mundo es una constitución fundamental del *Dasein* en la que se mueve no únicamente en general, sino preferentemente en el modo de la cotidianidad, entonces éste tiene que ser ya siempre ónticamente experimentado”³⁸⁷; y precisamente aquello con lo que y en lo que el *Dasein* ya siempre (de antemano) está ocupado es el mundo, sea esto explícitamente temático o pase completamente desapercibido y sea cualquiera la actividad que se esté realizando. Como dice Gómez Dávila: “[e]l mundo no es lugar donde el alma se aventura, sino su aventura misma”,³⁸⁸ siempre y cuando se entienda aquí en lugar de alma *Dasein*. “Mundo es el en-qué el ser del *Dasein*”³⁸⁹, sentencia que se puede tomar como la definición formal de mundo; sin embargo, su descripción en cuanto fenómeno tendría que ser completada con el análisis de la mundaneidad del mundo y del ente que comparece en el mundo no a la manera del *Dasein*, y el cual es terminológicamente designado como

³⁸⁶ Op. cit., GA 64, p.19-20 / „Dasein besagt: in einer Welt sein. Die Welt ist das Worin solchen Seins. Das »In=der=Welt=sein« hat den Charakter des Besorgens. Die Welt als das »Worin« des Seins des Daseins ist das »Womit« des besorgenden Umgangs”.

³⁸⁷ Op. cit., GA 2 (SyT), p.59/81 / „Wenn das In-der-Welt-sein eine Grundverfassung des Daseins ist, darin es sich nicht nur überhaupt, sondern im Modus der Alltäglichkeit vorzüglich bewegt, dann muß es auch immer schon ontisch erfahren sein. Ein totales Verhülltbleiben wäre unverständlich”.

³⁸⁸ Gómez Dávila, Nicolás, *Nuevos Escolios a un texto implícito*, p.44.

³⁸⁹ Op. cit., GA 20, p.226. / „Welt ist das Worin des Seins des Daseins“.

ente intramundano. Estos análisis no los realizaré aquí porque no tienen repercusión directa en el objetivo de mi tesis, pero considero necesario al menos mencionarlos.

Regresando al existencialista estar-en-el-mundo, cuya estructura tripartita es unitaria, dirijo el análisis al estar-en en cuanto tal, distinguiéndolo del estar-en respecto del mundo. Este estar-en en cuanto tal remite a la mismidad, a la aperturidad y a lo que Heidegger en sus obras tempranas llamaba mundo-propio.³⁹⁰ Así como el estar-en en referencia al mundo se sintetiza con el concepto ocupación [Besorge], el estar-en en cuanto tal se sintetiza con el vocablo cuidado [Sorge]³⁹¹. Así como el *Dasein* no es un ente que esté frente a otro ente llamado mundo al cual, desde una especie de neutralidad afectiva y atemporal, contemple, perciba o reflexione sobre él, sino que tiene que habérselas en el trato ocupado con el mundo; del mismo modo tampoco el *Dasein* en cuanto estar-en, que se relaciona con su propia mismidad, se vincula consigo mismo desde una neutralidad afectiva y atemporal. No, el modo de comportarse-ocuparse consigo mismo es cuidando de sí, tiene que habérselas con su propia mismidad (estar-en) en tanto trato que cuida de sí. Con el concepto de cuidado [Sorge] no se hace referencia ni a un preocuparse respecto de la ocupación concreta ni a un cuidarse de sí respecto de esto o aquello en específico – si bien este preocuparse y cuidarse concreto-cotidiano sólo es posible gracias a que el *Dasein* es en tanto estar-en-el-mundo como ocupación y cuidado – sino a la estructura unitaria del estar-en-el-mundo en su conjunto. A Heidegger no le interesa el cuidado cotidiano en cuanto a sus vicisitudes personales o a sus prácticas siempre históricas, contingentes y por ello cambiantes; sino que el cuidado le interesa en tanto aquello que da unidad al modo de ser del *Dasein*. Es por ello que el oriundo de Meßkirch define el cuidado refiriendo sus tres componentes fundamentales: “estar-por-adelantado – estar-ya-en... estar-en-medio-de...”³⁹² o, como Rivera traduce, “anticiparse-

³⁹⁰ Cfr., Heidegger, Martin (1988), *Gesamtausgabe 63. Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Sommersemester 1923)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann [(2003) *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza Editorial]. Abreviado como *GA 63*.

³⁹¹ Las características relativas a las tres partes constitutivas del estar en el mundo, a saber, cuidado, ocupación y solicitud, vierten los términos alemanes, Sorge, Besorge y Fürsorge. Preferimos el término cuidado por ser más neutral y amplio y remitir mejor a lo que aquí se está haciendo referencia, ya que la otra elección, Sorge como preocupación podría hacernos pensar más bien en cuestiones existencialistas o de preocupaciones mundanas y no en la unidad estructural del cuidado y en su remisión a la interpretación que ya siempre ha hecho el *Dasein* de sí mismo como cura sui. Para un análisis de estos términos véase, principalmente, los párrafos 34, 35, 36 y 37 de *Ser y tiempo (GA 2)*.

³⁹² Op. cit., *GA 2 (SyT)*, p.196/214. / „Sich-vorweg-sein – im-schon-sein-in... – als Sein-bei...“. Para un análisis más exhaustivo del cuidado véase los párrafos 41 y 42 de esta misma obra.

a-sí-ya-estando-en-el-mundo-en-medio”.³⁹³ En el cuidado encuentran vinculación y unidad tanto mundo-propio, como mundo-compartido y mundo-circundante (para decirlo con palabras del joven Heidegger). Sin embargo, es importante señalar que esta definición no está completa, pues carece de su mostración desde la temporalidad originaria.³⁹⁴ También faltaría completarla con el análisis de la aperturidad [Erschlossenheit] del *Dasein*, la cual también dejaré de lado por las mismas razones en virtud de las cuales no me ocupo de la mundaneidad del mundo. De momento tenemos que el ente que en cada caso soy yo mismo lo soy en tanto estar-en-el-mundo con el que me ocupo, en tanto mundo, y me cuido, en tanto mismidad. A esto falta un elemento que paso a exponer: los otros entes que también tienen el modo de ser del *Dasein* y que comparecen en el mismo mundo con el que me ocupo; nos ocupamos.

Entonces, en tanto ente que es siempre como estar-en-el-mundo, el *Dasein* no se relaciona únicamente con el mundo y consigo mismo, sino que está en constante e inevitable relación con los otros entes que tienen su mismo modo de ser. Así como al modo de relacionarse (o comportarse) consigo mismo lo llama cuidado [Sorge] y al modo de relacionarse con el mundo ocupación [Besorge], al modo de relacionarse con los otros lo sintetiza con el concepto solicitud [Fürsorge].³⁹⁵ Desgraciadamente no encontramos análisis tan detallados de este entrar en relación con los otros desde la solicitud ni en *Ser y tiempo* ni en otras obras de la época, a diferencia de los extensos análisis y descripciones que encontramos respecto de los otros dos modos de comportarse del *Dasein*, a saber, ocupación y cuidado. Esta carencia u omisión fue duramente criticada por algunos pensadores (entre ellos Levinas), pues consideran que la omisión apunta, justamente, a una especie de “menosprecio” por los otros. En parte, tal aseveración me parece desproporcionada porque los tres conceptos forman parte de una estructura unitaria, en la cual, cada uno de los elementos remite a los otros, se entrelazan todos entre-sí y su sentido es justamente este entrelazarse. Es decir, el estar-en-el-mundo no puede ser, en ninguna circunstancia, concebido únicamente desde el relacionarse consigo mismo, con el mundo o con los otros, sino como los tres a la vez – para usar palabras husserlianas – en tanto

³⁹³ Traducción que, si desde luego es más elegante y está formulada de manera más familiar en nuestra lengua, omite el estar o ser perteneciente a cada elemento que pretendo guardar en mi versión.

³⁹⁴ Véase el 2.5 de este trabajo.

³⁹⁵ Quizá la elección del vocablo *Fürsorge* se deba a que se está tratando de mantener la raíz común *Sorge*, cuya única diferencia al momento de comportarse sería el prefijo, el cual indica la direccionalidad de la relación. Sin embargo, *Fürsorge* es una palabra poco común, a diferencia de *Sorge* y *Besorge* (y sus respectivos verbos *sich sorgen*-*besorgen*), cuyo sentido cotidiano apunta más bien a algo así como “asistencia social” o “ayuda estatal”. Evidentemente Heidegger está dándole un sentido peculiar.

partes no independientes del todo que es el existenciario estar-en-el-mundo. No obstante y por otro lado, llama la atención las pocas páginas que se dedican al análisis de la solicitud [Fürsorge]. Para el objetivo del presente trabajo basta esta exposición panorámica del ser del *Dasein* en tanto ser-en-el-mundo, ya que lo importante a resaltar es la estructura del cuidado desde la temporalidad originaria.

Finalmente quisiera señalar que en estos análisis del *Dasein* desde la cotidianidad Heidegger muestra cómo este ente constantemente se oculta a sí-mismo, su propio y peculiar modo de ser y se interpreta desde el dominio de lo público, a saber, del uno [das Man]. Por ello sentencia: “el *Dasein* está, para empezar y mayoritariamente, absorbido en su mundo”³⁹⁶, pero “¿quién es el que en la cotidianidad es el *Dasein*?”³⁹⁷ No es el *Dasein* como sí-mismo, más bien es el uno o, simple y sencillamente, no es nadie en particular. Que no sea nadie en específico no quiere decir que el uno sea una nada, pues que el quien del *Dasein* lo sea cotidianamente el uno nos hace patente que este ente se vive impropriamente:

En este no llamar la atención y en un no poder constatar, el uno despliega su auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como *uno* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *uno* ve y *uno* juzga; e incluso nos apartamos del »montón« como *uno* se aparta; encontramos »irritante« lo que *uno* encuentra irritante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (aunque no como mera suma), prescribe el modo de ser de la cotidianidad.³⁹⁸

La medianía y publicidad del uno³⁹⁹ imponen al *Dasein* un modo de ver y de comprenderse a sí mismo no explícitos, de ahí que se le denomine impropio. La impropiedad no tiene, sin embargo, un sentido negativo o peyorativo, ya que corresponde al modo de ser de este ente, quien existe inevitablemente de este modo. Pero el *Dasein* tiene también la posibilidad de existir propiamente, esto es, de comprenderse desde su particular modo de ser. La diferencia entre propiedad e impropiedad no debe ser entendida ni en términos morales ni valorativos de cualquier índole, como tampoco la propiedad descubre a una “esencia” que constituyera “realmente” al *Dasein*. La propiedad sólo

³⁹⁶ Op. cit., GA 2 (SyT), p.113/134. / „Das Dasein ist zunächst und zumeist von seiner Welt benommen“.

³⁹⁷ Ibid., p.114/134. / „wer ist es, der in der Alltäglichkeit das Dasein ist?“

³⁹⁸ Ibid, p.126-127/146. / „In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur. Wir genießen und vergnügen uns, wie man genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie man sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom »großen Haufen« zurück, wie man sich zurückzieht; wir finden »empörend«, was man empörend findet. Das Man, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor“.

³⁹⁹ Rivera en su traducción aprovecha el sentido de *man* en tanto pronombre personal – que se usa en frases tan comunes como, por ejemplo, “*wie sagt man das auf Deutsch?*” (cómo se dice esto en alemán) – para traducir por *se* dice, *se* habla, etc. Si bien la traducción es irreprochable, prefiero evitarla porque puede confundirse con el sentido de *se* que aquí utilizo y remite a la reflexividad de la vida misma, la cual es un vivir-vivirse. Desde luego este *se* que vive su vivir es, justamente en la cotidianidad (en el no darse cuenta), el uno [das Man] heideggeriano.

indica las distintas posibilidades modales en las que el *Dasein* existe o puede existir. Algunas aclaraciones pertinentes para el propósito de este texto las haré en los subcapítulos siguientes. Paso a explicar cómo y por qué la muerte – como posibilidad existencial del ente que soy yo mismo – muestra al tiempo en su sentido originario.

2.2.3. De la muerte en sentido cotidiano a la muerte en sentido originario

Que el *Dasein* se encuentra ya siempre situado, es decir, en una situación concreta y de modo hermenéutico – o sea, interpretando sus ser (estar-en-el-mundo) no teórica sino prácticamente (ocupándose-cuidándose-solícito) – queda terminológicamente sintetizado con los términos haber previo, manera previa de ver y manera previa de entender.⁴⁰⁰ Estos conceptos simplemente apuntan a que el *Dasein* ya ha interpretado (en tanto comprender práctico) tanto el ser del ente que lo rodea, como el de los otros entes que son a su modo de ser, como el ser del ente que en cada caso el mismo es. Esta interpretación media que gobierna su cotidianidad le ha sido impuesta, por así decir, de manera silenciosa por el uno. El uno es el quien del *Dasein*, aquél que a la pregunta por el quién responde. La muerte en tanto posibilidad existencial tiene un papel central en la obra heideggeriana porque posibilita mostrar el fenómeno del tiempo – en este caso, de la temporalidad – en su sentido originario y ello no porque la vida sea un entretiempos que va del nacimiento a la muerte o porque se sepa que todos los hombres sean mortales. Que el *Dasein* de antemano comprenda desde un haber previo, modo previo de ver y modo previo de entender lo resalto aquí simplemente para señalar que la muerte también está ya interpretada en la cotidianidad media y pública del uno. Así la muerte es algo de lo que se sabe, los otros mueren y uno también habrá de morir, se dice. El *Dasein* es un poder-ser⁴⁰¹, posibilidad abierta que siempre puede ser actualizada. Por ello la muerte se le revela desde la comprensión previa y no esclarecida del uno como aquello que pondrá fin a su estar-en-el-mundo. Al morir ya no habrá más tiempo para las ocupaciones, para la solicitud, para el cuidado, cual si la vida fuese un entretanto o un por lo mientras, el uno dice: “todavía hay tiempo para ocuparse de las actividades cotidianas”. La vida se interpreta cotidianamente así misma como un *entretiempos*. Antes de morir todavía me queda tiempo, ¿tiempo para qué? Para seguir ocupándome con, cuidándome de y siendo solícito con los otros, lo que cotidianamente hago de esta o aquella manera y desde este o aquel estado de ánimo en el que siempre me encuentro. Por eso la muerte, aun en su

⁴⁰⁰ Cfr., GA 2 (*SyT*), parágrafo 32; GA 63 párrafos 3, 16 y 18; GA 20, parágrafo 31.

⁴⁰¹ Cfr., GA 2 (*SyT*), 233/249.

comprensión media y pública, nos insinúa desde cualquier ángulo su carácter temporal. Porque justamente que el uno diga “todavía hay tiempo para” intrínsecamente implica una comprensión no esclarecida de aquello que se entiende por tiempo. Y dicho en las palabras en las que formulé el problema del tiempo: la comprensión media de la muerte nos hace explícito el tiempo en su sentido meramente diacrónico, cual si la vida – en tanto tiempo haciéndose tiempo – fuese un mero uno-tras-otro de acontecimientos o vivencias. Al decir “todavía hay tiempo para”, se está pensando todavía seguirá habiendo diacronía.

Sin embargo y al mismo tiempo, la vida misma *se* sabe desde esta interpretación cotidiana como fluyendo, por ello se dice: “la vida *se* va” – pasa – y al irse se te está yendo tu propia vida. El problema es que este vivirse (que de algún modo sabe de la sincronía del tiempo) se interpreta preponderante e inevitablemente desde el ente que no es él mismo y ello porque existir es estar-fuera-de-sí. Así, el *Dasein* absorbido en la ocupación cotidiana se comprende así mismo como el ente que él no es y cuya propiedad es estar-presente o estar-disponible para. Interpreta su propia existencia como faltándole algo que pudiese ser actualizado, como si hubiese la posibilidad de que en algún momento fuese un todo [Ganzheit], un ente que pudiera actualizar todas sus posibilidades y simplemente estuviera ahí. Heidegger designa terminológicamente a esto que todavía puede ser pero no ha sido efectivamente actualizado, siguiendo la traducción de Rivera, resto pendiente [Ausstand]: “en el *Dasein* hay, mientras él es, siempre algo pendiente que él puede ser y será. Pero a esto pendiente [Ausstand] pertenece el »fin« mismo. El »fin« del estar-en-el-mundo es la muerte. Este fin, del poder-ser, es decir, de la existencia, limita y determina la cada vez posible totalidad del *Dasein*.”⁴⁰² La muerte sería una posibilidad futura que todavía no es – no es presente, pero ya es porque está pendiente – pero que en algún momento será. El problema con la interpretación cotidiana es que justamente interpreta esto pendiente como algo que debiera ser actualizado en su totalidad, pero cuando la posibilidad de la muerte se actualice el *Dasein* ya no será más el ente que es. Interpretando la muerte de esta manera se revelaría como algo de suyo incomprensible y sobre lo cual no hay nada que decir, porque al morir el estar-en-el-mundo se habrá cerrado. Desde esta interpretación se revela la existencia – el ser del ente que yo mismo

⁴⁰² Ibid., 233-234/250. / „Im Dasein steht, solange es ist, je noch etwas aus, was es sein kann und wird. Zu diesem Ausstand aber gehört das »Ende« selbst. Das »Ende« des In-der-Welt-seins ist der Tod. Dieses Ende, zum Seinkönnen, das heißt zur Existenz gehörig, begrenzt und bestimmt die je mögliche Ganzheit des Daseins.“

soy – como un cuasi-infinito de posibilidades que nunca serán actualizadas, posibilidades que con la muerte dejarán de ser algo posible a actualizar por el *Dasein*.

Sin embargo, para el filósofo de la Selva Negra la muerte debe ser interpretada desde lo peculiar del modo de ser del *Dasein*, con lo cual se revela, entonces, como un *estar dirigido hacia la muerte* [sein zum Tode]; “[s]egún el *Dasein*, la muerte sólo es en un existenciarío estar dirigido hacia la muerte”.⁴⁰³ ¿Cómo debe entenderse este estar dirigido o, también podríamos traducir, ser de cara a la muerte o estar vuelto hacia el fin (como traduce Rivera)? Para entender mejor esto partiré de una exposición más detallada de la muerte desde el uno. Que la cotidianidad interprete a la muerte desde el modo de ser del ente que no le corresponde al *Dasein*, sino desde aquel ente con el que se ocupa, no implica de manera necesaria que en esta interpretación todo sea “falso”. Es por ello que la muerte entendida como algo que algún día me sucederá, revela tres características fundamentales de este acontecimiento: primero, la muerte es inevitable, por ello es apodíctica; segundo, la muerte es siempre futura; tercero, la muerte es – aunque en muchas ocasiones de manera tácita – siempre mía.

El análisis fenomenológico del ser futuro – todavía no – no puede enfocarse en la muerte de los otros, porque aquello que nos revela – aparentemente – la muerte del otro es únicamente que ésta es un salir del mundo o un ya no estar más en el mundo. ¿Pero realmente la muerte es un mero ya no estar más en el mundo? ¿No es, más bien, un estar de otro modo en el mundo? En todo caso, lo importante a resaltar es que la muerte está (omni)presente en la cotidianidad, la afirmación “uno también ha de morir” es la prueba de ello. Todo mundo sabe que también habrá de morir, pero mientras tanto hay que ocuparse de... La muerte del otro está presente en la cotidianidad, se escucha de eventos trágicos, se sabe de la muerte de algún conocido. Es por ello que “[e]n la publicidad el »uno« se expresa: »en algún momento uno muere, pero mientras tanto...« (...) El »uno muere« deja emerger la muerte como posibilidad, aunque, al mismo tiempo, lo hace de modo que la aparta como posibilidad propia, [mía].”⁴⁰⁴ El que muere siempre es el otro, por ahora uno todavía no, todavía queda tiempo para. De este modo el uno esquivo o elude (desde luego sólo aparentemente) esta posibilidad. El uno huye presurosamente de esta posibilidad hacia las ocupaciones cotidianas y ésta, su posibilidad más propia, se

⁴⁰³ Ibidem. p. 234/250. / „Daseinsmäßig aber ist der Tod nur in einem existenziellen Sein zum Tode“.

⁴⁰⁴ Op. cit., GA 64, p.49. / „Im »Man« der Öffentlichkeit spricht es sich aus: »man stirbt ja einmal, aber vorläufig ...« (...) Das »man stirbt« läßt den Tod als Möglichkeit auftauchen, doch so, daß er als je eigene Möglichkeit zugleich abgedrängt wird“.

transforma de ese modo en una habladería más: “[E]l vivir sólo ocupándose en el mundo se encuentra en la indiferencia ante ella [la muerte en tanto posibilidad]. Procura olvidarla.”⁴⁰⁵ Con ello la certeza de la muerte pierde su peso, pues se la coloca en un futuro lejano o, cuando menos, indeterminado, tal cual si la muerte viniera del exterior, del otro, del verdugo, del accidente, de la enfermedad. La muerte es inevitable, sí, lo sabe la cotidianidad media, en ese sentido es algo cercano pero al ser un acontecimiento que se piensa en un futuro indeterminado, se convierte en algo lejano. Tal cual si “el uno también muere” asumiera el *se* del vivirse, o sea, que el vivir no fuera vivido por mí, sino por el uno.⁴⁰⁶

Propiamente hablando “»[l]a« muerte no *existe*. La muerte es, en cada caso, *mí* [muerte]. El *Dasein* es, en su en cada caso, su muerte. *Dasein* significa ser-posible. Su muerte es su posibilidad *más extrema*”.⁴⁰⁷ ¿Por qué la cotidianidad media, la interpretación dominante del uno, huye de esta posibilidad? Al “huir” de esta posibilidad se está huyendo de sí mismo, del inevitable ser relativo a mi propia existencia [Zusein] o tener que ser. Que la muerte no sea un acontecimiento que sólo suceda a los otros, que no sea algo que no me incumbe, muestra que la muerte es *mi* posibilidad, de hecho – según Heidegger – es mi posibilidad más propia y extrema. Siendo la muerte siempre mi muerte – análogamente a como la existencia es mi existencia – se revela entonces como algo ineludible con lo que tengo que habérmelas y ello de manera insustituible, me dé cuenta de ello o no. Precisamente por eso nadie puede morir por mí, es decir, nadie puede morir *mi* muerte de la misma manera que yo no puedo morir por otro, o sea, morir *su* muerte; “*nadie puede quitar al otro su muerte. (...) El morir es algo que cada Dasein tiene que asumir, mejor dicho: cualquier Dasein, mientras es, ya ha asumido esa manera de ser. La muerte es en cada caso mía, es decir, me pertenece mientras sea*”.⁴⁰⁸ Que nadie pueda asumir mi muerte por, que la muerte sea necesariamente mía, así como el *Dasein* es el ente que en cada caso soy yo mismo, revela su carácter de necesaria. Aunque el uno

⁴⁰⁵ Ibidem. / „Das besorgende Aufgehen in der Welt befindet sich in Gleichgültigkeit gegen ihn. Es besorgt das Vergessen seiner“.

⁴⁰⁶ ¿Acaso no se puede entender el *factum* del alejar su muerte – en tanto posibilidad propia – como el no asumir el *se* de su propio vivir(se)? Cual si la reflexividad pudiera recaer en nadie, lo que quiere decir, no en mí, no asumiendo yo que es mi propia vida la que fluye, la que se está vieniendo siendo vivida.

⁴⁰⁷ Op. cit., GA 64, p.48-49. / „»Der« Tod existiert nicht. Tod ist jeweilig der meine. Das Dasein ist in seiner Jeweiligkeit je sein Tod. Dasein besagt Möglichsein. Sein Tod ist die äußerste Möglichkeit des Daseins“.

⁴⁰⁸ Op. cit., GA 20, p.429. / „Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen. (...) Das Sterben muß jedes Dasein als es selbst auf sich nehmen, genauer: jedes Dasein, sofern es ist, hat schon diese Seinsweise auf sich genommen. Der Tod ist jeweilig der meine, d. h. er gehört zu mir, sofern ich bin“.

interprete la muerte como viniendo del exterior, más bien, soy mi propia muerte y el pretender huir de esta posibilidad se revela como un absurdo o una imposibilidad; sería algo tan absurdo como pretender escapar de mi cuerpo, el cual, análogamente hablando, también es necesariamente mío.

Para intentar huir de la muerte y ocultar sus caracteres de siempre mía y necesaria⁴⁰⁹ (apodíctica), el uno la diluye en las hablaturías homogenizantes en las que todo se sabe. La interpretación pública dominante sabe que “uno también se muere”, pero pretende apartar esta inevitable posibilidad del *Dasein* porque precisamente es necesariamente mía, lo que implica que es una posibilidad que el uno no puede asumir, que apunta a la mismidad, la única que la puede asumir. El carácter temporalmente indeterminado de la muerte – “[l]a muerte está, aunque segura, *indeterminada* en su llegada. El ocuparse cubre esta indeterminación con lo que todavía tiene por hacer”⁴¹⁰ – apunta también a la primacía de la interpretación del ente que soy yo mismo desde la presencia. Que la muerte sea indeterminadamente cierta, aunque pareciera contradictorio, indica únicamente indeterminación en su *cuándo* (incluso en la agonía o en el suicidio). ¿Qué quiere decir este no saber el cuándo de mi muerte? ¿Por qué la interpretación cotidiana trata de fechar-datar con exactitud cronométrica la muerte, mi muerte? El hecho de que la muerte no se pueda fechar y datar de forma exacta muestra con claridad que el tiempo no es un mero sucederse de ahora objetivos, no es un uno tras otro de puntos determinados en su qué y cómo, sino un proceso en el que el tiempo se hace tiempo. En qué consiste esta temporalización, sería la pregunta adecuada y a la que responderé más adelante.

Sin embargo, la muerte puede ser interpretada desde otro sentido, a saber, no desde el tiempo entendido en su mera diacronía, sino desde su sincronía.⁴¹¹ Por ello paso a la exposición de la muerte en sentido propio subrayando enfáticamente el hecho de que la muerte es en cada caso mía y que “para ganar el concepto fenomenológico de muerte, lo que quiere decir, para hacer visible el modo de ser del *Dasein*, en el que éste puede ser su posibilidad más extrema (...) en esto va implícito: el *Dasein* puede – puesto que es un

⁴⁰⁹ Evidentemente aquí necesidad y posibilidad tienen un sentido peculiar, que podríamos llamar existencial.

⁴¹⁰ Op. cit., *GA 64*, p.50. / „Der Tod ist in seinem Kommen völlig unbestimmt, obzwar gewiß. Das Besorgen deckt diese Unbestimmtheit mit dem, was es noch vorhat, zu“.

⁴¹¹ Me parece oportuno aclarar aquí que la sincronía del tiempo pensada desde Heidegger tendría dos sentidos: por un lado, el saber de este pasar que es inherente pero que no se hace explícito sería la sincronía desde la impropiedad de la existencia y, por otro lado, el asumir este saber de sí inherente a la sincronía de la temporalización da un carácter de propiedad a la existencia que “sabe” de este fluir.

>yo puedo< – ser su posibilidad más extrema de esta o aquella manera”⁴¹². ¿Qué quiere decir diferentes modos de ser su posibilidad más extrema (su muerte)? No se trata, evidentemente, de los modos de morir o asumir la muerte ópticamente, lo cual, además, sería una tarea prácticamente infinita. Se trata más bien de las formas generales en que se puede hacer frente a la muerte (encararla o asumirla, para decirlo con otras palabras), las cuales solamente son dos: desde la propiedad o desde la impropiidad. Ello porque el ente que soy yo mismo siempre lo soy desde este o aquel modo de ser; necesariamente siempre desde la propiedad o impropiidad. Asumir la muerte desde la impropiidad es lo que describí líneas arriba y que se puede resumir de la siguiente manera: encarar la muerte de manera impropia consiste en huir de ésta, apartarla de sí, evadirla (aun cuando esto sea ficticio). Y desde luego surge la pregunta ¿cómo se encara la muerte propiamente?

Es importante volver a resaltar que es un error creer que la propiedad es una mera inversión de la impropiidad, pues propiedad e impropiidad no son conceptos que mienten prescripciones en el qué de los modos de ser y comportarse – y con ello me refiero tanto a ocuparse como cuidarse y ser solícito – pues esto sería dar un contenido quiditativo concreto al ser del *Dasein*. La inversión de la impropiidad para descubrir-mostrar la propiedad no conduce a ningún lugar; es decir, si la impropiidad es decir lo que se dice, leer lo que se lee, comportarse como se comporta y la propiedad lo contrario, entonces no habría diferencia alguna entre propiedad e impropiidad. Es por ello que si el asumir la muerte de manera impropia implica el huir de esta posibilidad (de sí mismo) y el refugiarse en la estabilidad y seguridad del uno (medianía), entonces, la propiedad no implica comportarse del modo opuesto. Enfrentar de manera propia esta posibilidad no es buscar la muerte, deseirla, suicidarse o algo semejante. Ciertamente lo difícil no es morir, sino habérselas con la muerte, tener que encararla de algún modo (explícito o no) o, sencillamente, lo difícil es vivir.⁴¹³ Dicho con otras palabras: el encarar la muerte es un habérselas con esta posibilidad en tanto posibilidad y no el querer hacerla presente. Es por ello que ni propiedad ni impropiidad tienen carga ética o valorativa específica, pues ni siquiera hay una jerarquía entre ambos modos de ser correspondientes al *Dasein*, sino que ambos términos describen únicamente de manera general que el ente que soy en cada

⁴¹² Op. cit., GA 20, p.435. / „Den phänomenologischen Begriff des Todes zu gewinnen, besagt, die Seinsweise des Daseins sichtbar zu machen, in der dieses seine äußerste Möglichkeit sein kann. (...) Darin liegt aber: Dasein kann — es ist ja wesensmäßig ein >Ich kann< — diese seine äußerste Möglichkeit entweder so oder so sein“.

⁴¹³ Cfr., GA 64, p.56 / „Und jedes Verschieben der Entscheidung ist seinsmäßig ein Sichüberlassen an das Verfallensein. Umgekehrt ist das Vorlaufen in die äußerste Seinsmöglichkeit nicht sterben, sondern leben. In diesem und nicht im Sterben liegt die Schwere des Daseins“.

caso yo lo soy siempre de este o aquel modo. Por ello Heidegger asevera: ser propio o impropio no implica ser más o menos, se es igualmente el ente que uno mismo es desde la propiedad que desde la impropiedad, no hay exceso ni falta de ser en alguno de ambos modos.

Desde luego donde pareciera errar la interpretación del uno en relación con la muerte es en su carácter de futura, ello porque entiende al futuro desde el tiempo cosificado u objetualizado. Que la muerte sea un todavía no y por lo tanto uno no se pueda ocupar de ella hasta que sea presente, simplemente resalta la supremacía de la diacronía del tiempo en la interpretación media y cotidiana. Pero la muerte no es una mera posibilidad de algo que en algún momento futuro se actualizará, “pues *yo mismo soy esta constante y extrema posibilidad de mí mismo*”⁴¹⁴; es decir, no es una posibilidad futura en un sentido de todavía no presente, sino futura en tanto inminente. Pensándolo desde Husserl – lo cual lo haré más a detalle en 2.3 del presente texto – podríamos explicarlo así: la muerte, en tanto mera posibilidad, es aquello inminente porvenir, no en tanto esto o aquello concreto, no como el sonido que uno espera o el plato fuerte que sigue a la sopa⁴¹⁵, sino que aquello que el nacido en Meßkirch está llamando muerte es la imposibilidad de detener el entrelazamiento intencional de las fases de conciencia, lo que implicaría eliminar aquello a lo que el proceso protensional apunta y está a la espera de..., a saber, mera posibilidad siempre abierta (en tanto que horizontes temporales).

Aquí se puede notar que todo el problema con la interpretación impropia de la muerte como algo futuro se reduce a la comprensión del tiempo y del modo de ser del *Dasein*. Si se entiende que la muerte es un todavía-no presente, ahí disponible, desde luego que la muerte será una posibilidad que es imposible actualizar, pero justamente esto no es el tiempo y tampoco corresponde con el modo de ser del ente que soy yo mismo. Si pensamos al tiempo desde la conceptualidad husserliana como un entrelazamiento de protensión y retención es mucho más fácil hacernos a la idea de que la muerte en tanto que todavía-no no es una nada, sino justamente una posibilidad ya predelineada en este entrelazamiento.⁴¹⁶ Para no errar el camino regresemos a cómo lo explica el maestro de

⁴¹⁴ Op. cit., *GA 20*, p.433/ „denn ich bin selbst diese ständige, äußerste Möglichkeit meiner selbst“.

⁴¹⁵ Cfr., *Hua X*, p.154 / „Holla! Es sollte keine adäquate Erwartung geben? Ja weiß ich denn nicht mit Evidenz, daß sich an meine Wahrnehmung eine Erinnerung anknüpfen muß? Nur freilich, wenn ich plötzlich sterbe? Aber bedeutet Auflösung des Ich, dieses lumpigen, vergeßlichen Ich, daß der Inhalt nicht in die Vergangenheit sinkt? Und bedeutet das wieder nicht die Notwendigkeit einer Erinnerung? Oder nur die Möglichkeit einer Erinnerung? Aber schon wieder diese traurigen Möglichkeiten“.

⁴¹⁶ El riesgo de recurrir a Husserl sería ocultar lo propio del análisis heideggeriano, pues justamente Husserl no entiende la muerte como posibilidad, sino como el fin de la vida.

la Selva Negra, quien recurre al siguiente ejemplo: no se dice de un fruto que todavía no es porque todavía no está maduro, cual si su ser sólo pudiera ser comprendido en tanto fruto maduro. Tampoco pensamos que su maduración sea algo que acontece en un futuro lejano e indeterminado, el proceso de maduración es algo que ya está contenido en el fruto mismo (en este sentido, que ya está sucediendo) si bien depende de que las circunstancias sean favorables. Por ello: “[t]odo lo que imaginablemente se le pudiera aportar, no sería capaz de quitar la inmadurez del fruto, si este ente no viniera *desde sí y por sí mismo* a la madurez”⁴¹⁷, sin que ello quiera decir que madura por sí solo, pues requiere de la temperatura, tierra, lluvia y demás condiciones adecuadas propicias del medio ambiente. De manera análoga la muerte viene desde el *Dasein* mismo, él es su propia muerte – así como el fruto inmaduro es su propia madurez – y ello independientemente de si muero de un accidente o de un infarto; porque la muerte no es el hecho de morir, sino la posibilidad misma, el estar de cara a, el ser hacia ella propio del modo de ser del *Dasein*. Es decir, el todavía-no de la muerte lo es ya el *Dasein*, ya que “[e]l mentado fin de la muerte no significa un estar-terminado del *Dasein*, sino un *ser hacia el fin* de dicho ente”⁴¹⁸, un estar dirigido-a o, como Rivera traduce, un *estar vuelto hacia el fin*. Así como en Husserl los modos de darse temporales de un objeto como acaba de ser o es inminente no son una nada, sino justamente un ser desde el modo hace un momento o ser inminente, así la muerte no es una nada sino esa posibilidad que acompaña constantemente al *Dasein* en tanto mera posibilidad. Si la muerte es lo que está por delante (por venir), entonces la propiedad, en lugar de pretender hacerla presente como siendo ahora, tendrá que adelantarse a esta posibilidad, para mostrarla desde su propio modo de ser, a saber, mera posibilidad. Si la muerte es un estar vuelto hacia la muerte, entonces, desde la propiedad, habrá que encararla en lugar de esquivarla o pretender huir de ella; más bien hay que retener esta posibilidad. “El ser debe ir hacia tal posibilidad, que debe permanecer como tal, como lo que es, anticiparla [o adelantarla], o sea, no aproximarse a ella en tanto presente, sino dejarla estar en tanto mera posibilidad, y ser hacia ella de tal manera”⁴¹⁹. Es por ello que asumir la muerte en sentido propio no quiere decir otra cosa

⁴¹⁷ Op. cit., *GA 2 (SyT)*, 243/260. / „Alles Erdenkliche, das beigebracht werden könnte, vermöchte die Unreife der Frucht nicht zu beseitigen, käme dieses Seiende nicht von ihm selbst her zur Reife“.

⁴¹⁸ Ibid., p. 245/262. / „Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein Sein zum Ende dieses Seienden“.

⁴¹⁹ Op. cit., *GA 20*, p.439. / „das Sein muß zur Möglichkeit, die bleiben soll, was sie ist, vorlaufen, nicht sie als Gegenwart heranziehen, sondern sie als Möglichkeit stehen lassen und so zu ihr sein“.

que retenerla, anticiparla (o adelantarla, como traduce Rivera⁴²⁰, o precursarla, como traduce Gaos) y hacerle frente o encararla en su carácter de pura posibilidad.

2.2.4. Adelantarse y retener

A continuación expondré con más detalle los conceptos de adelantarse y retener, no sin antes recalcar que el estar-vuelto hacia la muerte no deja de ser tal porque el *Dasein* sea impropio, lo que varía en la propiedad o impropiedad es únicamente el cómo se está vuelto hacia el fin. ¿Cómo puede el *Dasein* adelantarse y retener esta posibilidad que él mismo es? Como ya se expuso el *Dasein* en su interpretación media y cotidiana huye de esta posibilidad, la evade afirmando: “uno también ha de morir, pero *todavía* no” y con ello interpreta a la muerte como una posibilidad exterior que en algún momento se actualizará. El adelantarse será el hacer frente a esta posibilidad, desde ella misma y en tanto mera posibilidad, es decir, un dejar-ser esta posibilidad sin pensarla como un algo que deba hacerse presente, como un qué. Este lenguaje heideggeriano que a veces se presta a mal interpretaciones o a incomprensiones lo podemos pensar desde Husserl haciendo analogía entre esta mera posibilidad y el futuro indeterminado y vacío que van anticipando las protensiones como mero horizonte⁴²¹ o inclusive desde la protensión como aquello que anticipa (ya casi o es inminente) y que, sin embargo, *sensu stricto*, no es todavía, si por ser se entiende necesariamente el presente de la donación o el punto de máxima intuitividad. “La muerte en tanto posibilidad no le ofrece al *Dasein* nada »a realizar«, ni nada realizable respecto de su *ser* mismo. Ella es la posibilidad de la imposibilidad de cualquier comportarse con..., de cualquier existir”.⁴²² Más que ofrecer algo concreto, la muerte muestra que el ser del *Dasein* – existencia – es siempre anticipándose (adelantándose o precursando) a esta posibilidad que es él mismo. Para el filósofo de la Selva Negra resulta evidente que seguir comprendiendo la muerte como una posibilidad que puede hacerse presente es seguir interpretando al *Dasein* como un ente que está-ahí, o lo que es lo mismo, seguir imponiéndole a su ser una comprensión desde el presente entendido como presencia y, con ello, seguir comprendiendo al tiempo como un flujo continuo de horas.

⁴²⁰ Gaos volvió moneda común la traducción de precursar. Tanto anticipar, adelantar como precursar dan en alguno de los matices de *vorlaufen*, por lo que uso a veces indistintamente cualquiera de las tres variaciones.

⁴²¹ Esto requiere desde luego una explicación más detallada que intentaré en el siguiente apartado.

⁴²² Op. cit., *GA 2 (SyT)*, p.262/278. / „Der Tod als Möglichkeit gibt dem Dasein nichts zu »Verwirklichendes« und nichts, was es als Wirkliches selbst sein könnte. Er ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu ..., jedes Existierens“.

Más bien, el adelantarse – en lugar de descubrir un contenido o una ocupación – debe ser retenido o conservado en tanto mera posibilidad, en su carácter de anticipar. El adelantarse a mi posibilidad más propia muestra la finitud de mi existencia, por la que tengo que resolverme, o sea, elegirme en cuanto lo que soy: ser finito, temporal, tiempo temporalizándose. La resolución [Entschlossenheit] – el resolver elegirme en tanto el ente que yo mismo soy – acompaña al adelantarse porque permite *retener* esta posibilidad en tanto que mera posibilidad. Aquí Heidegger se pregunta si no estaremos imponiendo una interpretación al *Dasein* desde el ente que él mismo no es, es decir, si este adelantarse y retener puede ser mostrado desde la cotidianidad y facticidad de este ente. Lo que nos conduce inevitablemente a preguntarnos: ¿qué fenómeno de la cotidianidad del *Dasein* nos muestra que el adelantarse y el retener no se están imponiendo desde un ideal teórico o de un orden a priori? Para el filósofo de Meßkirch hay dos fenómenos que dan testimonio del adelantar y el retener, a saber, la voz de la conciencia y la angustia ante la muerte, fenómenos ónticos de los que se entresacará el sentido ontológico.

El fenómeno óntico de la voz de la conciencia [Gewissen] es importante no en su interpretación cultural específica, sino en la constatación del fenómeno mismo. A lo largo de distintas culturas y épocas la voz de la conciencia se ha interpretado de muchos modos, ya sea como el llamado de una divinidad, ya como un diálogo del alma consigo misma, ya como un hecho psicológico, etc. Lo importante a notar del fenómeno de la voz de la conciencia es que ella “da »algo« a entender, lo despeja. De esta caracterización formal surge la indicación de replegar este fenómeno en la aperturidad del *Dasein*”.⁴²³ Pero ¿qué puede querer dar a entender la conciencia? ¿Qué indicación podría querer dar la conciencia? El llamado carácter vocativo de la conciencia se ha interpretado mayoritariamente, en un sentido óntico, como el llamado de la conciencia a hacer esto o aquello, como un juez moral que sentencia sobre lo bueno o lo malo de nuestras acciones. Y esto se debe, nuevamente, a la interpretación del ser como presencia, a la primacía del presente. Pensando este llamado desde la filosofía heideggeriana ¿qué nos puede querer decir la voz de la conciencia? Evidentemente nada – porque no puede prescribirnos un contenido específico – nada que no significa nada absolutamente, sino nada concreto, nada quiditativo. El *Dasein* cotidianamente se encuentra caído [verfallen], buscándose un fundamento, el cual encuentra en las habladurías y la estabilidad de la medianía que le

⁴²³ Ibid., p.269/286. / „gibt »etwas« zu verstehen, es erschließt. Aus dieser formalen Charakteristik entspringt die Anweisung, das Phänomen in die Erschlossenheit des Daseins zurückzunehmen“.

ofrece el uno. Es por eso que “perdido en la publicidad del uno y sus habladurías no oye, en el oír del uno-mismo, su propio sí-mismo”.⁴²⁴ ¿Pero a qué puede llamar la voz de la conciencia y qué puede querer decir sobre lo que el uno no haya ya discurrido? Si la voz de la conciencia llama al *Dasein*, no es para decir algo acerca del mundo, ya que cualquier decir es un decir sobre el mundo. La voz de la conciencia no tiene nada que ofrecer en sentido de novedad. Más bien, y en sentido opuesto al bullicio de las habladurías del uno que siempre tienen algo nuevo que contar, la voz de la conciencia no dice nada concreto sobre el mundo, no dice ni qué hacer ni cómo hacerlo, simplemente llama al sí mismo del uno-mismo a salir de la dispersión en la que se encuentra (caída), lo llama a regresar a sí mismo, a lo que el mismo es. “[E]n tanto llamada hacia su propio poder-ser es un prellamar (o llamar hacia »-delante«) del *Dasein* en su posibilidad más propia”⁴²⁵, o sea, el carácter vocativo de la conciencia no es más que, por así decirlo, el llamado que viene desde el mismo modo de ser del *Dasein* en tanto que puede-ser desde la propiedad.

Siendo una de las modalidades del discurso el callar y el silencio que acompaña a éste, se comprende de mejor manera que la voz de la conciencia no diga nada, sino que más bien calle a las habladurías y, así, invite a escuchar el silencio que viene de sí mismo. Ante el incesante bullicio de las habladurías del uno, ante la dispersión y necesidad de siempre tener algo nuevo que decir, siempre algo a la moda, de lo cual uno (*se*) dice, uno discute, uno debate; la conciencia llama al *Dasein* hacia sí mismo y lo llama sin decir nada, “[a]sí se hace patente la reserva y se cancela la «habladuría»”.⁴²⁶ ¿Qué manifiesta y cómo lo manifiesta el silencio? El silencio muestra al *Dasein* que el sí-mismo que él es y que normalmente lo es desde el modo del uno-mismo tiene otra posibilidad de ser u otro modo de ser. La llamada de la conciencia exhorta al *Dasein* a ser desde la propiedad. Esto que podría sonar tan controversial se deja interpretar fácilmente, pues solamente quiere decir que el *Dasein* es llamado a interpretarse como el ente que él mismo es: un ser hacia el fin o un ser-posible. Dicho con las palabras en las que se ha planteado el problema en este texto: la llamada de la conciencia exhorta al ente que soy yo mismo a asumir la sincronía del fluir de su propia vida.⁴²⁷

⁴²⁴ Ibid., p.271/288. / Sich verlierend in die Öffentlichkeit des Man und sein Gerede überhört es im Hören auf das Man-selbst das eigene Selbst.

⁴²⁵ Ibid., p.273/290. / „sondern als Aufruf zum eigensten Selbstseinkönnen ist er ein Vor-(nach->vorne«-)Rufen des Daseins in seine eigensten Möglichkeiten.“

⁴²⁶ Ibid., p.165/183. / „Dann macht Verschwiegenheit offenbar und schlägt das »Gerede« nieder.“

⁴²⁷ Con esta afirmación se puede ya vislumbrar la gran diferencia entre la concepción del tiempo en Heidegger y Husserl que discutiré en el 2.3 de esta tesis, a saber, la sincronía del tiempo permite existir desde la propiedad, es decir, ser asumida o vivida, no en tanto saber teórico o reflexivo que la hiciera manifiesta, sino en tanto posibilidad del modo de ser de la vida en su concreción fáctica.

El otro fenómeno que da testimonio del adelantarse y retener como lo que viene del *Dasein* mismo es la angustia. Análogamente al carácter vocativo, la angustia “saca” al *Dasein* de su dispersión y caída, para regresarlo a sí-mismo (sin nunca olvidar que no se sale del mundo y que ese sí-mismo no es sin el estar-en-el-mundo, pero que puede serlo desde dos modalidades), lo arranca de la familiaridad y significatividad del mundo para mostrarle lo inhóspito [*unheimlich*] (no significativo) del mismo. Como ya ha sido ampliamente comentado, la diferencia entre la angustia y el miedo es que éste es en relación con algo. Por su parte en la angustia no se teme por algo concreto, por algún ente intramundano, lo que amenaza no viene del mundo, no puede comparecer en él: “[I]o amenazante no es nada determinado del mundo y, empero, tiene la característica de la cercanía”.⁴²⁸ Algo *me*⁴²⁹ inquieta, “*me siento inquieto, me siento extraño*” dice el uno, algo *me* incomoda, pero no es nada en particular; “[I]a amenaza no tiene el carácter de una determinada perjudicialidad que alcance lo amenazado respecto de un poder-ser fáctico particular. El ante-qué de la angustia es completamente indeterminado”.⁴³⁰ Es por ello que acierta el uno al afirmar, pasada la angustia, “no era nada”. Efectivamente aquello que angustia es nada, porque si fuese algo sería un ente concreto del mundo. Lo que angustia es más bien el *se* del vivirse y no el mero vivir en tanto uno tras. Creo que se puede ver de manera clara que tanto el carácter vocativo – al resaltar el silencio que se desprende al callar las habladurías – como la angustia remiten a una nada, no apuntan a la ocupación ni a la solicitud, sino al cuidado de sí, al sí (se) del angustiarse. No me angustio de nada y la conciencia no me llama a nada. ¿No es esto un mero juego de palabras? Estando relativamente familiarizado con el lenguaje heideggeriano se puede ver que esa nada no es una nada en sentido absoluto, sino que tiene un sentido positivo, que la nada realiza esta otra posibilidad del *Dasein* y la realiza en tanto nada porque no hay un contenido concreto, un qué o contenido quiditativo, porque el *Dasein* tiene también la posibilidad de la propiedad. “La angustia no es otra cosa que el encontrarse en

⁴²⁸ Op. cit., GA 20, p.362. / „Das Drohende ist nichts bestimmtes Weltliches und doch nicht ohne die charakteristische Näherung“.

⁴²⁹ En todo enunciado de la forma uno dice (o se dice), uno siente (se siente), uno se preocupa, está tácitamente la afirmación me siento, me preocupo, me digo. Es decir, el *se* del *vivirse*, es siempre un *me* (mío): por ende, todo vivir es un *vivirme*.

⁴³⁰ Op. cit., GA 2, p.186/204. / „Die Bedrohung hat nicht den Charakter einer bestimmten Abträglichkeit, die das Bedrohte in der bestimmten Hinsicht auf ein besonderes faktisches Seinkönnen trifft. Das Wovor der Angst ist völlig unbestimmt“.

la inhospitalidad⁴³¹, en la que, al mismo tiempo, se descubre como siendo culpable o estando en deuda [schuldig]. ¿Culpable de qué? De su ya estar-en-el-mundo.

Tanto el adelantarse como el retener son partes de lo que Heidegger llama resolución precursora [vorlaufende Entschlossenheit]⁴³² o retención del adelantarse. Me parece importante exponer aquí de manera general este concepto. Resumiendo: la conciencia llama al *Dasein* caído, lo llama desde sí-mismo, desde su facticidad y su inhóspito estar-en-el-mundo, lo llama a ser lo que es, a saber, ser hacia la muerte. Así el *Dasein* se adelanta hasta esta posibilidad, no en el sentido de hacerla presente; sino en la angustia ante esta posibilidad el *Dasein* tiene la posibilidad de resolverse por sí mismo, para lo que es necesario retener esta posibilidad en cuanto tal. Por ello “[l]a resolución llega a ser lo que ella propiamente puede ser, en tanto *comprensor ser hacia el fin*, es decir, en tanto adelantarse a la muerte.”⁴³³ Y del mismo modo podríamos afirmar: el adelantarse sólo llega a ser lo que él propiamente puede ser cuando es comprendido desde la resolución, cuando es retenido. Comprender que, evidentemente, en Heidegger no tiene nada de teórico, sino comprender como ser, hacer o comportarse de esta o aquella manera.

El *Dasein* al descubrirse como estando en deuda se descubre a sí mismo como no habiéndose elegido. ¿Acaso no podríamos también en esto hacer una analogía con lo que Levinas llama desfase o diacronía? ¿No el *Dasein* se descubre como ya siendo desde el uno, es decir, estando en deuda sin haberse elegido? Cual si la resolución de elegirse como lo que él mismo es sólo fuese posible *a præs coup, nachträglich*, con posterioridad. Como dice el maestro de la Selva Negra: “[P]ero la resolución muestra como adelantarse descubridor a semejante *Dasein* en su no «haber=elegido» propio; se ha dejado elegir por aquello en lo que está absorbido. (...) La resolución deja al *Dasein*, más bien, devenir culpable de sí mismo en su no haber elegido”.⁴³⁴ Es culpable (o está en deuda) de su estar arrojado en el mundo ocupándose de las cosas, sólo *a posteriori* sabe de sí mismo, si bien este saber de sí no tiene nada de teórico, sino que a lo que apunta el fenómeno del retener es a la posibilidad de ser hacia el fin [Sein zum Ende]. A lo que apunta es a la mostración del ente que soy yo mismo como lo que soy, justamente tiempo temporalizándose. Vuelvo

⁴³¹ Op. cit., GA 20, p.402. / „Angst ist nichts anderes als die Befindlichkeit in der Unheimlichkeit“.

⁴³² La variación es exclusiva de nuestra lengua debido a los distintos modos de traducir.

⁴³³ Op. cit., GA 2 (SyT), p.305/321-322. / „Die Entschlossenheit wird eigentlich das, was sie sein kann, als verstehendes Sein zum Ende, d. h. als Vorlaufen in den Tod“.

⁴³⁴ Op. cit., GA 64, p.78-79. / „Die Entschlossenheit aber zeigt als entdeckendes Vorlaufen ein solches *Dasein* in seinem nicht eigentlich »Gewählt=haben«; es hat sich gleichsam von dem, darin es aufging, wählen lassen (...) Die Entschlossenheit läßt das *Dasein* vielmehr von sich selbst schuldig werden in seinem Nichtgewählthaben“.

a preguntar ¿qué quiere decir en Heidegger este temporalizarse? Justamente se resume de la siguiente manera: estar en deuda con lo que el *Dasein* ya ha sido sin haberlo elegido no es otra cosa que ser-pasado, estar vuelto hacia su muerte, no es otra cosa sino ser-futuro, estar caído en lo que él mismo no es, no es sino ser-presente. Se nota que la estructura existencial del cuidado es temporal y en el siguiente apartado me adentraré a su exposición.

2.2.5. La mostración de la temporalidad originaria desde el adelantarse a la posibilidad más propia. El cuidado como temporalización

Heidegger criticará, al igual que Husserl y Levinas, la concepción del tiempo como sucesión de horas en la cual cada hora es independiente. Para el oriundo de Meßkirch el llamado tiempo objetivo está fundado en el modo de ser del *Dasein*. Pero el problema del tiempo va más allá, en éste se esconde la pregunta por el sentido del ser, es por ello que al inicio de *Ser y tiempo* se asegura que el objetivo de la obra es mostrar que el tiempo es el horizonte de comprensión del ser en general.⁴³⁵ Aquello que es el ser está ya siempre determinado por el tiempo, entendido éste como temporalidad originaria. A la comprensión del pasado como un ahora-ya-no y del futuro como un ahora-todavía-no se contraponen que el *Dasein* no es un ente en el tiempo – como lo son, por ejemplo, las cosas que están-ahí – aunque general y preponderantemente interprete el ser del ente que él es como tal. Al ente que propiamente hablando está en el tiempo le corresponde el concepto de intratemporaneidad, el cual designa justamente el hecho de ser temporal en tanto duración. Si la concepción heideggeriana se resumiera en la mera negación del tiempo como sucesión de horas, entonces su aportación no sería tan importante. Esto ya lo habían hecho Agustín de Hipona, Bergson y, desde luego, Husserl. Y es que inclusive en nuestra experiencia cotidiana el tiempo no se vive como un flujo de horas, sino como una distensión o extensión que se asemeja a lo que Husserl muestra con el concepto de presente viviente fluyente, de ahí que experimentemos tiempos largos y tiempos cortos, si bien para el filósofo moravo lo que constituye el campo temporal originario tenga siempre la misma extensión. Que la concepción dominante piense al tiempo como una sucesión de horas no es únicamente algo negativo⁴³⁶, porque esta interpretación tiene

⁴³⁵ Si bien, como sabemos, la obra no alcanza el objetivo de mostrar la temporalidad [Temporalität] como horizonte de comprensión del ser en general y se queda únicamente en la exposición de la temporalidad [Zeitlichkeit] en tanto horizonte de comprensión de ser del *Dasein*.

⁴³⁶ Cfr., GA 24, §19.

también su derecho y su legítimo uso. Precisamente porque al fechar el tiempo con ahora concretos se puede datar el tiempo como algo comprensible para todos, como algo disponible en la ocupación del mundo. Es por eso que el reloj cumple la función que exige la cotidianidad de hacer disponible el ahora para la ocupación cotidiana, con lo cual ésta funciona. Recurriendo a una cita para explicar esto: “Viendo el reloj se dice: »ahora« es tiempo para..., todavía no es tiempo para..., ya no es tiempo de... Ver el reloj es decir »ahora« y en este decir se hace disponible el tiempo propicio para”.⁴³⁷

La contribución heideggeriana al problema del tiempo podría resumirse, formalmente hablando, de la siguiente manera: el tiempo es el horizonte de comprensión del ser del *Dasein* en tanto temporalidad [Zeitlichkeit] y del ser en general en tanto *Temporalität*. De manera específica la pregunta es: ¿cómo pueden la angustia ante la muerte, la voz de la conciencia y la resolución precursora en la que se unen estos momentos mostrarnos la temporalidad originaria correspondiente al modo de ser del *Dasein*? ¿De qué modo nos muestran al *Dasein* de tal manera que éste se devela como temporalización? Como ya he mencionado adelantarse a (o anticiparse) es ser futuro, el sí-mismo que es llamado a salir del uno-mismo; su ya estar arrojado en el mundo es ser pasado y su estar en medio de es presente. ¿Pero qué diferencia encontramos en el futuro del adelantarse, el presente del estar en medio de y el pasado del resolverse? ¿Qué es lo que los hace diferentes del futuro y el pasado entendidos vulgarmente? Lo primero, y hasta cierto punto evidente, es que ni adelantarse ni estar en medio de son un ahora-todavía-no ni un ahora-ya-no, más bien remiten a un antes y después en otro sentido, que el maestro de la Selva Negra designará terminológicamente con los conceptos de lo sido y lo por-venir. Desde luego el futuro del adelantarse no se revela como lo que todavía-no-es, sino lo que ya está siendo, como por-venir y el pasado no como un ya-no-más sino como lo que ya está siendo, como haber sido. El pasado sigue aconteciendo y el futuro ya está sucediendo. “El *Dasein* es, por su ser fáctico, como y lo »que« ya era. Ya sea de forma explícita o no, él *es* su pasado (...) El *Dasein* »es« su pasado en el modo *de su* ser; dicho toscamente: en cada caso »acontece« desde su futuro”.⁴³⁸ Con lo hasta aquí expuesto se impone necesariamente la pregunta ¿qué diferencia existe con lo ya entrevisto

⁴³⁷ Op. cit., GA 64, p.71. / „Im Hinsehen auf die Uhr sagt man: »jetzt« ist es Zeit zu ..., noch nicht Zeit um zu ..., keine Zeit mehr zu Auf die Uhr sehen ist »Jetzt« sagen und in diesem Sagen wird die rechte Zeit verfügbar“.

⁴³⁸ Op. cit., GA 2 (SyT), p.20/41. / Das Dasein ist je in seinem faktischen Sein, wie und »was« es schon war. Ob ausdrücklich oder nicht, ist es seine Vergangenheit. (...) Das Dasein »ist« seine Vergangenheit in der Weise seines Seins, das, roh gesagt, jeweils aus seiner Zukunft her »geschieht«.

en Husserl? En Heidegger tenemos el acento puesto en la temporalización en tanto proceso de entrelazamiento – para decirlo husserlianamente – fáctico-práctico, es decir, el tiempo remite a modos de ser concretos del *Dasein*. Tanto cuidado como ocupación y solicitud son los modos de comportarse en los que el tiempo se temporaliza, se entrelaza y se desencadena.

Otro punto a tener en cuenta es que estos momentos o éxtasis, como serán denominados, no son puntos aislados, sino que están intrincados – entrelazados – se entrecruzan y se van modificando mutuamente (de una manera análoga al proceso de plenificación y desplenificación) en su hacer. Desde luego estos modos de ser temporales del *Dasein* no son momentos abstractos tomados de la reflexión, sino que se dejan mostrar en el comportamiento cotidiano del *Dasein*, en el estar ocupado en el mundo, consigo mismo y con los otros. Françoise Dastur resume esto de una excelente manera:

quien es llamado es el *Dasein* caído (...) que es desde el modo del *presente* ; quien llama es el *Dasein* desde su facticidad de estar-en-el-mundo (...) en tanto que estar-arrojado y que es en el modo del *haber sido*; a lo que es llamado es a la propiedad (...) que se adelanta (...) en el *porvenir*.⁴³⁹

Y justamente lo que Heidegger designa como *Dasein* es esta relación móvil – o entrelazamiento – entre las partes del todo que este ente es. Estar-en-el-mundo y sus respectivos modos de ser temporales son inseparables unos con otros y entre sí, cuales partes no-independientes del todo del ente que yo mismo soy.⁴⁴⁰ Y así como no hay estar-en sin mundo tampoco hay un haber-sido sin un porvenir. Es pertinente agregar aquí que si bien la temporalidad originaria se manifiesta en tanto unitaria únicamente en la resolución precursora (no como algo objetivo, sino como algo vivido), lo válido para la propiedad es también para la impropiiedad, en el sentido que el tiempo no transcurre de otra manera ni tiene otra forma más que el estar-ya-en-medio-de-anticipándose-a. La diferencia es el modo de ser en relación con este fluir, ya sea desde la impropiiedad o desde la propiedad. Lo que implica que propiedad no es equivalente, aunque esté vinculada, a lo que en este texto ha sido llamado sincronía, sino que es un modo de ser-comportarse o asumir ésta.

Para distinguirlo un tanto del modelo husserliano podemos decir: el adelantarse no es una protensión que anticipe una plenificación concreta, sino el anticipar la

⁴³⁹ Dastur, Françoise (2005), *Heidegger et la question du temps*, Paris: Presses Universitaires de France, p.61.

⁴⁴⁰ Otra manera posible de vincular a Heidegger y a Husserl sería precisamente relejendo la estructura ser-en-el-mundo y sus respectivos modos de ser temporales desde la tercera investigación lógica, buscando qué tipo de totalidad constituyen y cómo la constituyen.

ocupación, la solicitud y el cuidado; es por ello que el adelantarse no descubre ningún contenido ni trae a dación ninguna intuición, más bien “precursar quiere decir: ser [o estar] en el »pre« de la más extrema y propia posibilidad. Este pre=ser se descubre como ser=futuro”.⁴⁴¹ Ser-futuro es estar anticipándose no en tanto este comportamiento concreto respecto de esto o aquello (o respecto de mí mismo), sino en tanto forma que predelinea la temporalización como remitiendo a cada uno de los existenciaros del *Dasein* en tanto estar-en-el-mundo y sus respectivos comportamientos (ocupación-cuidado-solicitud). El retener mantiene lo que éste ente ya siempre ha sido, su ser-pasado, es decir, aquello con lo que ya de antemano me encuentro ocupado. Análogamente al entrelazamiento del proceso de tiempo en Husserl, en el que ambos horizontes se modifican recíprocamente y en ambas direcciones, los existenciaros se entrelazan y modifican recíprocamente. ¿Pero por qué el haber sido del *Dasein* tiene el sentido de estar en deuda? Heidegger dice: “[I]o coestablecido con el ser culpable o deudor es el ser del más propio haber sido. El ser del haber sido es el pasado”.⁴⁴² Este pasado que el *Dasein* a cada momento es lo tiene que llevar consigo como una carga. El peso de su haber sido es una carga (no en sentido peyorativo o punitivo) que el *Dasein* lleva a costas – de ahí que sea culpable o deudor – por el simple hecho de ser lo que él es, de aquí que el *Dasein* sea “fundamento de una nihilidad”⁴⁴³. Esto, a su vez, no quiere decir más que el *Dasein* es un ente sin un qué y cuyo cómo describe el entrelazamiento del retener y del adelantarse. Así como las retenciones hacen cada vez más grande el pasado, el haber-sido del *Dasein* lo hace culpable, teniendo que cargar con ese haber-sido que él es, no en tanto retenciones de lo percibido, sino en tanto modos de comportarse con el mundo, los otros y consigo mismo. A esta temporalización característica del modo de ser del ente que soy yo mismo, el oriundo de Meßkirch la denomina conceptualmente con el término temporalidad [Zeitlichkeit]. Lo que el *Dasein* es, lo es como resultado de esta temporalización del cuidado en tanto existenciaro, por ello podemos decir que el ser-pasado se encuentra remitido, a su vez, al ser-futuro ya sea desde la propiedad o la impropiidad, es decir, el pasado predelinea al futuro y el futuro modifica al pasado, no como meros horizontes perceptivos, sino como horizontes fácticos del comportarse.

⁴⁴¹ Op. cit., GA 64, p.84. / „Das Vorlaufen besagt: im »Vor« der eigensten, äußersten Möglichkeit sein. Dieses Vor=sein enthüllt sich als Zukünftig=sein. Das Dasein ist im Vorlaufen Zukunft.“ En esta ocasión vierto *Vorlaufen* por precursar para mantener el prefijo *Vor* (pre) que se pretende subrayar en esta oración.

⁴⁴² Op. cit., GA 20, p.441. / „Das Schuldigsein, das darin mitgesetzt ist, ist das Sein seines eigensten Gewesensein. Das Sein des Gewesenseins ist Vergangenheit“.

⁴⁴³ Op. cit., GA 2 (*SyT*), p.283/300. / „Grundsein einer Nichtigkeit“.

Entonces, que el *Dasein* sea temporal “aquí no significa »en el tiempo«, sino el tiempo mismo”.⁴⁴⁴ ¿Qué quiere decir Heidegger con que el *Dasein* es el tiempo mismo? ¿Acaso no simplemente que el *Dasein* es tiempo haciéndose tiempo o temporalización? Las diferencias con a la temporalización en Husserl las detallaré en el apartado siguiente, baste aquí señalar que ésta no es captada en una reflexión por un yo fenomenologizante, sino en un modo de ser (propiedad) o comportarse que asume su finitud en la resolución precursora. Tal vez la pregunta que se impone ante tal aseveración es: ¿cómo o qué posibilita el adelantarse hacia a su posibilidad más propia? Pues desde una perspectiva meramente formal el *Dasein* existe como temporalización, sea desde la propiedad o desde la impropiidad. Lo que sí es innegable es que esta temporalización remite al modo de comportarse del *Dasein* tanto con los entes intramundanos, como con los otros y consigo mismo y esto desde la cotidianidad; pues “anticipando dice »luego«, haciendo presente dice »ahora«, reteniendo dice »hace un rato«”⁴⁴⁵, el ocupado estar en medio de, el cuidado y la solicitud también, en su cotidianidad, se rigen por la llamada temporalidad originaria.

Una vez explicada la estructura del cuidado desde la temporalidad, se muestra en *Ser y tiempo* cómo a partir de los caracteres temporales que corresponden al *Dasein* se desprenden los modos de ser temporales con los que se mide el tiempo de la ocupación, del cual surge el tiempo en sentido objetivo en sus distintos niveles abstractivos⁴⁴⁶, lo que no explicaré detalle. Queda por exponer en este apartado un concepto fundamental referente al tiempo como temporalidad del *Dasein*, a saber, el concepto de éxtasis. ¿Qué se entiendo por éxtasis y por qué llamarlos éxtasis y no, simplemente, modos temporales? El vocablo éxtasis sirve para designar los tres momentos unitarios y cooriginarios de la temporalidad del *Dasein*, resaltando lo propio de la temporalidad de su modo de ser, es decir, ex-sistir. Ya etimológicamente (ἔκστασις) tienen el sentido de fuera de sí. Por ello dicho vocablo resalta que el entrelazamiento de cada uno de sus componentes (éxtasis) remiten al *Dasein* en su estar fuera de; es decir, que el haber sido [Gewesenheit] saca al *Dasein* de sí mismo y lo lleva a su ocupación cotidiana con la que ya estaba. Casi como si el concepto de éxtasis estuviera escogido para mostrar la absoluta oposición – al menos en un sentido – con la idea del tiempo de la conciencia inmanente. El tiempo no es un entrelazamiento inmanente de las vivencias de la conciencia, sino que la temporalidad al

⁴⁴⁴ Op. cit., GA 64, p.58. / „Zeitlich besagt hier nicht »in der Zeit«, sondern Zeit selbst“.

⁴⁴⁵ Op. cit., GA 24, p.372. / „Gewärtigend sagt das Dasein »dann«, gegenwärtigend sagt es »jetzt«, behaltend sagt es »damals““.

⁴⁴⁶ Cfr., GA 2 (SyT), p. 326/341.

temporalizarse saca al *Dasein* constantemente hacia su ocupación-cuidad-solicitud en tanto estar-en-el-mundo, lo mantiene fuera de sí, relacionándose y comportándose con, comprendiendo [verstehen], interpretando [auslegen], encontrándose [Befindlichkeit] siempre desde esta tonalidad afectiva [Stimmung]. Desde luego, cada éxtasis no es un momento separado, sino una parte de un enmarañado que se entreteje y en este entremezclarse se va temporalizando como temporalidad propia del ente que en cada caso soy yo mismo. El maestro de la Selva Negra emplea justamente para designar este proceso el verbo temporalizar [sich zeitigen] – también utilizado por Husserl en un sentido muy semejante –, el cual indica la acción (ejecución) propia de la temporalidad del *Dasein*, es decir, el despliegue de los éxtasis como unidad originaria en la que se entrelazan y en la cual remiten cada uno de ellos a los unos a otros de manera recíprocamente, manteniendo al *Dasein* fuera de sí, o sea, conservando el modo de ser propio de este ente. Para sintetizarlo con una cita: “[l]a originaria unidad de los así caracterizados futuro, sido y presente es el fenómeno del tiempo originario, lo que nosotros llamamos temporalidad. La temporalidad *se temporaliza* en la unidad respectiva del porvenir, del presente y del haber sido”.⁴⁴⁷

Con base en la cita anterior queda mostrado que la temporalidad es lo que se temporaliza por medio de los éxtasis y esta temporalización no es un proceso “inmanente” en el que se encadenen las “vivencias”⁴⁴⁸, sino justamente un salir de la existencia hacia aquello con lo que se ocupa desde los distintos modos de comportarse-relacionarse correspondientes a este ente que soy yo mismo. Por lo tanto, el término temporalidad [Zeitlichkeit] quiere hacer patente que la temporalización misma no es un proceso abstracto, sino la manera en que la concreción de mi propia vida (o del modo de ser de ella) – vida fáctica – se despliega o ejecuta en el mundo, con los otros y con su propia mismidad. Para decirlo con otra cita:

El tiempo en sí mismo, en tanto que futuro, haber sido y presente, es un apartar fuera de sí. *Es apartado fuera de sí hasta su poder ser, en tanto futuro; en tanto que pasado hasta su haber sido; en tanto presente hasta otro ente.* La temporalidad (...) lleva fuera de sí al *Dasein* no sólo a ratos y ocasionalmente, sino que ella misma en tanto *temporalidad* es el *originario fuera de sí*.⁴⁴⁹

⁴⁴⁷ Op. cit., GA 24, p.376. / „Die ursprüngliche Einheit der charakterisierten Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart ist das Phänomen der ursprünglichen Zeit, das wir die Zeitlichkeit nennen. Die Zeitlichkeit zeitigt sich in der jeweiligen Einheit von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart“.

⁴⁴⁸ Aunque tal reproche a Husserl es incompleto. La temporalización remite – también en el filósofo moravo – a lo “exterior”, de ahí que sea un entrelazamiento intencional.

⁴⁴⁹ Ibidem. / „Die Zeit ist in sich selbst als Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart entrückt. Als zukünftiges ist das Dasein zu seinem gewesenen Seinkönnen, als gewesenes zu seiner Gewesenheit, als gegenwärtiges zu anderem Seienden entrückt. Die Zeitlichkeit (...) entrückt nicht das Dasein zuweilen und gelegentlich, sondern sie selbst als Zeitlichkeit ist das ursprüngliche Außer-sich“.

Me resta aquí mencionar un punto importante de la interpretación heideggeriana de la temporalidad originaria y que justifica a plenitud la importancia de la muerte como posibilidad que el *Dasein* puede encarar propia o impropriamente. El adelantarse hasta la muerte cumple la función de dar unidad a este temporalizarse característico de la temporalidad, es decir, gracias a esta posibilidad el *Dasein* encuentra como siendo de su propio modo de ser un punto de anclaje que le permite asumir este fluir o pasar de la vida misma. Dicho con las palabras de esta disertación: el vivir en tanto fluir diacrónico que, a la vez, sabe de sí (sincronía) puede serlo desde dos modos, a saber, desde la impropiedad o desde la propiedad, ésta última sólo quiere decir que el se del vivirse puede ser asumido propiamente gracias a una posibilidad inherente al modo de ser del *Dasein*, esto es: adelantándose hasta su posibilidad más propia. Pensándolo en parámetros husserlianos diría que con el concepto de estar vuelto hacia el fin de Heidegger pretende evitar tanto el – tan temido por Husserl – regreso al infinito, como el desfase de la temporalización – tan aclamado por Levinas – con un momento originario que lo desencadenara (lo que obligaba a recurrir, por ejemplo, a la hipótesis, de un inconsciente). “Sabemos” de la unidad de la temporalidad no por causa de aprehensiones que vienen después de los datos hiléticos; más bien, la temporalización misma es retenida como fenómeno unitario por una posibilidad existencial que le pertenece al *Dasein*. Entendiendo que la temporalidad temporalizándose no se refiere a los objetos y acontecimientos en el tiempo, sino que expresa el desplegarse de la existencia misma de dicho ente, la resolución precursora, retiene y anticipa el desplegarse en el que le va su propia existencia, su tener que ser. El *Dasein* puede, de este modo, captarse a sí mismo como una totalidad, sin recurrir a aprehensiones o a tematizaciones reflexivas, descubriéndose como el ente que él mismo es, o sea, sin la necesidad de recurrir a un contenido quiditativo o esencial que lo fundamente. Su unidad le viene de sí mismo, de la posibilidad de ser propio. Por ello la estructura que compone al cuidado – ser-por-adelantado – ser-ya-en... ser-en-medio-de... (o como traduce Rivera: anticiparse-a-sí-ya-estando-en-el-mundo-en-medio de los entes) – es asumida como unidad desde el adelantarse o precursar la muerte. El *Dasein* es cuidado de sí en tanto que entrelazarse originario de los éxtasis temporalizándose, pero estos son comportamientos del *Dasein* que lo mantienen en una dispersión (caída) con aquello de lo que se ocupa-cuida-es-solícito, de la cual puede regresar a sí mismo, lo que no quiere decir que regrese a un “yo” más profundo o descubra su esencia, sino

simplemente que asume el desplegarse de su existen tal cual es, es decir, se asume como finito.

La temporalidad propia del *Dasein* queda englobada en el concepto temporalidad extático-horizontal. Extático porque está formada por el entramado de éxtasis que remiten unos a otros y horizontal porque la temporalidad configura su propia “intencionalidad”, o sea, su hacia-qué. “Los éxtasis no son un mero apartar de..., más bien, al éxtasis le pertenece un »hacia« del apartar de. Este »hacia« del éxtasis lo llamamos esquema horizontal. El horizonte extático es distinto en cada uno de los tres éxtasis”.⁴⁵⁰ Este hacia o, como he llamado, “intencionalidad” relativa a cada éxtasis, embona con la respectiva estructura del cuidado y a cada uno corresponde no sólo un salir hacia, sino un comportarse inherente a cada horizonte; al porvenir del adelantarse le corresponde el por-mor-de-sí, al haber-sido del ya estar-en le corresponde el serlo desde una disposición afectiva [Befindlichkeit] y un ante-qué. Finalmente, al horizonte abierto por el estar-en-medio-de le corresponde el para-algo. De este modo la temporalidad en Heidegger puede ser también leída como una crítica al tiempo en Husserl, pues el proceso temporalizador no se manifiesta, originariamente, como una estructura de la “conciencia interna”, ni como un “entrelazamiento de vivencias”, tampoco como un “flujo de sensaciones”, sino como una estructura que corresponde al modo de ser del ente que soy yo mismo en su propio fluir, fluir que es un comportarse de este o aquel modo en relación con esto o aquello. Los alcances, divergencias y puntos en común los trato en el apartado siguiente. Quisiera terminar aquí resumiendo lo expuesto desde el vocabulario utilizado en este trabajo: todo vivir es un vivirse, este *se* del vivirse implica un saber de sí, saber de su vida en tanto fluir, en tanto pasar, en tanto temporalización; el hacer explícito o mostrar la sincronía que capta no sólo el fluir (diacronía), sino el saber de éste, únicamente es posible – para el nacido en Meßkirch – en términos existenciales, es decir, en una posibilidad del modo de ser del *Dasein*, que puede o no ser ejecutada.

⁴⁵⁰ Cfr., *GA 2 (SyT)*, p.365/379. / Die Ekstasen sind nicht einfach Entrückungen zu... Vielmehr gehört zur Ekstase ein »Wohin« der Entrückung. Dieses Wohin der Ekstase nennen wir das horizontale Schema. Der ekstatische Horizont ist in jeder der drei Ekstasen verschieden.

2.3 Diacronía y sincronía del tiempo desde Los Manuscritos de Bernau y su apropiación-reinterpretación en la ontología fundamental de Heidegger

Quisiera a modo de conclusión de este segundo capítulo – al igual que en el primero – dar respuesta a las preguntas que sirven de guía de esta investigación, a saber: 1. ¿Qué es este pasar o fluir (vivir) del tiempo y qué este darse cuenta del pasar o fluir (vivirse) del mismo? 2. ¿Cómo es posible captar tanto el vivir como el saber respecto de este vivirse? 3. ¿Qué y cómo se desencadena o temporaliza [zeitigt] este pasar o fluir del tiempo? Nuevamente comienzo con las respuestas tomadas de la exposición husserliana del problema para después pasar a las heideggerianas, tratando de mostrar las divergencias, convergencias y, sobre todo, el vínculo con el asunto mismo en cuestión.

Las respuestas husserlianas cambiarán desde los avances logrados en *Los Manuscritos de Bernau* y a la primera pregunta se responde diciendo: este fluir del tiempo (vivir) en tanto mera diacronía es posible en virtud de la bilateralidad del entrelazamiento, preintencional, por un lado, de los modos temporales y sus correspondientes modos de dación, los cuales, al remitirse unas a otros posibilitan la diacronía – uno tras otro y a la vez – de las vivencias; por otro lado y a la par, este entrelazamiento del protoproceso constitutivo de tiempo enlaza no sólo vivencias en general como unas tras otras y a la vez, sino las propias fases en las que estas fluyen, con lo cual se autoremite a sí mismo posibilitando la sincronía del tiempo. El darse cuenta de este fluir o saber de sí – como lo he llamado – es posible sólo sobre la base del autorelacionarse del proceso constituyente de tiempo mismo, o sea, las retenciones no remiten únicamente a los horizontes de pasado que se van conformando al ser retenido eso que acaba de pasar ni a los horizontes futuros que conservan en tanto retención de protensiones anteriores; sino que remiten a la forma del fluir mismo de la vida en la cual se constituye el fluir, misma que, además, es creada en su propia ejecución fluyente. Con esto se entiende por qué Husserl adoptó en años cercanos a la redacción de *Los Manuscritos de Bernau* – entre 1915 y 1916 – el vocablo, tan ampliamente usado en aquella época, de intencionalidad del flujo o intencionalidad de la corriente [Strömintentionalität] para designar que el flujo de vivencias se remite tanto a aquello que ahí se constituye como al proceso constituyente mismo. Justamente la palabra proceso originario [Urprozess] (o protoproceso) muestra este carácter fundante y creador del fluir mismo de la vida, pues el vivir-vivirse no es sino un proceso que al ir constituyendo aquello a lo que se remite se autoconstituye y viceversa; es decir, al remitirse a sí mismo va constituyendo aquello a lo que tiende (preintencionalidad) y que no es otra cosa sino los horizontes de tiempo temporalizándose. La gran diferencia con la

respuesta de *Las lecciones...* es que la protoimpresión pierde su carácter de creadora ex nihilo de la temporalización y deja su lugar al concepto de protopresencia-protopresentación como el límite (en última instancia ideal) de máxima plenificación en el que se entrecruzan las intenciones protensionales y retencionales. La segunda pregunta sigue siendo problemática para el filósofo moravo, pues a pesar de la pérdida de la primacía de la protoimpresión como ahora-puntual (aunque ideal) y del abandono del esquema contenido aprehensivo-aprehensión en el nivel más bajo de constitución no es evidente de sí ni cómo es posible mostrar – llevar a dación – la sincronía de la diacronía del tiempo ni cómo se tematiza este saber de sí inherente al entrelazamiento mismo del fluir de las vivencias. En esta época se ofrecen dos posibles vías, de las cuales no está claro por cuál se inclina Husserl, a saber: o bien este proceso se capta mediante la reflexión fenomenológica que lo tematiza con posterioridad, es decir, *antes*⁴⁵¹ de esto la temporalización es un acontecer originario o protoacontecer [Urgeschehen] o simplemente un algo primigenio [etwas] que tenemos necesaria e inevitablemente que presuponer; o bien la mirada fenomenogizante es la creadora de la temporalización misma, lo que implicaría que no se puede hablar ni de un antes del entrelazamiento preintencional ni de un algo que estuviese ahí y que con posterioridad (*après coup*) fuese captado por la conciencia, ya que la mirada fenomenologizante “crearía” el nivel constitutivo más bajo al tematizarlo. Este “crear” está entrecomillado porque no quiere decir que la temporalización sea una invención de la conciencia o algo imaginado por ella, sino que simple y llanamente no tiene ningún sentido hablar de él o decir algo de éste antes de la reflexión fenomenologizante que lo hace su tema. Por último, a la pregunta por el cómo y qué temporaliza el tiempo la respuesta es el fluir mismo de la vida. Esto se explica de la siguiente manera: no es – en oposición a una de las posibles explicaciones tomadas de *Las lecciones...* – un contenido sensible presente-ahora lo que provoca la temporalización, sino al revés, tanto la materia (contenido hilético) como la forma misma del tiempo son resultado de la temporalización – del proceso constituyente – del encadenarse-entrelazarse-enmarañarse de las fases que remiten tanto a los objetos como a los horizontes en los que estos se constituyen y, además, a la forma misma del flujo (fases de conciencia). Quizá esto último se ilustre mejor diciendo que la retención no sólo retiene el sonido que acaba de pasar ni el horizonte en el que este sonido se escuchó ni

⁴⁵¹ A lo que habría que preguntarse qué quiere decir o que puede decir aquí “antes”.

las protensiones de las que ese sonido era expectativa; sino que retiene *todo*⁴⁵² el flujo de las vivencias o, dicho con las palabras aquí usadas, que la diacronía de la vida es, a la vez, una sincronía y que la sincronía sólo es posible en el desplegarse diacrónico de las vivencias. En todo caso aquí tenemos el primer punto en común entre Husserl y Heidegger, la temporalización no es desencadenada por nada concreto, es decir, no tiene un fundamento que la funde o que la sostenga, sino que se autoconstituye al temporalizarse.

Paso a dar respuesta tomando lo expuesto sobre el filósofo de la Selva Negra. El fluir de la vida misma (vivir) y el captar este fluir (vivirse) son el modo de ser propio del ente que soy yo mismo – *Dasein* – y que en un primer momento fue llamado vida fáctica. Este modo de ser propio de este ente se sintetiza en el existenciario de cuidado [*Sorge*], el cual, entendido ontológicamente, designa la estructura que engloba los modos de comportarse (ex-sistir): ocupándose del mundo, cuidándose de sí y cuidando o siendo solícito con los otros *Dasein*. El cuidado propio del *Dasein* en tanto que es un ente que existe como ser-en-el-mundo y que se muestra desde la cotidianidad de la existencia en la que se comporta de este o aquel modo con esto o aquello tiene como fundamento la temporalidad [*Zeitlichkeit*] originaria del ser de este ente. O sea, el ocuparse-cuidarse-ser-solícito⁴⁵³ cotidiano del *Dasein* tienen el carácter temporal extático de remitirse a aquello con lo que ya se encuentre ocupándose-anticipándose para hacer presente y tener disponible para. Es por ello que el nacido en Meßkirch afirma que el tiempo es el *Dasein* mismo, pues el antes-ahora-después son modos propios de la vida misma cuidándose de sí. La primera gran divergencia con su maestro es que estos modos de ser extático-temporales del *Dasein* no son meros flujos de vivencias o un tiempo “inmanente” de la conciencia de tiempo, sino éxtasis que hacen de este ente un constante estar-relacionándose-comportándose como temporalización. Es decir, el tiempo haciéndose tiempo no es un mero enmarañado de horizontes protensionales y retencionales, sino que los horizontes abiertos por la temporalización son un efectivo y concreto ocuparse-cuidarse con-de. Por ello es que se dirá que el *Dasein* es lo que hace, pues este

⁴⁵² Queda por esclarecer en qué sentido es retenido el “todo” del fluir de la vida y qué quiere y puede decir en este contexto “todo”. ¿Todo lo retenido aunque no presente y hundido en un pasado cada vez más lejano? ¿Todo lo anticipado aunque como mera expectativa vacía? ¿Todo lo actualmente presente y sus horizontes protensionales y retencionales? ¿Todo el fluir en su ir fluyendo o todo el fluir en tanto que ya fluyó?

⁴⁵³ Quizá valdría la pena traducir los tres términos alemanes *Besorge*, *Sorge* y *Fürsorge* por el vocablo cuidado en español, agregando el con-qué propio de ese cuidado; cuidado del mundo, cuidado de sí, cuidado del(os) otro(s).

temporalizarse no es un abstracto relacionarse de sus estructuras, sino un vivo comportarse con esto o aquello y de este o aquel modo. Justo en este punto nos topamos con la segunda convergencia, a saber, el tiempo es una temporalización en la que cada una de sus partes (llámeseles fases o éxtasis) remiten a sí mismas y a las otras, de forma recíproca, tanto con relación al con-qué de la ocupación o la materia de las vivencias, como al cómo de este estar remitido a-con.⁴⁵⁴ El concepto de entrelazamiento preintencional podría englobar a las dos concepciones del tiempo en tanto tiempo haciéndose tiempo, aunque se corre el riesgo de imponer la visión husserliana al elegir dicho término. Baste con decir que lo importante es el asunto mismo en cuestión. Pareciera que la diferencia fundamental es que Husserl toma al tiempo desde una perspectiva más abstracta, provocada por la mirada fenomenologizante, concentrándose en la forma del mismo⁴⁵⁵ – o sea en el flujo absoluto o en el protoproceso constituyente en cuanto tal – independientemente de que esa forma remite a la concreción de la vida misma (lo cual no ignora el filósofo moravo, pero lo deja en segundo plano). En la introducción afirmé que Heidegger podría ser catalogado como perteneciendo a una interpretación formalista en lo concerniente al tiempo y es momento de explicar el sentido y alcance de dicha afirmación. Si se puede notar una especie de formalismo en él es porque el tiempo (en tanto temporalidad originaria) justamente se temporaliza como éxtasis que se entrelazan a sí y que crean tanto su temporalidad propia como sus horizontes respectivos. Visto desde la perspectiva del fundador de la fenomenología se estaría evitando el análisis de la materia (datos sensibles) que conforman este entrelazamiento-enmarañado que es la temporalización misma en tanto vivir-vivirse. Sin embargo, esta primacía de la forma heideggeriana sólo puede aceptarse si se entiende esta forma como algo fáctico, como una forma concreta, existente o, mejor, existencial. Quizá de ahí viene el uso de la palabra existenciar, en tanto forma-estructura existencial o propia de la vida misma en su facticidad y concreción cotidiana.

De acuerdo con la segunda pregunta nos encontramos probablemente con la diferencia más grande entre ambos pensadores, a saber: para el llamado maestro de la Selva Negra la manera en que se capta este fluir de la vida misma – saber de sí – no tiene que ver con una reflexión fenomenologizante o no, sino con un modo de ser característico

⁴⁵⁴ Este referirse a... propio del tiempo es lo que propiamente debiese llamarse intencionalidad y que, para evitar confundirlo con la intencionalidad activa, he llamado preintencionalidad.

⁴⁵⁵ En *Hua X* pareciera más bien concentrarse en la materia, pero lo dicho aquí vale tanto para la materia como para la forma, porque lo importante es el cómo se dirige a ésta o aquella.

del *Dasein*. Este ente puede existir desde la propiedad o impropiedad y esto ni quiere decir dejar de ser lo que es ni descubrir un qué que lo sustente, sino *vivirse* en tanto ser-finito. El modo de captarse del fluir de la vida misma (diacronía) y su respectivo remitirse a sí (sincronía) es posible sólo como algo existencial, como un comportarse en tanto estar-en-el-mundo cuidando de sí, de los otros y del mundo. Esta propiedad del *Dasein* tampoco es un saber qué hacer según ciertos valores universales o según un fundamento o principio, sino el mero asumir su propia finitud; nuevamente, no en tanto reflexión teórica, sino en tanto adelantarse a su posibilidad más propia (o precursar la muerte, como se suele también traducir). De ahí que a su fenomenología le agregue el apelativo de hermenéutica, porque la existencia (vida fáctica) no es un mero fenómeno que estuviera homogénea y neutramente ahí, sino un constante estar interpretando su propia existencia. Finalmente, a la tercera respuesta de esta tesis se podría responder diciendo que en Heidegger aquello que desencadena la temporalización es ella misma en tanto que la temporalidad corresponde al modo de ser del *Dasein*, es decir, no se requiere recurrir a un primer momento presente, a la donación primaria de una protoimpresión que posibilitaría el fluir del tiempo. El fluir del tiempo se desenvuelve porque el tiempo mismo es ese desenvolverse, en tanto irse entrelazando de la vida misma en relación con su vivir-vivirse. Si bien este sería un punto en común de ambos pensadores porque el tiempo en tanto temporalización no tiene un fundamento que lo desencadene, este estar-infundado se entiende de modo distinto: para Heidegger muestra lo propio del *Dasein* quien tiene que ser como fundamento de una nihilidad, para Husserl es el problema de cómo mostrar el protoproceso constituyente mismo en cuanto tal, ya sea presuponiendo un protoacontecer o que es la reflexión fenomenologizante la que lo crea.

3. El problema del tiempo en *Los Manuscritos C (Mat VIII)*. La apropiación husserliana de los motivos heideggerianos y levinasianos

En este tercer capítulo en el que me ocupo de la última etapa de reflexión husserliana sobre el tiempo nuestro que hay – sin abandonar ni contradecir lo alcanzado con anterioridad – una profundización y radicalización en las dos direcciones interpretativas; es decir, tanto en la posibilidad de la primacía de la materia, como de la forma. Husserl partirá de lo que llama reducción al presente viviente, en el cual tanto materia como forma del tiempo son partes cooriginarias y codependientes del fluir de la vida (temporalización), o sea, todo vivir-vivirse es imposible sin ambos polos. Sin embargo, en esta última etapa tanto forma como materia tendrán, cuando menos, un matiz diferente: a la forma corresponde siempre un protoyo o yo originario [Urich] y a la materia – entendida como protohyle o materia originaria [Urhyle] – un (pre)sentido pragmático. Así, la constatación de que la corriente de conciencia es inseparable de aquello que fluye en ella tomará nuevos horizontes interpretativos, pues – como ya se podía entrever – aquello que fluye es ella misma, vista desde su diacronía. Muy probablemente nunca hubo una primacía absoluta de la materia o de la forma del tiempo, sino que Husserl probó distintas vías que abandonaba, retomaba, replanteaba, etc. No obstante, sí es posible centrar la atención y dar cierta primacía a alguno de los dos elementos, siempre y cuando nunca se pierda de vista que son partes no-independientes de un todo (el fluir de la vida o temporalización). En este último periodo se vislumbran dos grandes posibilidades: la primacía de la forma conduce a enfocarse en la conciencia en su concreción trascendental; la primacía de la materia nos lleva a seguir el camino de la conciencia en su concreción mundana o fáctica. En el primer apartado de este capítulo me ocupo del tiempo desde la concreción trascendental de la conciencia, lo que conlleva análisis de los conceptos de protoyo-protohyle. En el segundo apartado, aunque de manera muy breve, del problema del tiempo desde la concreción mundana, lo que nos conduce al sentido pragmático-intersubjetivo del tiempo. Y si es de manera breve es por distintos motivos de los que quisiera aquí solamente mencionar dos: la concreción mundana de la conciencia conlleva toda una serie de análisis descriptivos y genéticos de temas muy amplios y que se encuentran dispersos en los textos y manuscritos husserlianos, lo que dificulta su estudio. En segundo lugar, esta vía lleva al problema del tiempo intersubjetivo, con lo que se abre el inmenso campo de estudio fenomenológico de la historicidad de la vida, tema que por

su dimensión requiere un estudio aparte, pues aquí diacronía ya no sería el mero fluir de mis vivencias y sincronía el captarse siempre presente de ese fluir, sino, de algún mundo, tienen ambos un sentido intersubjetivo (o interfáctico⁴⁵⁶, para usar un vocablo menos husserliano), habría algo así como una diacronía-sincronía histórica. Entonces, tenemos que aquello que desencadena el proceso temporalizador sigue siendo el entrelazamiento preintencional que va (pre)configurando sus propios horizontes, pero aquí dichos horizontes son tomados desde las dos vertientes mencionadas. Desde la primera lo que desencadena la temporalización es el protoacontecer o acontecer originario [Urgeschehen], donde nos topamos con los límites de la fenomenología, así como con ciertas aporías respecto del tiempo. Desde la segunda, el acento ya no está en la mera forma – como remitiéndose a sí misma – sino como un horizonte también sensible (material) pero de antemano teniendo un sentido práctico (interés) que desemboca, en última instancia, en la investigación de pulsión [Trieb], instinto y *telos*.

Quisiera mencionar algunos puntos muy generales que, no obstante, considero importantes de acuerdo con el tomo VIII de *Husserliana Materialen (Los Manuscritos C)*, pues en estos hay una especie de revisión-síntesis de lo previamente expuesto y alcanzado en el asunto del tiempo y, más que una tercera solución innovadora, hay un retomar – temáticamente hablando – las objeciones que hacían imposibles las dos primeras explicaciones.⁴⁵⁷ Así, sin quitarle el peso a la sensibilidad y sin abandonar el entrelazamiento intencional de los horizontes temporales, Husserl agrega que la temporalización es desencadenada en este entrelazarse de sus fases mismas gracias a los intereses que orientan la vida cotidiana – la cual siempre está cargada de un sentido práctico – y que se van configurando en las llamadas habitualidades; es decir, los horizontes están cargados de una intencionalidad práctica (con lo cual pareciera acercarse a Heidegger). Dicho con otras palabras: el proceso de entrelazamiento preintencional de los horizontes temporales es posible sólo si se entiende como horizontes de intereses y no como horizontes meramente sensibles-perceptibles. La forma del tiempo que había sido

⁴⁵⁶ Aunque el concepto podría tener resonancias heideggerianas, por lo de facticidad, en realidad lo tomo de Richir, quien ampliamente lo utiliza, analiza y expone en (2004) *Phantasia, imagination, affectivité*. Bonchamp-lès-Laval: editorial Jérôme Million. El capítulo IV de la Segunda Sección de esta obra está dedicado a la interfacticidad.

⁴⁵⁷ Si me enfoco en estas tres posibles soluciones es porque con ello se deja hilvanar la interpretación que hago para vincular a los tres pensadores. Esto no quiere decir que sean las únicas que prueba Husserl, algunas de ellas aunque sea de manera general también las menciono, como la hipótesis de un inconsciente que pondría fin al regreso al infinito.

ampliamente expuesta en *Los Manuscritos de Bernau* se complementa con aquello que la hace posible, a saber, con un análisis de la materia, entendida aquí como *protohyle*.

Por último quisiera resaltar que los tres pensadores coinciden⁴⁵⁸, en última instancia, con la importancia que le dan al análisis de un tiempo intersubjetivo o histórico, aunque de manera distinta, en el que los otros juegan un papel fundamental en el flujo diacrónico y en el captar sincrónico de mi temporalización, además, de que se entrevé la posibilidad de una diacronía-sincronía común. Por esta razón el tiempo ya no se puede pensar únicamente como un proceso meramente subjetivo – aunque nunca pierda éste carácter y nunca haya tenido un carácter exclusivamente subjetivo – sino que únicamente es posible como un proceso intersubjetivo o histórico (o interfáctico) en el que se constituye un tiempo común, una historia y, correlativamente, un espacio común – en última instancia – un mundo común. Las investigaciones tanto de Husserl como de Heidegger y Levinas ponen un gran énfasis en el carácter histórico de la temporalización (o historización, como podríamos llamarla). El tiempo, aunque sea lo más singular, fáctico y concreto, mi tiempo, no está aislado de un proceso de entrelazamiento de tiempos intersubjetivos que a fin de cuentas posibilitan, preconfiguran y predelinean mi tiempo, el tiempo del mundo y, en última instancia, el tiempo de lo que podríamos llamar “naturaleza”. Desafortunadamente, si bien resaltan la importancia del tiempo histórico, ninguno de los autores – en las obras utilizadas para este trabajo – dedica análisis minuciosos y precisos sobre el asunto.

⁴⁵⁸ Los tres pensadores hablan de la importancia de la historia y de la historicidad propia de la vida misma, si bien ni Heidegger de la ontología fundamental ni Levinas antes de *De otro modo que ser* dedican análisis detallados y exhaustivos en relación con dicho tema. Quizá el nacido en Meßkirch sea, con todo, quien más llama la atención sobre la importancia de la historia [Geschichte] del *Dasein*, aunque sus análisis se centren más bien en la temporalidad, por decirlo así, singular que colectiva. Husserl dedicará análisis al problema de la historia, preguntándose cómo es posible un tiempo intersubjetivo común que está a la base de la historia misma. En *Los Manuscritos C* encontramos algunos de estos análisis, aunque más como un mero balbuceo, pero sabemos que en otros lugares tiene investigaciones más detalladas acerca del asunto mismo, por ejemplo, en los *Textos de la Intersubjetividad*, que son los volúmenes *Husserliana XIII, XIV y XV de Husserliana* o en algunos pasajes de las *Meditaciones cartesianas*. Levinas, aun siendo el que más resalta la importancia del otro, subraya ya en *El tiempo y el otro* que el tiempo es posible sólo como algo intersubjetivo, sin embargo, no tiene análisis detallados de cómo se configura (o autoconstituye) este tiempo intersubjetivo.

3.1. La conciencia en su concreción trascendental. La temporalización como tensión (pre)intencional entre yo y no-yo

En el capítulo anterior se expuso el fluir de la vida misma como un entrelazamiento (pre)intencional en el cual las fases remiten, recíprocamente, unas a otras, es decir, aquello que se llama corriente absoluta de conciencia, flujo absoluto de conciencia o protoproceso constituyente, es la mera forma del tiempo autocaptándose en su sincronía, la cual, al remitir intencionalmente a sí misma, se revela como el nivel más bajo constituyente sobre el que se edifican todos los demás niveles constitutivos. Sin embargo, y sin abandonar esta postura, Husserl regresa en *Los Manuscritos C* al hecho indiscutible de que esta corriente absoluta de conciencia no es una mera abstracción reflexiva, sino justamente una concreción fáctica o mundana, que incluso en su nivel más bajo (constituyente) está previamente impregnada de la materia y ésta tiene ya, de antemano, un (pre)sentido. Es por ello que en esta última parte la corriente absoluta de conciencia se muestra como una tensión (pre)intencional entre yo y no-yo, conceptos que justamente se interpretarán desde dos vías: la trascendental y la mundana. Para explicar esto de mejor manera habrá primero que exponer qué quiere decir yo y no-yo, aunque, antes de ello, valga la pena hacer una breve mención a uno de los elementos metódicos más importantes para el filósofo moravo en esta época, a saber, la reducción al presente viviente.

3.1.1. La reducción al presente viviente

A lo largo de los análisis husserlianos sobre el tiempo, sin importar el periodo, encontramos el uso de distintos tipos de reducción. Por ejemplo, en las *Lecciones...* la que está en función ni siquiera tiene un nombre específico pero sirve – como mencioné en el primer capítulo – para desconectar el tiempo objetivo y dirigirse, primero, a las vivencias en las que se constituyen los objetos temporales y, por último, a la conciencia constituyente de tiempo. En *Los Manuscritos de Bernau* – nuevamente sin explicitar a detalle – está en acción una reducción fenomenológica⁴⁵⁹, que permite dirigir la mirada (aunque de forma indirecta) al flujo absoluto de conciencia, o sea, a la conciencia constituyente de tiempo. Esta reducción (o reducciones) que sirven de apoyo para ocuparse del tiempo desembocan finalmente en lo que se llamará reducción al presente

⁴⁵⁹ Cfr. *Hua XXXIII*, justamente aquí se utilizan distintas denominaciones para la reducción: reducción fenomenológica, reducción trascendental e, incluso, hay un apartado dedicado a lo que ahí se llama reducción a la sensualidad no-yóica. Véase el número 14 de la misma.

viviente fluyente⁴⁶⁰. ¿Pero qué quiere decir presente viviente fluyente? Y ¿por qué es necesaria una reducción – y de qué tipo – para acceder a él?

La reducción – en cualquiera de sus variantes, a saber, fenomenológica, trascendental, al presente viviente – va acompañada de la epojé, que es la herramienta metódica para acceder al campo trascendental, a la esfera de lo mío propio o al presente viviente. Gracias a la epojé se logra la desconexión del llamado “mundo objetivo”, es decir, se deja entre paréntesis la validez de la existencia (o no) de lo trascendente y, con ello, se enfoca la atención en las vivencias en las que se constituye el sentido de lo trascendente: en lo trascendental. Husserl mismo denomina la reducción al presente viviente fluyente como una radicalización de la reducción⁴⁶¹, o sea, la reducción al presente viviente es una reducción de la reducción.⁴⁶² Si con la reducción dirijo la mirada de lo trascendente a lo trascendental, con la reducción al presente viviente dirijo la mirada a la fuente donde se origina lo trascendental, a saber, el tiempo en tanto presente viviente: “es una reducción a la esfera de la prototemporalización, en la que se presenta el primer sentido y la primigenia fuente del tiempo – tiempo precisamente en tanto presente fluyente viviente”.⁴⁶³ Con esto se pone de manifiesto que el origen último de sentido, la fuente última de la que brotan los demás niveles de constitución, incluso el de la propia experiencia, es el tiempo en tanto temporalización [Zeitigung] o, lo que es lo mismo, el tiempo haciéndose tiempo.⁴⁶⁴ ¿Pero por qué llamar al tiempo, en sentido originario o primario, presente viviente fluyente? El moravo afirma que el presente viviente fluyente “es eso, que es efectivamente experimentado por mí en el ahora concreto, y eso es, como decíamos, en un horizonte de lo no experimentable”.⁴⁶⁵ Lo importante a resaltar aquí es que el presente viviente fluyente es el modo originario en el que se da cualquier

⁴⁶⁰ El concepto de presente viviente tan mencionado en *Los Manuscritos C*, aparece ya en *Los Manuscritos de Bernau*, si bien de manera aislada y apenas en ciernes. Véase el párrafo 8 del número 7 de *Hua XXXIII*.

⁴⁶¹ *Hua XXXIV*, p.187 / Die Reduktion auf die lebendige Gegenwart ist die radikalste Reduktion auf diejenige Subjektivität in der sich alles Mir-Gelten sich ursprünglich vollzieht, in der alle Seinssinn für mich Sinn ist und mir erlebnismäßig als geltend bewusster Sinn.

⁴⁶² No puedo adentrarme aquí en el tema, para ello véase el artículo de Lohmar “Die Idee der Reduktion. Husserls Reduktionen – und ihr gemeinsamer, methodischer Sinn”, en (2002) *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Berlin: Duncker und Humblot.

⁴⁶³ *Hua XXXIV*, p.187 / Es ist die Reduktion auf die Sphäre der Urzeitigung, in der der erste und urquellendmäßige Sinn von Zeit auftritt – Zeit eben als lebendige strömende Gegenwart.

⁴⁶⁴ Cfr., Held, Klaus (1966), *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Dordrecht: Springer, 1966. Donde su autor señala que Husserl utiliza, en la última etapa de la que se ocupa del tiempo, el concepto de temporalización [Zeitigung] prácticamente como sinónimo de constitución del tiempo.

⁴⁶⁵ Op. cit., *Mat VIII*, p.150 / „Die originale lebendige Gegenwart ist das, was von mir im konkreten Jetzt-wirklich erfahren ist, und das ist es, wie wir sagten, in einem Horizont der Nichterfahrenheit“.

vivenciarse, es decir, el hecho de que es imposible extirpar el sentido de presente o de actualidad de cualquier experiencia, aunque esta fluya. Justamente de ahí el adjetivo fluyente, porque esta actualidad inherente a todo vivenciar (o experienciar) no es un sustantivo, un ente o algo fijo, sino precisamente el atributo de fluir (pasar) constante. Finalmente, es viviente porque tiene un contenido vivo (experienciable), o sea, es un presente que está constantemente fluyendo con vivencias nuevas, no un mero fluir mecánico y neutro. Para Husserl el presente viviente fluyente está compuesto por dos partes nucleares, las cuales no tienen independencia autónoma, para decirlo con lenguaje de las *Investigaciones lógicas*, son partes no-independientes de un todo (presente viviente fluyente). Estas dos partes son el protoyo y la protohyle.⁴⁶⁶ Tal cual Römer sintetiza: “[e]l presente viviente, con su duplicación en proto-hyle y proto-yo (en *Los Manuscritos C*) que se encuentra a la base de cualquier temporalización, es el protomomento fundante de la interacción de cada temporalización entre, por un lado, la parte no yóica de las pre-asociaciones y pre-afecciones y, por otro, afección y actividad del yo”.⁴⁶⁷ Paso justamente a analizar ambos componentes del presente viviente.

3.1.2. El carácter yoico del tiempo originario

Cuando Husserl en *Ideas I* habla del yo absoluto, rechazando con ello sus anteriores análisis expuestos en *Investigaciones lógicas*, algunos de sus discípulos vieron en ello una recaída en la metafísica y esencialismo tradicional, como Sartre. El tema de qué quiere decir yo en fenomenología es de suyo bastante complejo⁴⁶⁸, por lo que no me remitiré a detalles, simplemente me concentraré en lo expuesto en *Los Manuscritos C*, es decir, el yo en relación con el tiempo en su sentido originario: en tanto temporalización. Lo primero a señalar, como bien resalta Niel, es que el concepto de yo remite necesariamente a distintos niveles constitutivos, por lo que se puede hablar de ego,

⁴⁶⁶ Quisiera notar aquí que aquello que Levinas en *Totalidad e infinito* llama Mismo tiene mucho en común – sin que quieran decir lo mismo – con la parte yoica de la temporalización; mientras que aquello que llama Otro con la parte no-yoica o la protohyle. De hecho tengo que confesar que me parecen más atinados los conceptos de Mismo y Otro (con toda su resonancia platónica) para referirse al fenómeno – que curiosamente no se puede fenomenologizar, es decir, es un fenómeno que no se muestra – aquí en cuestión, lo que Husserl llama flujo absoluto o conciencia absoluta.

⁴⁶⁷ Op. cit., Römer (2010), p.92 / „Die lebendige Gegenwart mit ihrer Verdoppelung in Urhyle und Ur-Ich, die zusammen jeder Zeitigung zugrunde liegen, ist in den C-Manuskripten das Urmoment, welches über das Zusammenspiel von einerseits ichfremder Vor-assoziaton und Vor-Affektion und andererseits Affektion und Aktivität des Ich jeder Zeitigung zugrunde liegt“.

⁴⁶⁸ Para una exposición detallada acerca del yo en Husserl véase Taguchi, Shigeru (2006): *Das Problem des 'Ur-Ich' bei Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen 'Nahe' des Selbst*, Dordrecht: editorial Springer.

trascendental, yo puro, yo psicológico, protoyo, etc. Como punto de partida se puede tomar la definición dada por Husserl en *Meditaciones cartesianas* donde el yo se entiende como polo idéntico y como sustrato de habitualidades.

Si bien a menudo la distinción entre yo y ego no es tan clara, se debe resaltar que ambos conceptos no son sinónimos. El ego es el yo en su concreción, es decir, mienta “no sólo el yo como polo, sino mienta también sus vivencias, habitualidades, sedimentaciones, historia, incluso mienta también sus correlatos intencionales en tanto noemata, y todo ello en el marco de la reducción como ego trascendental”.⁴⁶⁹ Por su parte el yo refiere “solamente el polo subjetivo de cada experiencia: el “lado” subjetivo de la correlación, el yo que se alcanza únicamente mediante abstracción de lo noemático y lo noético”.⁴⁷⁰ Por lo tanto, cuando hablo del carácter yoico de la temporalización estoy mentando el hecho de que es en cada caso siempre mía, de que esa diacronía-pasar y ese captar ese pasar (sincronía) es, en cierto sentido, mío. Husserl usa aquí la palabra *Meinigkeit*⁴⁷¹ que literalmente traduciría por el neologismo miniedad o, vertiendo de manera interpretativa, por la expresión siempre mío(a).⁴⁷²

Así se vuelve a plantear la cuestión: ¿cuál es el carácter de este río – flujo de vivencias –? Esto nos conduce a recordar que la experiencia remite al fluir de las propias vivencias, en las cuales se constituyen los fenómenos. De hecho el fenómeno por excelencia o protofenómeno es este fluir: “[e]l “protofenómeno” del flujo es el fenómeno de todos los fenómenos, cualquier ente, en cualquier sentido que éste tenga, está para nosotros como dado en este fluir y, en un sentido más amplio, en el fluir de los modos como la misma unidad persistente”.⁴⁷³ Justamente esta unidad que es dada en la experiencia de este mismo fluir tiene un lado no yoico y uno yoico. Lo peculiar es que este polo yoico pasa desapercibido en la experiencia fluyente que se unifica como tiempo, pues justamente lo propio de la conciencia – como ya se había mostrado desde la *Investigaciones lógicas* – es su estar fuera de sí, su modo de ser justamente es el estar

⁴⁶⁹ Op. cit., Niel (2011) p.210 / „nicht nur das Ich als Pol, sondern meint auch seine Erlebnisse, Habitualitäten, Sedimentierung, seine Geschichte, ja sogar auch seine intentionalen Korrelate als Noemata, und dies alles in Rahmen der Reduktion als transzendentes Ego“.

⁴⁷⁰ Ibidem.

⁴⁷¹ Cfr., *Mat VIII*, Nr. 82, pp. 362-369.

⁴⁷² Es inevitable la analogía con la *Jemeinigkeit* heideggeriana que es propia al *Dasein*, es decir, el ente que en cada caso soy yo. Así el proceso temporalizador en cada caso lo soy yo – es mío.

⁴⁷³ Op. cit., *Mat VIII*, p.1 / „Das „Urphänomen“ des Strömens ist das Phänomen aller Phänomene, alles für uns in irgendeinem Sinne Seienden, - denn alles ist im urphänomenalen Strömen als darin ‚sich gebend‘ und in einem weitesten Sinn in strömenden Modis als Selbiges verharrende Einheit“.

dirigido a. Es por ello que Husserl dirá que este polo yoico es anónimo: “respectivamente está dado, “todo lo que es para mí”, como un profenómeno fluyente – esto, que-es-para-mí, quiere decir: para mí ahí actualmente; estar dirigido a ello; aquello frente a lo cual estoy; sin embargo, de tal manera, que el yo frente al cual todo es, es anónimo”.⁴⁷⁴ El carácter de siempre mío de este flujo absoluto pasa desapercibido, es un ser mío anónimo porque justamente no me percato de ello. ¿Cómo sale de esta anonimidad el yo que pertenece al fluir? Pareciera que únicamente gracias a la reflexión, a la reducción al presente viviente, aunque notemos que este carácter anónimo del yo, que sin embargo funge como yo, tiene algo de similar al saber de sí, a lo que en la introducción llamé vivirse. O sea, que esta vida sea mía es algo que sé, que el vivir sea un vivirse que me pertenece es “obvio”. Lo que la reflexión descubre al dirigir la mirada a la parte de siempre mío de flujo de vivencias es, justamente, eso, el yo fungiendo como polo de las vivencias.

Que el fluir de mis vivencias tenga algo de “anónimo” no impide que ellas me pertenezcan, que sea justamente yo aquello afectado por este fluir. Este ser-afectado por aquello a lo que estoy dirigido (y que además fluye) es anónimo no, ciertamente, porque me afecte – esto quiere decir yo como polo de vivencias – sino porque no me doy cuenta, de manera directa y expresa, de ello; porque no me percato de este ser afectado en cuanto tal, sino que me percato del sentido de este ser afectado. Dicho con las palabras: este vivir-vivirse que es la vida se convierte en un pasar-pasarme, pues eso que pasa, me pasa precisamente a mí en tanto que soy el afectado por-aquello-a-lo-que-estoy-dirigido, sin por ello darme cuenta explícitamente de esto. Cuando escucho una canción de mi agrado, por ejemplo, estoy absorto en la melodía, en las sensaciones que me produce, en los recuerdos que la acompañan; pero no estoy volcado – dirigido a – al ser-afectado en cuanto tal, es decir, mi atención está puesta en la canción y aquello a lo que remite, no al hecho de que soy el afectado por tal canción. ¿Cómo salir entonces de esta anonimidad? ¿No es justamente lo propio de la vida el ser afectado de manera anónima? No hay que perder de vista, y quizá valga la pena el estar recordándolo, que este protoyo no tiene nada que ver ni con un yo consciente y/o despierto ni con un yo substancial, es decir, el carácter del fluir de la vida como siempre mía sucede a pesar de mí, a pesar de que – por ello anónimo – yo no me dé cuenta de manera expresa, pues el yo en sus estratos superiores

⁴⁷⁴ Ibidem. / „Jeweils ist ‚alles, was für mich ist‘ urphänomenal strömend gegeben – dieses, Was-für-mich-Ist, besagt: aktuell für mich da sein, darauf gerichtet sein, mir gegenüber, jedoch so, dass <das> Ich, dem all das gegenüber ist, ‚anonym‘ ist“.

está ausente de este ser afectado. El ser afectado-por-aquello-a-lo-que-estoy-dirigido es el nivel yóico más bajo de constitución-autoconstitución sobre el cual se edifican los demás niveles yóicos. ¿Por qué seguir llamándolo yo (y no mismidad o mismo, como sugiere Levinas) aún con el agregado de proto u originario? Es una pregunta difícil, puesto que ciertamente la palabra yo cotidianamente tiene el acento en la parte expresa y no en la parte de en cada caso mío [Meinigkeit]. En todo caso, también aquí está el problema de la mismidad. ¿Qué quiere decir, pues, yo? “yo – aquí quiere decir solamente el protopolo de “su” vida, de su protocorriente, en donde todas las unidades – de ahí su denominación como entes – se muestran como unidades persistentes”.⁴⁷⁵

Un punto importante a resaltar es que el yo en este sentido no es independiente del ego – entendido como yo en su concreción – o sea, el yo es inseparable de las vivencias de la corriente de conciencia aunque sin identificarse con éstas. Como dice acertadamente Niel: “las vivencias no son el yo, sino que el yo ‘vive’ a través de sus vivencias”.⁴⁷⁶ En los estratos superiores podemos identificar al yo – incluso entendido como sustrato de habitualidades – como el resultado del enlazamiento de las vivencias, tal cual había sido formulado en la primera versión de las *Investigaciones lógicas*. A las dos características del yo en su estrato más básico ya mencionadas – carácter de mío y polo de vivencias – hay que agregar un atributo complementario: el de centro [Zentrierung]. Estos tres conceptos están íntimamente entrelazados, pues el protoyo al ser polo de las vivencias es, por lo tanto, centro de la experiencia y en su interacción dan como resultado el carácter de siempre mío(a). Si el yo es el polo, entonces lo experimentado por él es el contrapolo de mis vivencias; mientras que en cuanto centro, tanto de las vivencias como de lo vivenciado, es el punto en el cual ambos (polo-contrapolo) están centralizados o centrados. De esto resulta el carácter de siempre mío de mi flujo de conciencia, por eso Husserl resalta “[m]i vida de conciencia en tanto mía (...) incluye en sí una estructura invariable de la conciencia despierta, la cual da el fundamento último que permite hablar de ella como “mía”, como mía en tanto yo-conciencia”.⁴⁷⁷ Que la vida de conciencia sea un yo-conciencia quiere decir únicamente que tanto mis vivencias como lo vivido en ellas, así como el vivir-vivirse, me “pertenecen” o son míos, no porque en un acto despierto,

⁴⁷⁵ Ibid., p.3 / „Ich – das sagt hier zunächst nur der Urpol ‚seines‘ Lebens, seines Urstromes, worin alle Einheiten, die da seiende heißen, als verharrende Einheiten sich zeigen“.

⁴⁷⁶ Op. cit., Niel (2011) p. 211 / „Die Erlebnisse sind nicht das Ich, sondern das Ich ‚lebt‘ durch seine Erlebnisse“.

⁴⁷⁷ Op. cit., *Mat VIII*, p.363 / „Mein Bewusstseinsleben als das meine (...) trägt in sich eine in der Wachheit invariante Struktur, welche der Rede von „mein“, von mir als Bewusstseins-Ich ihren letzten Grund gibt“.

expreso y temático los asuma como siendo míos – de hecho el carácter de siempre mío es anónimo – sino porque soy el centro en torno al cual se temporaliza mi propia vida y soy el polo de mis experiencias. Quizá sería más fácil simplemente decir: la mismidad de mi vida de conciencia (aunque pudiese suceder algo equivalente con este vocablo). A fin de cuentas el filósofo moravo afirma al respecto: “yo (...) se llama en realidad sólo como un “yo” equívoco, aunque es un equívoco adecuado”.⁴⁷⁸

Con lo expuesto aquí en realidad se está poniendo el acento en algo que ya siempre estuvo ahí – en sus descripciones y análisis – a saber, que la experiencia tiene el carácter de siempre experienciada por alguien (que el vivenciar es siempre un vivenciarse por alguien) en este caso yo, sin que ello implique un “subjetivismo” o relativismo en sentido corriente. El sentido mismo de la experiencia requiere la centralización y polarización de aquello en torno a..., por ejemplo: mientras veo una película, las escenas que se van sucediendo para contar una historia son el contra-polo que aparece. Sin embargo, aparecen de modo subjetivo, o sea, aparecen para mí o para alguien – de ahí que bien podría decirse no sólo para mí – porque soy quien está viendo la película (aunque quizá no sólo yo); no aparecen sin más, en un anónimo sucederse de imágenes, neutro y mecánico. Aparecen afectándome en todos los sentidos que esta palabra pueda tener. Esto vale también para la vida pasiva y la pasividad en cualquiera de sus niveles y cuando se habla de una vida sin yo [Ichlosigkeit], se hace referencia al yo en tanto activo, es decir, al yo en uno de sus niveles superiores, el cual se edifica sobre éste nivel último de miniedad [Meinigkeit]: “la corriente de conciencia en su proto-originalidad <es> impensable sin el proto-original polo-yo. Éste se encuentra incluso en las vivencias de conciencia anónimas (...) Todo lo que en ella es consciente y temporalizado, por medio de las presentaciones y temporalizaciones, tiene al yo como uno y mismo en sí”.⁴⁷⁹ Por lo tanto, incluso ahí donde ningún acto tiene lugar, donde nada se hace, la vida de la corriente de conciencia sigue siendo, en cierto modo, mía. Si la intencionalidad se ha caracterizado como el estar dirigido a – conciencia de – el atributo de siempre mía que acompaña a la falta de yo (activo) debe ser entendido como el *factum* irremediable e inevitable de que

⁴⁷⁸ Husserl, Edmund (1976), *Husserliana VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, la Haya: Martinus Nijhoff, p.188 / „Ich (...) heißt eigentlich nur durch Äquivokation ‚ich‘, obschon es eine wesensmäßige Äquivokation ist“. Desde aquí como *Hua VI*.

⁴⁷⁹ Husserl, Edmund (1973), *Husserliana XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil (1929-35)*, la Haya: Martinus Nijhoff, p.350 / „Bewusstseinsstrom in seiner Uroriginalität <ist> undenkbar ohne uroriginalen Ichpol. Er liegt auch in anonymen Bewusstseinerlebnis (...) Alles, was darin durch Vergegenwärtigungen, Zeitigung, gezeitigt, bewusst wird, hat das Ich als das eine und selbe in sich“. Será abreviado como *Hua XV*.

soy afectado por. El vivenciar-vivenciarse de la corriente de conciencia es mío porque soy afectado (yo) siempre por, incluso cuando no estoy “presente”, incluso en mi vida anónima e incluso si presuponemos un inconsciente. Así se completa la descripción-análisis de la conciencia: ésta no es únicamente un estar-dirigido-a y un fuera-de-sí, sino – a la vez – un ser o estar-afectado-por. ¿Qué es esto que me afecta? ¿Cómo sé de ese “algo” que me afecta? ¿No es el protoyo una mera abstracción?

La respuesta depende de cómo entendamos la pregunta: el protoyo es una abstracción en el sentido de que no existe separado de aquellas vivencias y lo vivido en ellas de las cuales es centro y polo, es decir, el acceso fenomenológico separa esto que está fusionado como algo uno o unitario. ¿Pero no existe el riesgo de que esta abstracción invente, por así decirlo, al protoyo o el carácter yoico de la corriente de conciencia? En todo caso este protoyo no debe ser confundido ni con el yo en otros sentidos – como yo personal, yo de habitualidades, etc. – ni con el ego trascendental, aun cuando esta distinción (como muchas otras hechas por Husserl) no se mantiene de manera absolutamente unívoca ni estricta en todos los casos. Lo que sí se puede constatar es que el protoyo o yo originario aparece a la mirada fenomenológica justamente del yo fenomenologizante, o sea, sólo es captable de esta manera indirecta y con posterioridad gracias a la reflexión fenomenológica. Tendría todavía que agregar dos características del protoyo, a saber, su unicidad [Einzigkeit] y su supratemporalidad u omnitemporalidad [Überzeitlichkeit].⁴⁸⁰ Que el yo en sentido originario sea supratemporal no implica que sea intemporal o atemporal, es decir, si bien no está en el tiempo, no quiere decir que sea independientemente del tiempo, sino, más bien, que está a la base del tiempo mismo. “El yo en su más originaria originariedad no está en el tiempo”⁴⁸¹ ni acompaña mis representaciones temporales, por el contrario, simplemente indica que la corriente de conciencia como fluir de vivencias me pertenece. Pasa con este yo originario algo similar a lo que ocurre con los objetos ideales o con la corriente absoluta; por ejemplo, siempre que recuerde el principio de identidad su sentido es supratemporal, o sea, siempre será el mismo aunque se me dé en vivencias concretas diferentes. De la misma manera y a pesar de que capte al protoyo siempre en vivencias específicas, éste funge como tal de manera supratemporal, lo que quiere decir: no deja de fungir como tal aunque de esto me percate con posterioridad, de la misma manera que el principio de identidad no deja de tener validez cuando no me percato de él o no estoy pensando en él.

⁴⁸⁰ Para ambas características véanse el número 88 del C17 y el número 1 del C2, de *Los Manuscritos C*.

⁴⁸¹ Op. cit., *Mat VIII*, p.197.

¿Qué es ese contrapolo al que se hace referencia como complemento de la corriente constituyente de tiempo? ¿Por qué hay una dualidad al interior mismo de la temporalización? ¿Cómo se explica esta separación [Spaltung]?

3.1.3. *El carácter no-yoico (hilético) del tiempo originario*

Quisiera recordar aquí que el concepto fundamental es el de temporalización, el cual remite al nivel más bajo de auto-constitución sobre el que se edifican las demás constituciones. *Urzeitigung* que he vertido (proto)temporalización va remplazando aquello que en un inicio se mentaba con el concepto de corriente absoluta de conciencia o flujo absoluto de conciencia⁴⁸². En las *Lecciones...* había sido ya alcanzada la comprensión de que ésta última instancia no está en el tiempo, sino que más bien el tiempo la presupone. Así se pasa del análisis de los objetos temporales constituidos en la corriente de conciencia al problema de la autoconstitución de la conciencia constituyente de tiempo. En *Los Manuscritos de Bernau* el acento se pone en la forma de esta conciencia constituyente, es decir, en el entrelazamiento (pre)intencional de las fases auto-remitiéndose unas a otras y, con ello, a sí mismas. Sin embargo en *Los Manuscritos C* se regresa al punto de partida (aunque con cambios importantes), a saber, la corriente absoluta o temporalización no es exclusivamente forma, sino también materia. Aquél entrelazamiento intencional descrito en los años anteriores es sólo una de las partes del proceso temporalizador, pues éste no es mero vivirse, sino en tanto de algo vivido. De esta manera se pregunta por el carácter de aquello vivenciado en el vivenciar y así se llega al análisis del contrapolo de toda experiencia: la hyle en sentido originario. Quizá por ello se abandona el concepto de corriente absoluta de conciencia (o flujo absoluto), pues el término remitiría más bien a la pura forma y no a la materia, mientras que la temporalización originaria [*Urzeitigung*] mantendría la inseparable bilateralidad, correspondencia y co-originariedad de materia y forma. ¿No estaríamos ante el regreso del supuestamente superado esquema contenido aprehensivo-aprehensión? Según dicho modelo habría datos sensibles (o hiléticos) no-intencionales que serían posteriormente animados por una aprehensión que les daría su sentido, su direccionalidad. Habría primero que decir: el citado esquema se abandona porque explicativamente hablando es

⁴⁸² Cfr., Niel (2011), véase la introducción, pues más bien habría que distinguir entre los conceptos: „Als Kernthema ergibt sich daraus das Zeitbewusstsein (oder in Husserls Terminologie: der ‚absolute Fluss‘, ‚Urprozess‘ oder ‚Urstrom‘) und seine ursprünglichste Leistung, nämlich die unterste Konstitution der Zeit (in Husserls später Terminologie: die ‚Urzeitigung‘), sowie die damit in Zusammenhang stehenden Themen der Hyle oder des Ur-Ich“, p.XIII

útil únicamente en niveles superiores de constitución, pero pierde su sentido cuando se habla del nivel último, de lo constituyente que se autoconstituye a sí mismo. Es decir, si bien ya desde las *Lecciones...* se habla de manera concreta y expresa de una reducción – la desconexión del tiempo objetivo – ésta no ha sido llevada a su radicalidad como reducción al presente viviente fluyente, con lo que pareciera que los datos hiléticos son tratados, aunque no únicamente, como algo trascendente a la conciencia. Justamente sería esta diferencia la más importante, pues la protohyle pierde cualquier carácter trascendente y, por ende, es inmanente, inclusive podría decirse que es contenido ingrediente o real de la conciencia, si bien su sentido es justamente remitir a lo otro de la conciencia, a lo que no-es-conciencia. Tomada desde la reducción la hyle originaria es lo “subyacente extraño en mi subjetividad”⁴⁸³, o sea, el contra-polo por el cual el yo originario es afectado, lo otro de la conciencia que, sin embargo, es inmanente. El texto número 48 de *Los Manuscritos C* es muy esclarecedor en relación con esto, ya que aquí Husserl, haciendo un análisis del yo y del no-yo, afirma: “en la vigilia pertenece el yo en tanto yo-afección y yo-acción. Lo que afecta <son> las unidades ya constituidas (al preguntar [por éstas] somos conducidos a la afección última, a saber, la de los datos inmanentes”⁴⁸⁴ ¿Qué es esto que en última instancia afecta? La protohyle, que siendo inmanente no soy yo, es lo otro, el contrapolo. No es lo que le da el carácter de mía a la vida de conciencia, sino lo que le da el carácter de estar-afectado-por. El proceso temporalizador está “constituido”, “así, por un estrato hilético (lo extranjero al yo) y un estrato yoico”⁴⁸⁵ ¿Cómo caracterizar este lado no-yóico de la conciencia, esto extranjero en ella, esto por lo cual soy afectado? Primero no hay nunca que perder de vista que eso extraño-extranjero-otro [Ichfremd] es lo otro en mí, o sea, aquello sin lo cual el flujo de mis vivencias – temporalización – no puede ser lo que es. Husserl utilizará precisamente el concepto de protohyle o hyle originaria [Urhyle] para designar ese no-yo contrapolo del polo-yo.

Usando los conceptos con los que formulé el problema general: esta dualidad inseparable vivenciar-vivenciarse (vivir-vivirse o pasar-pasarse), cual anverso y reverso de la misma hoja, nos remite a estos dos componentes del proceso temporalizador de la siguiente forma: al vivir corresponde lo extranjero en mí, lo no-yoico inmanente; al vivirse, por su parte, corresponde el lado yoico de la conciencia, el protoyo. La diacronía

⁴⁸³ Op. cit., Niel (2011) p.224 / „in meiner Subjektivität zugrunde liegende Fremdheit“.

⁴⁸⁴ Op. cit., *Mat VIII*, p.183 / „im der Wachheit gehört schon das Ich in Ich-Affektion und –Aktivität. Das affizierende <sind> die schon konstituierten Einheiten (In der Rückfrage werden wir geführt auf die letzte Affektion, die der immanenten Daten)“.

⁴⁸⁵ Ibidem. / „also hyletische (ichfremde) Schicht und ichliche Schicht“.

corresponde a la protohyle, la sincronía al protoyo, al hecho de que ese vivir (diacronía) es irremediamente y en el sentido anteriormente expuesto siempre y en cada caso mío (sincronía). Y si bien he venido usando dos vocablos hay que notar que en realidad es sólo uno – vivir – al cual se le agrega el prefijo-sufijo reflexivo *se*, que describe justamente la peculiaridad de que ese suceder anónimo, le sucede a alguien concreto, fáctico, mundano. Éste alguien a lo que algo le acontece no es un yo consciente, activo, expreso o racional, sino mero polo de eso que sucede, con lo cual aquí se quiebra el antropocentrismo que tanto ha imperado y también se abre la puerta al fin de la razón como aquello en torno a lo cual se organiza y cobra sentido el mundo. Es por eso que Husserl en este numeral que he venido citando afirma: “cada “vivencia”, tomada en su concreción, es bilateral. Lado-yo y lado-no-yo o lado-extranjero, estrato del estímulo, es decir, el por qué (forma) y estrato del “contenido”, aquello a lo que el estímulo empuja o es blanco del mismo”.⁴⁸⁶ Antes de adentrarme a esta reciprocidad entre ambos lados, falta terminar de aclarar el lado hilético. Este lado no-yoico, llamado en su nivel más fundamental como protohyle, es también en otros textos de *Los Manuscritos C* designado con el vocablo ya utilizado en las *Lecciones...* de datos hiléticos o datos sensibles.⁴⁸⁷ ¿Cómo accedemos a este polo extranjero pero inmanente? Nuevamente gracias al desmontar o deconstruir la temporalización llegamos a sus estratos últimos: la forma como proto-yo y la materia como protohyle. Hay que notar que – al igual que cuando se habla de proto-yo – al analizar la proto-hyle, ésta se descubre como una abstracción de esa bilateralidad y bidireccionalidad que es la temporalización.

Que el filósofo moravo vuelva a recurrir a vocablos utilizados en las *Lecciones...* no debe entenderse como un retroceso o como si rechazaran análisis posteriores. Debe entenderse, más bien, como un ir y venir sobre el mismo problema desde distintas perspectivas, ensayos, posturas. Así, por ejemplo, el esquema contenido aprehensivo-aprehensión pareciera volver a aplicarse a este último nivel constituyente: “al núcleo hilético corresponde ahora un nuevo núcleo, una nueva hyle (...) La hyle-sensación funge como “materia de aprehensión” para la percepción de la hyle natural y aprehensión es aquí un nuevo modo, que requiere ser investigado más de cerca, de la función a la vez

⁴⁸⁶ Ibidem. / „Jedes „Erlebnis“, konkret genommen, ist zweiseitig. Ich-Seite und Seite des Ichfremden, Schicht des Reizes bzw. des Woraufhin (Form) und Schicht des ‚Inhaltes‘, dessen, was da Reize übt oder Ziel ist“.

⁴⁸⁷ Cfr., *Mat VIII*, números: 23 y 66.

presentante y re-presentante”.⁴⁸⁸ Lo primero a notar es que “materia de aprehensión” se encuentra justamente entrecomillado, lo cual no es arbitrario. Las comillas en Husserl sirven para indicar que se está usando el mismo vocablo con un sentido diferente, aunque análogo. ¿Por qué en este nivel de lo constituido el esquema contenido aprehensivo-aprehensión no es de utilidad? ¿Cómo entender entonces la cita anterior? Si no es funcional es porque dicho esquema explicativo es útil en estratos más altos de la constitución, en los cuales damos por supuesto los estratos inferiores. Así, cuando se usaba el esquema para explicar la percepción visual de un color, diciendo que se tenían datos sensibles de color que después eran animados por una aprehensión activa que los identificaba como el rojo de una pared, se estaba presuponiendo, sin ser cuestionado, los estratos inferiores sobre los que esta constitución se funda. Al ir desmontando estos estratos y quedarse únicamente con la parte inmanente, con las vivencias de mi corriente de conciencia, se hace patente que esta “vida interior” (inmanencia) es bilateral, es decir, tiene un polo yoico, centro de este fluir y un contrapolo material, aquello por lo que soy afectado. O sea, la inmanencia está atravesada por una alteridad inmanente, cuya direccionalidad es, sin embargo, trascendente. Lo peculiar de este último nivel constitutivo es que aquí no podemos hablar ni de aprehensión ni de contenido, pues son vocablos reservados a actos de la conciencia, aquí “contenido” y “aprehensión” son palabras que tratan de circunscribir un *algo* en el cual se llega a los límites de la fenomenología y lo fenomenologizable. “[la afirmación] “siento, soy afectado por contenidos sensibles” debe ser distinguida de “tengo el contenido sensible mismo”. El tener-objetual es, él mismo, yoico. Los datos sensibles son no-yoicos, son lo extraño”.⁴⁸⁹ O sea, la parte material ni la tengo ni la soy – aunque es justamente lo que me afecta.

Valdría la pena esclarecer un poco el contexto de la cita: Husserl está haciendo la distinción entre tener perceptivo y el tener de datos sensibles. Así, por ejemplo, cuando percibo la pared de mi cuarto, ésta aparece frente a mí, se presenta el azul de la pared. Mientras que cuando digo “estoy alegre”, al percibir el azul de la pared, mi alegría no se hace presente de la manera en que se me presenta el azul de la pared, de hecho puedo

⁴⁸⁸ Ibid., p.111 / „Dem urhyletischen Kern entspricht jetzt ein neuer Kern, eine neuartige Hyle (...) Die Empfindungshyle fungiert als ‚Auffassungsmaterie‘ für die Wahrnehmung der naturalen Hyle, und die Auffassung ist hier ein neuer und näher zu erforschender Modus der zugleich gegenwärtigenden und vergegenwärtigenden Funktion“.

⁴⁸⁹ Ibid., p.114 / „,Ich empfinde, ich werde durch Empfindungsinhalte affiziert“ ist zu unterscheiden von dem „Ich habe den Empfindungsinhalt selbst“. Das Gegenständlich-Haben ist selbst ichlich. Empfindungsdaten sind nicht-ichlich“.

vivir(me) sin hacer objeto explícito de mi atención la alegría o el enojo, mientras que el mirar la pared es ya el hacer explícito de ésta. Es por ello que “digo: “estoy encolerizado”, pero no digo “soy(estoy) cósmico”.⁴⁹⁰ Algo análogo podemos decir acerca de los datos sensibles (hyle), pues estos no aparecen mientras veo la pared y me siento alegre, aunque mi ver la pared y mi estar alegre son posibilitados por estos datos sensibles, es decir, la vida de conciencia puede ser intencional porque – y primariamente – es afectividad. Desde luego puedo dirigir la mirada reflexiva hacia estos datos sensibles, pero luego viene la pregunta ¿qué aparece cuando hago esto? Sobre todo si estamos pensando en el último estrato constitutivo, pues si “apareciera algo” entonces sería ya un objeto constituido y, por ende, no lo hilético en sentido originario. Ni el protoyo ni la protohyle son, entonces, fenomenologizables, por lo tanto, no pueden aparecer. ¿Cómo se accede a ellos? ¿No serían un presupuesto necesario pero imposible de esclarecer? Se tiene que afirmar que estas descripciones son más bien indirectas. En todo caso la protohyle se puede definir “en su sentido más originario, ciertamente, como aquella base que *independiente de cualquier remisión intencional* (sea de la intencionalidad de actos, sea de la corriente intencional) y de cualquier constitución de tiempo, está en mi subjetividad originaria que es una simple no-yoíca y última extranjería originaria”.⁴⁹¹

La protohyle sería como un algo que necesariamente permanece al desmontar y analizar los niveles constitutivos de la temporalización. Recordando lo expuesto en la introducción: 1) el estrato más alto es aquél del tiempo objetivo al que corresponde la temporalización de la naturaleza; 2) en el siguiente estrato tenemos el tiempo fenomenológico o inmanente, con la temporalización de los objetos temporales (lo constituido) y su correlato de temporalización de lo constituyente; 3) el último estrato es ya únicamente el que se remite al flujo absoluto o corriente absoluta de conciencia, es decir, a lo constituyente (temporalización) que – quizá paradójicamente – se “muestra” (de manera indirecta) como una temporalización nuevamente dual – mejor dicho, bilateral – o sea, como temporalización originaria de la protohyle y como temporalización de la corriente misma (protoyo). Este nivel sobre el que se edifican los demás está, entonces, compuesto tanto por el entrelazamiento [Verflechtung] (pre)intencional descrito en el

⁴⁹⁰ Ibidem. / „Ich bin auch zornig, oder fröhlich, bin betrübt etc.; ich habe nicht den Zorn als Gegebenheit ganz in dem Sinne, wie ich im Leibhaftigkeitsbewusstsein das Ding da habe. Der Zorn steht mir nicht so gegenüber, so wie mir das Ding gegenübersteht. Ich sage „Ich bin zornig“, nicht „Ich bin dinglich““.

⁴⁹¹ Op. cit., Niel (2011) p.226 / „Im ursprünglichsten Sinne, und zwar als jene Grundlage, die *unabhängig von jedem intentionalen Verweis* (sei es aus der Akt- oder aus der Strom-intentionalität) und jeder Zeitkonstitution eine bloße nicht-ichliche und letzte ursprüngliche Fremdheit in meiner Subjektivität ist“.

segundo capítulo y que en el lenguaje propuesto por este trabajo corresponde a lo sincrónico del proceso temporalizador, como por una temporalización protohilética (siempre sólo accesible de manera indirecta) que corresponde a la diacronía de la temporalización de la hyle. La sincronía es, por lo tanto, protoyóica, pues asume (como de un solo golpe, a la vez, [zugleich]) el fluir hilético-extranjero – diacrónico [Nacheinander] – como siendo mío, lo polariza y centraliza. Esto es lo que se llama presente viviente fluyente. Presente porque es sincrónico, es decir, todo lo retencional ya no presente y todo lo protensional todavía no presente están presentes de manera indirecta, cada una de las fases está contenida en las otras, así como su remisión y su sentido, si bien de forma oscura, indirecta y no temática. Fluyente porque es diacrónico, o sea, la parte sensible o hilética de la temporalización no puede detenerse, siempre ofrece “datos hiléticos” nuevos, lo que debe entenderse como un nunca-poder-no-ser-afectado-por, un constante sucederse y ser sucesivo de aquello que me afecta⁴⁹². Lo que también podríamos formularlo de la siguiente manera: la corriente de conciencia absoluta siempre está compuesta por vivencias que tienen duración y se ordenan temporalmente como sucesivas y simultáneas (diacronía), mientras que ella misma es siempre y constantemente un estar presente (sincronía). La sincronía del tiempo – a diferencia de como Niel utiliza este concepto⁴⁹³ – no debe ser identificada con la simultaneidad de objetos temporales, ni la sucesividad con la diacronía, si bien ni la sucesividad es posible sin la diacronía ni la simultaneidad sin la sincronía. ¿No acaso la sincronía es la que hace que todo sea ahora o presente? Desde luego, pero este no es el sentido de lo simultáneo, sino que ello remite a la duración de objetos temporales; lo “simultáneo” de la sincronía, es decir, el vivir que toma el carácter reflexivo como vivir-se, es a la vez [zugleich], mas no simultáneo. Simultaneidad y sucesividad son características de la diacronía, del vivir entendido como fluir inagotable e inevitable de vivencias.

⁴⁹² Nótese que utilicé el concepto temporalización hilética y esto no como mero recurso lingüístico. Justamente Husserl habla de temporalización en sentido hilético, es decir, del tiempo haciéndose tiempo en tanto uno tras otro de las vivencias y, a la vez, de temporalización yóica, o sea, que ese fluir diacrónico es captado por mí (siempre mío) como constantemente presente (sincronía). Cuando utilizo el vocablo temporalización – en términos generales – debe entenderse como conteniendo los dos sentidos, tanto yóico como hilético.

⁴⁹³ Cfr., Niel (2011), p.22-23. Para él tanto sincronía como diacronía pueden emplearse en cualquier nivel constitutivo y, por lo tanto, podría identificarse con simultaneidad y sucesión. En esta última parte utilizo ambos conceptos en relación con el flujo absoluto o a la temporalización misma.

3.1.4. Tensión [*Spannung*] y entrelazamiento [*Verflechtung*] (pre)intencional entre yo y no-yo

Habiendo identificado el polo que hace del proceso temporalizador algo mío con lo sincronía y, por su parte, el contrapolo no-yoíco o aquello por lo que soy afectado con la diacronía, falta mostrar la tensión (pre)intencional – o (proto)intencional – que existe entre ambos lados de la temporalización. Antes de ello quisiera aclarar cierta ambigüedad que puede desprenderse de un concepto que he venido utilizando, a saber, ser afectado por. Por momentos pareciera que se utiliza para referirse al lado protoyóico y por momentos pareciera referirse al lado protohilético. La ambigüedad se supera fácilmente si se entiende que ser-afectado remite a ambos lados, dependiendo de si el acento se pone en el hecho de yo soy el afectado (el vivir es mí vivir), entonces tenemos referencia al protoyo; mientras, si el acento recae en aquello por lo que soy afectado, entonces nos remitimos a la protohyle. Por ende, el hecho de que la corriente de conciencia absoluta es inseparable de sus vivencias es algo que no debe ser pasado por alto y de ello se desprende que la temporalización originaria, en su concreción mundana, está sometida a una tensión entre la parte yoica y no-yoica en un sentido que se verá en el apartado siguiente (3.2). El identificar lo diacrónico de ésta con las vivencias, (y lo vivenciado en ellas) que fluyen constantemente y de manera inevitable, no debe entenderse como si fuesen algo que no es parte de la corriente absoluta de conciencia. Al contrario, ésta es siempre bilateral y sin el pasar sensible (temporalización hilética) no hay sincronía posible. Por el otro lado, la sincronía es la que permite captar que las vivencias fluyen – pasan, duran, etc. – lo que implica que sólo con base en el carácter de siempre mío de la corriente de conciencia se puede acceder a ésta. Para explicar esta tensión voy a remitirme a una cita: “cada acto del yo tiene un nuevo contenido y todos los actos del yo tienen una peculiar unidad, sin que tengan un ““contenido” común.”⁴⁹⁴ Esto quiere decir: los datos hiléticos constantemente fluyen, por ende, son cambiantes, sin embargo, el yo que anima estos datos hiléticos es unitario, se identifica como siendo el mismo y tiene una unidad que no está dada por lo sensible, que no es un “contenido”;

pero el yo, que así se comporta, es idéntico, no obstante, en el contenido no hay nada idéntico. Decimos: el yo vive su vida originaria de tal manera que es constante vivenciar – siempre con nuevo contenido – que se abarca dentro del tiempo, pero de tal manera,

⁴⁹⁴ Op. cit., *Hua XXXIII*, p.287 / „Jeder Akt des Ich ist ein neuer Inhalt, und alle Ichakte haben eine eigentümliche Einheit, ohne dass sie einen „Inhalt“ gemein hätten“.

que la unidad que se da no es substrato – identidad sin contenido – sino sujeto de vida, que se comporta con los objetos de tal y cual modo.⁴⁹⁵

Por lo tanto, en el nivel más bajo de la constitución, ahí donde nos referimos reflexivamente a lo constituido, hay una tensión (pre)intencional mundana y concreta entre yo y no-yo, si bien se capta desde la reflexividad fenomenologizante.

¿Cómo distinguir esta (pre)intencionalidad de la (pre)intencionalidad del entrelazamiento del proceso temporal consigo mismo expuesto en el capítulo anterior y de la intencionalidad activa? Empecemos con la intencionalidad activa: aquí el yo en un acto expreso y temático se dirige, por ejemplo, a una canción que suena en el trasfondo de un café. Esta intencionalidad presupone ya un mundo objetivo constituido, así como una vida de conciencia que se dirige a éste mismo mundo. Dicho con otras palabras: al ejercer la epojé y la reducción al presente viviente desconectamos la presuposición del mundo objetivo, así como de mi vida psíquica como realmente existe, como una cosa más en el mundo. Nos quedamos con el puro fenómeno, con las vivencias en las que se constituyen objetos y sujetos. La experiencia, al ir siendo desmontada, nos remite al tiempo, es en él en el que se constituyen las vivencias y entonces regresamos al problema: ¿cómo se constituye el tiempo mismo? El tiempo en sentido originario es, en última instancia, un proceso temporalizador (auto-temporalizante) el cual tiene una bilateralidad, por un lado la forma, por otro la materia. La forma fue expuesta en el capítulo anterior y es el entrelazamiento (pre)intencional de las fases de la conciencia temporal remitiéndose recíprocamente unas a otras, es decir, el tiempo temporalizándose, pero explicado desde su sincronía (temporalización yóica), o sea, la conciencia asumiendo el fluir de su propia vida como remitiéndose a sí misma y generando esta identidad no sensible, no material, sin ningún contenido ingrediente que pueda fungir como sustrato de la unidad de la misma. No obstante, la temporalización es, a la vez, hilética, lo que implica que no es posible sin aquello por lo que soy afectado o, si se prefiere, el carácter de siempre mío es únicamente posible por lo siempre otro. Así, la tensión (pre)intencional que entresaco de *Los Manuscritos C* vuelve a poner el foco de atención en la parte no-yoíca de la temporalización, en el constante fluir diacrónico y presentante de contenidos sensibles inmanentes. Esta diacronía del fluir de las vivencias y de lo vivenciado en ellas también se temporaliza (a su modo) y así como las fases del tiempo remite recíprocamente unas a

⁴⁹⁵ Ibid. p.287-288 / „Das Ich aber, das sich so verhält, ist identisch; im Inhalt ist nichts Identisches. Wir sagen, das Ich lebt sein ursprüngliches Leben so, dass es stetig in die Zeit hinein sich erstreckendes Erleben von immer neuem Inhalt ist, aber so, dass das Einheit gebende Identische inhaltsloses – nicht Substrat – sondern Lebenssubjekt ist, das sich zu den Objekten, zum Ichfremden so und so verhält“.

otras, el flujo hilético (*étouffe* como lo llama Levinas) es un constante entrelazarse de datos sensibles por los cuales soy afectado (éste sería el sentido originario de diacronía) y que no son sintetizados como meros contenidos (el contenido sensu stricto no está más presente), sino como como la actualmente presente.

Aquello que Husserl llama proto-fenómeno, estrato último sobre el cual se constituyen los demás, tiempo haciéndose tiempo, es, entonces, bilateral. ¿Qué es este profenómeno? Justamente la corriente absoluta de conciencia o la temporalización originaria, la cual por algunos intérpretes ha sido identificada primordialmente con la parte yoíca o formal del mismo, debe ser siempre entendida como una bilateralidad:

[e]l “profenómeno” de la corriente es el fenómeno de todos los fenómenos, todo es para nosotros, en algún sentido, ente – pues todo está en la corriente profenomenal como “dándose” en ella y, en un sentido amplio, como la misma unidad persistente en los modos fluyentes (...) También debemos contar como parte de este profenómeno lo constantemente frente al “yo” y para-éste-yo-el-respectivo-ente.⁴⁹⁶

Esta interacción de la bilateralidad de la temporalización originaria [Urzeitigung] es también llamada, en algunos textos, con el término protoacontecer (o acontecer originario) [Urgeschehen]⁴⁹⁷ o protovida (vida originaria) [Urleben].⁴⁹⁸ Lo importante a resaltar es, sin embargo, que esta bilateralidad es exclusivamente separable mediante reflexión, ya que son dos lados de la misma “figura”, anverso y reverso de una misma hoja. Lo que implica: “[e]l yo no es algo para sí y lo no-yo (lo extraño) algo separado de este yo y entre ambos no hay ningún espacio para volverse a, sino que el yo es inseparable de lo no-yo (yo-extraño); para cada contenido en el nexo de contenido y para el nexo completo el yo sintiente”.⁴⁹⁹ Por ello aquella afirmación que hice arriba: lo propio de la vida de conciencia, en su sentido más originario – es decir, aquél del cual los demás se desprenden – no es la intencionalidad, sino la afectividad; a lo que habría que completar, lo propio del yo en su sentido originario no es la actividad, la vida de vigilia, sino la anonimidad – aunque como siendo mía – y pasividad del sentir o del ser afectado-por. Dicho en palabras husserlianas: “[s]entir es la condición del yo antes de cualquier

⁴⁹⁶ Op. cit., *Mat VIII*, p.1-2 / „Das „Urphänomen“ des Strömens ist das Phänomen aller Phänomene, alles für uns in irgendeinem Sinne Seienden, - denn alles ist im urphänomenalen Strömen als darin ‚sich gebend‘ und in einem weitesten Sinn in strömenden Modis als Selbiges verharrende Einheit. (...) Zu diesem Urphänomen müssen wir auch rechnen das beständige Gegenüber von ‚Ich‘ und Für-<das>-Ich-jeweils-Seiendem“.

⁴⁹⁷ Cfr., Op. cit., *Hua XXXIV*, número 20. También podría traducirse por protosuceder.

⁴⁹⁸ Cfr., Op. cit., *Hua XXXIII*, apéndice IX al texto número 11.

⁴⁹⁹ Op. cit., *Mat VIII*, p.351-352 / „Das Ich ist nicht etwas für sich und das Ich fremde ein vom Ich Getrenntes, und zwischen beiden ist kein Raum für ein Hinwenden, sondern untrennbar ist Ich und sein Ichfremdes, bei jedem Inhalt im Inhaltszusammenhang und bei dem ganzen Zusammenhang ist das Ich fühlendes“.

actividad y, cuando éste es activo, en la actividad”.⁵⁰⁰ Si bien el capítulo empezó haciendo referencia al prototylo en tanto que núcleo, centro y polo de las vivencias, a la par que haciendo referencia a las *Meditaciones cartesianas* en las que el filósofo moravo afirma que la fenomenología trascendental es equiparable a una egología, habría que agregar que dicha egología es inseparable de una alterología, pues “en la actitud teórica del filosofante [hay] todavía un tema universal: yo mismo, y ahora no yo”.⁵⁰¹

Con estas afirmaciones se podría vislumbrar una fenomenología de corte realista, la cual pondría el acento en la parte hilética, frente a la fenomenología idealista que lo pone en la parte yóica. Si a la segunda Husserl la llama egología, bien se podría llamar a la otra alterología, hyleología o sensología. Sin embargo, teniendo en cuenta que todo esto es desde la reducción trascendental en su radicalización en tanto que reducción al presente viviente, cabría preguntarse si es válido seguir hablando de idealismo o realismo y, en caso de ser así, habría que pensar en qué sentido y cuál pudiera ser su alcance. Regresando a la cita de la introducción donde se hablaba de los tres niveles de constitución, dentro de los cuales el estrato más bajo corresponde a la temporalización, hay que agregar a estos mismos tres estratos, ya desde la conceputalidad de *Los Manuscritos C*, lo siguiente:

1) En el protomodal presente tenemos primero que ir en busca – y ello en su doble o más bien triple cambio protomodal, el cual hay que aprender a comprender – del cambio protomodal no-yoico, de la prototemporalización en la que un quasi-mundo hilético yo-extraño tiene su pre-ser; 2) luego el yo, para el cuál este pre-mundo es y a través del cual – o en el cual – viene el mundo propio a creación en las funciones de la afección y la acción, en una diversidad de estratos de creación, cuya relatividad corresponden a los distintos mundos.⁵⁰²

Con palabras levinasianas: el Otro antecede siempre (y de manera inmemorial) al Mismo. En el estrato inferior nos topamos con aquello indecible, con el acontecer originario [Urgeschehen] anónimo, con un algo, con el tiempo haciéndose tiempo, el cual captamos, no obstante, desde los estratos superiores, lo cual plantea nuevos problemas metodológicos que requieren un comentario aparte.⁵⁰³ Como sea, tenemos una constante

⁵⁰⁰ Ibidem. / „Fühlen ist die Zuständlichkeit des ich vor aller Aktivität und, wenn es aktiv ist, in der Aktivität“.

⁵⁰¹ Ibid., p. 148 / „in der theoretischen Einstellung des Philosophierenden, immer noch in universales Thema: Ich selbst, und jetzt nicht Ich“.

⁵⁰² Ibid., p.350 / „1) Wir müssen in der urmodalen Gegenwart uns zunächst umtun und sie in ihrer doppelten bzw. dreifachen urmodalen Wandlung verstehen lernen, der urmodalen nicht-ichlichen Wandlung, der Urzeitigung, in der eine ichfremde hyletische Quasi-Welt ihr Vor-Sein hat; 2) dann das Ich, für das diese Vor-Welt ist und durch dessen oder in dessen Funktionieren in Affektion und Aktion die eigentliche Welt zur Schöpfung kommt, in einer Vielheit von Schöpfungsstufen, denen relative Welten entsprechen“.

⁵⁰³ Quizá este *Urgeschehen* pueda ser en algo comparable a lo *sauvage* en Richir, afirmación que desde luego requeriría un estudio más detallado, pero que dejo como posible vía a seguir. Cfr. Richir, Marc,

e inevitable relación entre la parte afectiva (sensible) y la parte activa (formal) que se construye gracias a distintas interacciones. Quisiera en el apartado siguiente (3.1.5) referirme, en primer lugar, a este proto-suceder o proto-acontecer y, después, en el 3.2.3 a la interacción entre afecciones (parte yoica) y acciones (parte no-yoica o hilética).

3.1.5. Acontecer originario [*Urgeschehen*] y los límites de la fenomenología

Hasta aquí se expuso la temporalización originaria en tanto presente viviente fluyente. Sin embargo, los análisis se topan con uno de los puntos límites de la fenomenología – quizá el límite por excelencia – y de este límite se desprende el concepto de protoacontecer o acontecer originario [*Urgeschehen*]⁵⁰⁴, el cual desgraciadamente no es profundizado ni ampliamente tematizado (al menos en *Los Manuscritos C*). Aquí vale la pena preguntar: ¿por qué estos análisis de la temporalización última se topan con los límites de la fenomenología? La aporía, si bien profundizada y radicalizada, es la misma que apareció desde las *Lecciones...*, aunque desde un panorama mucho más claro del asunto. Y ésta consiste en el tan temido regreso al infinito⁵⁰⁵: “así nos conduce la autoconstitución de la subjetividad trascendental al regreso al infinito, el cual intenté resolver en Bernau”.⁵⁰⁶ Problema que en esta última etapa se revela como la imposibilidad de fenomenologizar (hacer presente, de forma intuitiva o traer a intuición-mostración) a la temporalización originaria que tematiza el yo fenomenologizante (el yo que expresamente ejerce la reducción al presente viviente). El problema se resume: solo puedo tener intuición de aquello constituido, lo constituyente mismo no es, por su propia estructura, ni puede ser, fenómeno.

Que *Los Manuscritos C* y *Los Manuscritos de Bernau* estén llenos de usos de comillas y, sobretodo, de prefijos como pre- o proto, para indicar que sólo de manera análoga se usan conceptos como “aprehensión” o “vivencia” o “inconsciente”, y que

Phénoménologie en esquisses (2000), Aubenas d’Ardèche: Editorial Jérôme Million, en especial el capítulo V de la Segunda Sección de esta obra; también véase del mismo autor, (1996) *Melville. Les assises du monde*, París: Hachette.

⁵⁰⁴ Concepto que aparece en los números 3 y 49 de *Los Manuscritos C* en tanto concepto fungiente, más no se detalla, define o explicita. También aparece en algunas otras obras, como en *Hua XXXIV* y que requiere, entonces, una búsqueda detallada de sus posibles sentidos a lo largo de los demás volúmenes de Husserliana, lo cual no realicé.

⁵⁰⁵ Cfr., Römer (2010), p.67. Como acertadamente señala la autora en relación con *Los Manuscritos C*: „Das wesentliche Problem [für die *C Manuskripte*], welches auch in den Bernauer Manuskripten Husserls Überlegungen zum Zeitbewusstsein bestimmt, ist, wie sich ein unendlicher Regress einer Kette von sich konstituierenden Bewusstseinen vermeiden lässt“.

⁵⁰⁶ Op. cit., *Mat VIII*, p.189 / „Also die Selbstkonstitution der transzendentalen Subjektivität führt auf die schönen unendlichen Regresse, mit denen ich schon in Bernau fertig zu werden versuchte“.

proto-yo, proto-temporalización, proto-corriente, pre-intencionalidad o proto-intencionalidad, pre-temporalidad o proto-temporalidad, etc., tienen un matiz diferente y no son ni meros sinónimos ni giros estilísticos es un claro indicador del problema y la dificultad que implica esclarecer el tiempo, que recuerda aquella ya tan célebre frase de las *Lecciones...* “para todo esto nos faltan palabras”.⁵⁰⁷ Justamente nuestras palabras se refieren a objetos (entendidos en última instancia como unidades [Einheiten]), es decir, a algo constituido. Pero las palabras no están hechas para referirse a lo constituyente mismo, salvo de manera indirecta, análoga y metafórica (de ahí también el uso de la metáfora de río o corriente o flujo de conciencia). Ante esta constatación bien hubiese podido Husserl desde el principio dar por imposible – fenomenológicamente hablando – el análisis del tiempo en su sentido más originario, no obstante y a pesar de ello, los esfuerzos posteriores no son, para nada, en vano. El riesgo al hablar de los límites de la fenomenología es presuponer que ante tales dificultades más vale abandonar la tarea de hacer el trabajo fenomenológico detallado, pues no se llegará a ninguna conclusión. Cuando, por el contrario y esto lo muestra el mismo trabajo husserliano alrededor de este problema, es precisamente a la inversa: esta labor de ir detallando y esclareciendo todas las minucias, particularidades, detalles, peculiaridades – a pesar de las dificultadas, aporías y, en momentos, hasta contradicciones – ayuda a esclarecer el fenómeno mismo, ayudan a ir profundizando y, quizá, hasta descubriendo nuevos campos de investigación fenomenológica.

Quiero aquí exponer, de manera breve, cómo se topa nuevamente con esta dificultad y qué posible respuesta (cuando menos camino) se puede formular en relación con *Los Manuscritos C*. El regreso al infinito se explica en esta época de la siguiente manera: mediante la reducción al presente viviente accedo a los componentes últimos que forman la corriente constituyente, a saber, proto-yo y proto-hyle, lo que quiere decir, el proto fenómeno o fenómeno en sentido originario⁵⁰⁸ (aquello que hace posible todos los otros sentidos y niveles constitutivos de la fenomenalidad). No obstante, y este es el meollo del asunto, “cuando describo esta proto-fenomenalidad constituyente, la *capto*,

⁵⁰⁷ Op. cit., *Hua X*, p.429 / „Für all das fehlen uns die Namen“. Cfr., 2.1.1 de esta tesis.

⁵⁰⁸ Cfr., *Mat VIII*, Nr. 1. Desde este primer numeral de estos manuscritos Husserl deja en claro que el profenómeno o fenómeno originario es la corriente constituyente de tiempo. Desde este numeral, pero la idea se repite a lo largo de *Los Manuscritos C*, es decir, el fenómeno en su último sentido es la proto-temporalización. Justo el problema es cómo se puede hacer fenómeno lo que no es, por principio, fenómeno, sino fundamento y origen de todo fenómeno. El concepto de proto-fenomenalidad aparece más bien en *Husserliana XXXIV*.

ipso facto, como un algo en el tiempo de los entes, a saber, como unidad temporal constituida óptica, o sea, como fenomenalidad”.⁵⁰⁹ Al pretender captar la corriente constituyente de tiempo (la temporalización) sólo puedo acceder a algo ya constituido y ésta o es un mero presupuesto metafísico o sólo tengo conocimiento indirecto de ella. Dicho con el vocabulario que he venido usando: si lo propio de la temporalización originaria es el ser afectado por, esto quiere decir que aquello por lo que soy afectado me antecede, como diría Levinas, de forma inmemorial. Por ende, siempre y únicamente puedo tener acceso a esto que me afecta *après coup* o *nachtraglich*: con posterioridad. Este desfase entre la proto-temporalización constituyente y el captar, tematizar y pretender acceder a ésta misma se revela, como lo intuyó el filósofo francolituano, como insuperable. Ya en *Los Manuscritos de Bernau* se plateaban dos posibles soluciones a tal aporía: o bien lo que antecede es algo (el protoacontecer) o bien lo que antecede es producido por la reflexión. En *Los Manuscritos C* pareciera que no importa si “realmente” hay algo *antes* o sólo el antes concierne a la reflexión fenomenologizante porque el asunto es el desfase, el cual se “muestra” únicamente a la mirada que fenomenologiza la temporalización.

Este desfase que Levinas llamó, quizá de forma desafortunada, diacronía del tiempo no debe entenderse como algo temporal, es decir, como si en un proceso de sucesión temporal primero hubiera un fluir de vivencias y luego un captar de éstas; pues este desfase no está en el tiempo, más bien, el desfase es del acceso a la corriente constituyente, no de ésta en cuanto tal (cuando menos así se puede interpretar desde *Los Manuscritos C*). En estas reflexiones husserlianas aparece justamente el concepto de proto-acontecer o proto-acontecimiento [Urgeschehen]. Que cuando yo activa y temáticamente reflexiono y pretendo esclarecer el tiempo y entonces me topo con las dificultades arriba mencionadas, a saber, con el desfase de captar siempre lo constituyente como constituido, deja entrever (cuando menos presuponer) que el presente viviente fluyente está sucediendo de manera anónima y absolutamente pasiva, de ahí que Husserl llama a esto proto-acontecimiento del tiempo, concepto que designa de manera indirecta al tiempo haciéndose tiempo⁵¹⁰. Con palabras husserlianas: “es un pre-tiempo, que no tiene la forma de ningún objeto para el yo viviente en esta corriente de conciencia, para

⁵⁰⁹ Op. cit., Niel (2011), p.240 / „Wenn ich aber diese konstituierende Urphänomenalität phänomenologisch beschreibe, erfasse ich sie ipso facto als etwas in der Zeit Seiendes, nämlich als zeitliche und seiende konstituierte Einheit, also als Phänomenalität“.

⁵¹⁰ Este concepto aparece en el número 2 y 49 de *Los Manuscritos C* y también en *Hua XXXIV*.

éste es únicamente corriente de tiempo, lo que quiere decir, una continua e incesante sucesión objetual, de “antemano” dada, y en tanto esto ni experienciada ni experienciable”.⁵¹¹ ¿Cómo describir fenomenológicamente (si es que es válido todavía el uso de esta palabra en esta situación) el proto-acontecer que es el tiempo? La respuesta del filósofo moravo pareciera no satisfacer a muchos de sus comentaristas⁵¹², algunos de los cuales se precipitan a decir que hay una inconsistencia que derrumbaría todo el edificio fenomenológico, pero en realidad es bastante simple (y quizá por ello difícil de comprender): si bien no se puede tener intuición de este nivel fundante del tiempo (de la temporalización originaria), si bien ciertamente no puede aparecer como fenómeno, indirectamente el yo fenomenologizante puede acceder y, por así decirlo, descubrir este campo temático y con ello mostrar o señalar [aufweisen] las reglas, regularidades, interacciones, etc., de este campo de investigación.

Para el yo fenomenologizante [esto es] *mostrable* [aufweisbar], en identificación desde él producida, en el retropreguntar de una particular abstracción (y sólo para él), que crea posteriormente la objetualidad. Es, por lo tanto, pre-ente inexperienciable, indecible; en cuanto indecible o inexperienciable mostrado, por lo tanto, experienciado [indirectamente] y convertido en tema enunciativo, ciertamente, ontificado.⁵¹³

Esto es lo que los prefijos pre y proto pretenden indirectamente mostrar o decir, por ello cuando se habla de la pre-intencionalidad del entrelazamiento del flujo absoluto, se usa esta palabra para distinguir que no se está haciendo referencia a ninguna intencionalidad activa, nada que sea un rendimiento del yo, aunque, como lo indica Niel, “el uso de prefijos ‘pre’ no resuelve el problema: cuando experimentamos este, así llamado, pre-ente y pre-temporal algo, entonces es experimentado como algo ente y temporal”.⁵¹⁴ Este acontecer originario que indirectamente entrevé el yo fenomenologizante es, por ello, prácticamente una creación [Schaffung] del yo trascendental mismo. En una asombrosa afirmación, que se encuentra en *Los Manuscritos*

⁵¹¹ Op. cit., *Die C Manuskripte*, p.269 / „Es ist eine Vor-Zeit, die noch keine Form von Gegenständen ist für das in diesem Bewusstseinsstrom lebende Ich, von ihm nicht als ein Zeitstrom, was besagt, eine gegenständliche kontinuierliche Sukzession, ‚vorweg‘ gegeben, als das nicht erfahren und erfahrbar“.

⁵¹² Cfr., Römer (2010), así lo afirma en este texto, aseveración con la que no estoy de acuerdo porque justamente quita la atención al hecho de que la fenomenología avanza, por decirlo así, en círculos, es decir, a pesar de toparse ante tales dificultades que, por principio, resultan insuperables.

⁵¹³ Op. cit., *Mat VIII*, p.269 / „vom phänomenologisierenden Ich in der Rückfrage *aufweisbar* in einer eigentümlichen Abstraktion und nur von ihm aus herzustellenden Identifikation, die Gegenständlichkeit nachkommend schafft. Es ist also Vor-Sein *unerfahrbar, unsagbar*; sowie das Unsagbare bzw. Unerfahrbare aufgewiesen, also doch erfahren und zum Thema einer Aussage wird, ist es eben ontifiziert“.

⁵¹⁴ Op. cit., Niel (2011), p. 245 / „Die Verwendung der Vorsilbe ‚Vor-‘ löst aber das Problem nicht: Wenn wir dieses gemeinte vorseiende und vorzeitliche Etwas erfahren, dann wird es als seiendes und zeitliches Etwas erfahren“.

C, casi se insinúa que la temporalización es una *autocreación* [Selbstschöpfung] del yo fenomenologizante⁵¹⁵, cuando éste pretende esclarecer su propia subjetividad trascendental (es decir, cuando trata de llevar a la luz la temporalización en la que tiene su origen). ¿Cómo entender este “mostrar” indirecto del fenomenólogo que reflexiona sobre su propia corriente de vivencias, la cual, como se ha explicado a lo largo de este trabajo, no se puede intuir ni llevar a experiencia alguna? La manera más simple para explicarlo me parece recurrir a un ejemplo tomado, aunque con variaciones para este propósito, de las *Investigaciones lógicas*. Ahí, en la primera investigación, se afirma que las palabras están precedidas por las sensaciones, o sea, que éstas últimas anteceden en la experiencia, antes de ser enunciadas⁵¹⁶; por ejemplo, cuando tengo algún malestar siento que “algo” me incomoda, sin saber con exactitud qué sea, pero justamente y antes de objetivar este “algo”, puedo hacer referencia a éste de forma indirecta, diciendo “algo me molesta”.

Con ello se está accediendo indirectamente a ese “algo”, pues se está mentando en tanto indeterminado, en tanto “no tengo palabras para expresarlo” o en tanto “he olvidado como se llama esto”. Ambas aseveraciones están refiriéndose, justamente, a aquello para lo que no tengo palabras o el mero hecho de haberlas olvidado. Esta explicación debe ser tomada, sin embargo, con cautela, pues quizá en referencia a mi ejemplo, ese algo indeterminado puede ser identificado, objetualizado y experimentado, lo cual es, de suyo, imposible respecto de la (pre-*proto*)temporalización. A este acceso indirecto el moravo también lo llama *apercepción trascendental*, o sea, *percepción indirecta de mi propia trascendentalidad, de mi flujo absoluto constituyente*.⁵¹⁷

Que estos sean los límites de la fenomenología no debe ser tomado como algo peyorativo o que invite al abandono de la misma, para dejarle el paso a una especie de misticismo o apresurarse – ante la dificultad del asunto mismo – a sacar conclusiones no tomadas de “las cosas mismas”, tal como pudiera ser la postulación de un dios – que serviría para darle un nombre a ese “algo” que acontece – o tal como pudiera suceder con

⁵¹⁵ Cfr., *Mat VIII*, p.126 / „Das transzendental-phänomenologisierende Ich (und nachher das transzendente Wir) kommt in diesem Tun zu einer neuen Selbstschöpfung, einer Umschaffung des natürlichen Ich zu einem Ich radikal reinen Selbstbewusstseins, in radikaler und letzter Wahrheit, und damit zu einer radikalen und letzten Welterkenntnis, Allerkenntnis“.

⁵¹⁶ Una idea semejante expresa Heidegger en *Ser y tiempo* al decir que a las sensaciones les nacen palabras, cuando pretendemos expresar ‘algo’ que todavía no ha sido apalabrado, pero ya fue experimentado.

⁵¹⁷ Cfr., *Mat VIII*, Nr. 31, donde en una nota al pie de página se afirma: „Transzendente Apperzeptionen“, die das phänomenologisierende Ich von der reinen Schau aus ständig neu erwirbt“.

otros presupuestos metafísicos.⁵¹⁸ De ser así Husserl mismo hubiese abandonado la vía de la fenomenología desde las *Lecciones...* de 1904-05, en las que se topó por primera vez con el problema del regreso al infinito y con ello hubiese dejado el asunto como imposible de explicar, abordar y tematizar. Lo que aquí he llamado límites de la fenomenología deben ser entendidos más bien como un impulso a seguir circundando el problema, a ganar en profundidad, a esclarecer cada vez más y de mejor forma el asunto en cuestión, la cosa misma. Justamente el problema es cómo entender la palabra límite. Si por límite se entiende aquello que delimita y que no puede ser franqueado, entonces la fenomenología no tiene límites. Y ello porque los límites – fenomenológicamente hablando – no son algo fijo, de antemano y como de una vez para siempre predeterminado, sino algo que el esfuerzo fenomenológico va empujando y penetrando; casi diría superando, si bien a sabiendas que nunca habrá una explicación exhaustiva y definitiva. Los límites son aquello no pensado y por pensar, aquello que impulsa a y que al ser tematizado se aleja nuevamente, no sin habernos mostrado (siempre indirectamente) algún nuevo ángulo del asunto mismo. La prueba más contundente de ello – y quizá irrefutable – es la obra husserliana misma en general y, en particular, sus textos sobre el tiempo, ya que en estos se gana en comprensión, profundidad y ofrecen – según sus avances – mejores y más completas explicaciones del problema en cuestión, muy a pesar de la posible imposibilidad, por principio, de llevar a la luz (o mostrar) aquello que no puede hacerse fenómeno.⁵¹⁹ Baste lo expuesto en relación con la temporalización tomada en su abstracción trascendental, me resta, en el siguiente apartado, explicar cómo es que ésta se efectúa en su concreción mundana.

⁵¹⁸ Quizá esto es lo que le sucede a Levinas y a Ricoeur, ambos extraordinarios pensadores, que dejan de lado el asunto mismo del tiempo al identificar, de una u otra forma, a Dios con esto no fenomenologizable. Aunque, en otro sentido, su esfuerzo es por describir esto no fenomenologizable que ya de antemano han designado con el vocablo Dios; es decir, el vocablo no viene a invalidar los esfuerzos posibles para mostrar – indirectamente – aquello a lo que la noción hace referencia.

⁵¹⁹ Cabe aquí también hacer mención al debate entre Zahavi, Brough y Sokolowski acerca de si son tres los niveles de constitución o simplemente 2 (como asegura Zahavi). Diría: temáticamente hablando (o metódicamente) son tres, tal cual Husserl lo sostiene en distintos lados (en la introducción de esta tesis cito *Husserliana XXIV Zur phänomenologische Reduktion* [p.180] y más adelantes *Mat VIII* [p.] sostienen lo mismo). Siendo el tercer y último nivel el de la temporalización originario o flujo absoluto o corriente absoluta de conciencia, pero, como atinadamente remarca Zahavi y en esto tiene razón en este debate, fácticamente hablando o en la concreción de la corriente de conciencia son solamente dos niveles, el tercero es el segundo pero desde el acceso del yo fenomenologizante. Para un excelente resumen de este debate véase: (2011) DeRoo, Neal, “*Revisiting the Zahavi–Brough/Sokolowski Debate*”, en *Husserl Studies*.

3.2. La conciencia en su concreción mundana. La temporalización como interacción entre afecciones y acciones

El yo como polo de vivencias es también centro de acciones y afecciones, lo cual debe ser entendido a su vez de forma temporal. Es decir, aquello que me afecta lo hace de modo temporal, como algo que me afectó-afecta-afectará, de igual modo que las acciones (reacciones) que provocan las afecciones son temporales. Recordando algo descubierto por Husserl desde las *Lecciones...*, a saber que cada nueva protoimpresión desplaza a la anterior convirtiéndola en retención y a la respectiva retención en retención de la retención (y así modifica toda la cadena de retenciones-protoimpresiones-protensiones), diré que algo semejante pasa con las afecciones y acciones. Cada afección modifica a la cadena de afecciones pasadas y venideras, como cada acción hace lo respectivo y éste es el sustrato desde el cual se van creando habitualidades, intereses, valoraciones, valideces, gustos, etc., todo ello de manera pasiva. Las afecciones y acciones siendo temporales, fluyendo, también heredan su peso y horizonte (su sentido, validez, etc.) no sólo a las venideras, sino a las anteriores, además de que las anteriores preconfiguran las venideras, creando un enmarañado de entrelazamientos (pre)intencionales prácticos, es decir, que no sólo se refieren a sí mismos en tanto que fases de la corriente absoluta de conciencia – la (pre)intencionalidad (o protointencionalidad) del entrelazamiento expuesta en *Los Manuscritos de Bernau* – sino que cada afección provoca una herencia práctica, cada acción configura un horizonte de intereses, o sea, tienen un contenido concreto y una referencia mundana. Es esto lo que he llamado concreción mundana o fáctica de la corriente absoluta de conciencia, lo que quiere decir que la temporalización es un proceso vivencial concreto y mundano y no meramente abstracto, como pudiera deducirse, si uno se apresura, de los textos anteriores a *Los Manuscritos C*. En esta obra, si bien no de manera preponderante ni prioritaria, hay también análisis claros, descripciones y un estudio de la temporalización en tanto entrelazamiento de las vivencias en su concreción mundana.

Es por ello que el protoyo – como mero centro de las vivencias que les otorga la modalidad de siempre y en cada caso más – es, a fin de cuentas, una mera abstracción: a lo que surge la pregunta ¿de qué o quién? En la concreción de la vida el yo es un yo mundano es un “yo concreto, con sus habitualidades, intereses, objetivos ideales y su facticidad”.⁵²⁰ En tanto facticidad de mi propia corriente de vivencias, en tanto que

⁵²⁰ Op. cit., *Mat VIII*, p.17 / „konkrete[s] Ich mit seinen Habitualitäten, Interessen, idealen Zielen und seiner Faktizität“. De ahí que a veces diga: yo en su concreción fáctica.

concreción yoica, el yo es también temporal – sin que ello altere nada a la peculiaridad de siempre mía de las vivencias [Meinigkeit] y su omnitemporalidad o supratemporalidad – es decir, el yo pasado modifica a los anteriores y posteriores (y viceversa); el presente es herencia del pasado y del estar dirigido al futuro, etc., y esto en su concreción mundana. “Yo, que soy *originaliter* ahora en presente viviente, protomodal siendo, soy el mismo yo de mi pasado – lo llevo como vida pasada y habitualidades pasadas, yo en tanto que yo pasado, soy intencional en mi presente modal originario”,⁵²¹ lo que implica que el yo – en su concreción – es también un entrelazamiento (pre)intencional temporal en el que se encadenan afecciones, acciones, intereses, habitualidades, valores, validez, juicios, deseos etc.

Dicho metafóricamente: el presente está cargado del pasado como una nube de gotas de agua – lo cual ya estaba entrevisto desde los primeros análisis del tiempo – con la diferencia que ese estar cargado de pasado no es una mera carga cuantitativa, no es algo que se pudiese pesar o medir, sino es una carga práctica, una carga que tiene su sentido (dirección) en mundo práctico. Y lo mismo pasa con el futuro, “en el fluir tengo el fluir venidero. El yo-soy tiene “de mí” el yo-seré. Llevo conmigo también mi futuro como horizonte de posibilidades, en las cuales seré”.⁵²² Lo que soy es un ser-temporal posible, cuyas posibilidades no están dadas de una vez para siempre, sino que se van configurando según se van entrelazando los horizontes de intereses, los cuales, a su vez, están formados por entrelazamientos de afecciones y acciones. Mi ser posible, tal cual lo vio Heidegger en *Ser y tiempo*, no puede, por ende, ser actualizado de manera definitiva, pues cualquier posible “actualización” implica la modificación de toda la serie de posibilidades pasadas y futuras. En este irse entrelazando de intereses se van creando habitualidades que configuran lo que Husserl llama estilo personal⁵²³, el cual se va configurando, confirmando, corrigiendo, modificando, según el flujo concreto de mi vida. Es en esta parte de la reflexión fenomenológica en la que la concreción mundana – o facticidad – de mi vida tiene mayor peso, aunque no se debe perder de vista que sigue siendo entendida en tato yo y no-yo (hyle).

⁵²¹ Ibidem. / „Ich, das jetzt in lebendiger Gegenwart *originaliter*, urmodal Seiende, bin dasselbe Ich meiner Vergangenheiten – ich trage sie als vergangenes Leben und vergangene Habitualitäten, [cit!] Ich der Vergangenheit, intentional in meiner urmodalen Gegenwart“.

⁵²² Ibidem. / „Im Strömen habe ich kommendes Strömen. Im Ich-bin habe ich das Ich-werde-Sein „von mir“. Ich trage auch meine Zukunft in mir als Horizont von Möglichkeiten, in denen ich sein werde“.

⁵²³ Cfr., Concepto que utiliza, por ejemplo, en *Ideas II*.

Cabe señalar que la exposición de los conceptos de *protohyle* y *protoyo* hecha en los apartados anteriores corresponde a una abstracción fenomenológica-formal, a indicadores o modos vacíos pero necesarios en la constitución, los cuales, al ser analizados en los siguientes grados de constitución (el segundo nivel de constitución, aquel de las vivencias inmanentes) están cargados de contenido concreto, de sentido práctico o pragmático. Es por ello que Husserl mismo afirma que la *protohyle* no es una materia informe [sinnlos], sino que ya está cargada de un sentido práctico, que, a su vez, se va constituyendo temporalmente. El ser afectado por – la parte sensible y pasiva de la conciencia – va preconfigurando ya fines prácticos, es decir, no soy afectado por una materia inerte y neutra, sino por valores, útiles, sentimientos, sensaciones de calor, de frío, de hambre, etc. ¿Acaso no soy afectado por sensaciones neutras y después, en un acto de conciencia (aprehensión), animo éstas para darles el sentido de “tengo sed”? Depende del nivel de constitución al que se haga referencia; entendiendo la intencionalidad sólo como intencionalidad activa yoica, entonces primero tengo sensaciones y después la aprehensión de estas.⁵²⁴ Desde la interacción pasiva y preyoica de la temporalización fáctica las sensaciones me afectan de tal manera que ya indican el sentido de la respuesta – de los actos de conciencia correspondientes – o sea, tengo sed gracias al ser afectado por, aunque el darme cuenta explícito de ello sea un acto posterior. El tener conocimiento de algo así como “tener sed” es herencia de un proceso temporal (temporalización mundana) en el cual se fueron configurando sentidos, valores, juicios, etc. En última instancia las afecciones, en su nivel más bajo de constitución, serán entendidas como meras pulsiones [Triebe] – aunque en sentido fenomenológico, lo cual tiene su peculiaridad – mientras que las acciones – correspondientes a la parte yoica y activa – configurarán un *telos*, un fin, un estilo determinado de la vida concreta. Aquí desde luego ni *telos* ni pulsión deben ser entendidos en sentido natural o naturalista, pues ellos son también temporales y se van construyendo desde un grado ínfimo de direccionalidad al que ya apuntan, en su nivel más bajo, las afecciones y las acciones, lo que abordaré en los apartados posteriores.

⁵²⁴ Con esta explicación Husserl daría respuesta indirecta a la objeción levinasiana y heideggeriana de una intencionalidad meramente teorizante. La intencionalidad es una intencionalidad mundana, un vivir-de, para decirlo levinasianamente.

3.2.1. *El yo en su concreción mundana como yo de intereses prácticos*

Pero ¿qué quiere decir interés en este contexto y qué sentido práctico? He venido utilizando el concepto de interés, sin más, tal cual si fuese de suyo completamente comprensible. En este momento requiere dicho concepto de un mayor esclarecimiento, ya que su incorrecta comprensión podría fácilmente engañarnos o desviarnos a la noción de interés entendido en un sentido completamente activo, explícito y en relación con gustos u objetivos determinados. Sin embargo, lo que aquí está en cuestión (y análisis) es el interés en su sentido originario. En *Experiencia y juicio* se hace referencia al origen latino de la palabra, que se puede entender como *inter-esse*, es decir, como estar-en-medio-de. Incluso en este pasaje mencionado, Husserl dice que se puede verter al alemán como estar-en [Sein-bei] – aquí la palabra misma nos hace pensar en el existencial utilizado por Heidegger, en *Ser y tiempo*, para referir que el Dasein ya está siempre en-medio-de (ser cabe) [Sein-bei] y que es justamente una de las partes del cuidado – por lo que interés quiere decir: un estar-en-medio-de, que no denota neutralidad o inactividad (el interés no es como un estar del vaso en la mesa, heideggerianamente dicho), sino justamente un estar-en-medio-de ocupándose de esto o aquello en lo que uno está sumergido – para darle la resonancia levinasiana del bañarse en el elemento – pero, además, de tal o cual manera y desde tal o cual estado de ánimo.⁵²⁵

¿Cómo es que estoy-sumergido (o interesado) en esto o aquello y no en otra cosa? ¿Cómo surge el interés y por qué es, antes que nada, un interés práctico y cotidiano? Los intereses se constituyen en y por el fluir del tiempo inmanente, de acuerdo con la interacción [Zusammenspiel] de afecciones y acciones. Cuando la reflexión fenomenológica accede a la vida misma, cuando el mero vivenciar se vuelve reflexivo (vivenciarse) se descubre que ya se está de antemano y desde siempre interesado-en (o sumergido-en) – es decir, en-medio-de – dirigido a esto o aquello, de este o aquel modo, con estas o aquellas convicciones, certezas, inseguridades, etc. ¿Cuál es la génesis de estos intereses? ¿Cómo se constituyeron y cómo se instituyeron? Vale la pena decir que este es un tema bastante complejo dentro de la obra husserliana, pues no hay un tomo concreto de las obras completas que se dedique al asunto, sino que éste se encuentra disperso por aquí y por allá, en distintos pasajes de muchas obras. En mi caso y pretendiendo ser fiel a mi propósito (el tiempo) me atenderé a los volúmenes que he venido citando, pues mi objetivo es simplemente mostrar que la temporalización tomada en su

⁵²⁵ Cfr., *Hua IX*, §20.

concreción mundana está ya cargada de un sentido práctico, que es motivado por afecciones últimas (impulsos) y tiende a fines últimos (*telos*). En el texto 17 de *Los Manuscritos C* Husserl pretende dar cuenta de la génesis de los intereses recurriendo a su formación en el vientre materno, aquello que llama protoinfancia⁵²⁶, pues es aquí que “comienzan” las interacciones entre afecciones y acciones. Para llegar a ello primero, partiendo del presente viviente fluyente, nos encontramos con que el presente mismo es un presente de intereses, el presente es un “presente práctico, [lo que quiere decir], es el presente para el hombre en tanto persona, en su existencia personal como sector de los intereses actuales que repercuten en su multiforme pero sintética unidad”.⁵²⁷ Aunque esta unidad en la que se sintetiza la diversidad de intereses no es algo estático, ya que nos remite a intereses pasados y futuros, a mi yo en tanto yo de intereses pasados, dirigido a metas futuras, que ahora son pasadas, etc.

¿Pero cómo se despiertan o motivan los intereses? Voy caminado por la calle mientras paseo a mi perro, doy vuelta en la esquina, llego al parque, me siento atraído por el ruido que provocan las aves, dirijo mi atención al árbol del que provienen los sonidos, pero rápidamente mi interés se dirige hacia mis pensamientos, a mis planes por la tarde, a la lectura que no he terminado; tal como lo dice Husserl: “Un “objeto” despierta momentáneamente mi interés. No dura, lo dejo ir...”⁵²⁸ ¿Qué y por qué despierta mi interés? Citando a Goethe nos dice el filósofo moravo: “aquello que me atrapa es lo interesante”.⁵²⁹ ¿Por qué soy atrapado por esto y no por aquello? Al hacer la génesis de los intereses se van descubriendo las capas o niveles que lo constituyen. Los intereses son herencia de atracciones o repulsiones pasadas, de aquello que me afecta y me motiva a o repulsa de. Si la intencionalidad es una intencionalidad práctica, un estar dirigido a, pero motivado por intereses prácticos, hay que agregar: estos intereses prácticos fueron motivados por afecciones que me “provocaron” de manera positiva (atracción) o negativa (repulsión).

Ante esto Husserl se pregunta ¿de dónde vienen, pues, los intereses? ¿Son acaso un “agregado” al objeto? ¿O acaso los entes son ya entes de intereses? La respuesta es

⁵²⁶ Este concepto aparece también en otras obras, abundantemente lo he encontrado en los volúmenes de la intersubjetividad, *Hua XII, XIV, XV*.

⁵²⁷ Op. cit., *Mat VIII*, p.73 / „Die praktische Gegenwart, die Gegenwart für den Menschen als Person im personalen Dasein ist der Bereich des aktuellen und sich aktuell auswirkenden Interesses in seiner vielgestaltigen synthetischen Einheit“.

⁵²⁸ Ibidem. / „Ein „Gegenstand“ weckt momentan mein Interesse. Es hält nicht an, ich lasse ich wieder fahren...“.

⁵²⁹ Ibidem. / „wo ihr es packt, ist’s interessant“.

contundente: “La constitución de entes, de objetos (que son o que son conscientes en modalidades de ser) no es otra cosa que la constitución de intereses. Predación del mundo quiere decir: Un interés universal fue fundado y sigue la forma individual de todos los intereses”.⁵³⁰ Con esto Husserl se acerca a la postura heideggeriana de *Ser y tiempo*⁵³¹, ya que ni el mundo, ni los entes, ni aquello que llamamos objetos son cosas aisladas y neutras (en sí), simplemente ahí disponibles para la percepción y teorización, sino resultado de un entramado de intereses prácticos. El mundo mismo está constituido (en sus distintos niveles) gracias a la suma de intereses propios y colectivos, por ende, de afecciones y acciones. El llamado mundo objetivo sería justamente el correlato de los intereses teóricos, los cuales fueron, sin embargo, motivados por cuestiones prácticas. Para seguir con la respuesta a las preguntas planteadas tomaré nuevamente un ejemplo: mientras veo una película, digamos de Carlos Reygadas, me doy cuenta que me atraen ciertas imágenes, la fotografía, el ritmo mismo del filme; pero, todavía más, me percató que ciertas escenas despiertan en mí recuerdos de otras películas, aquellas que seguramente fueron configurando mis gustos, identifico que el ritmo tiene algo de, por así decirlo, tarkovskiano. Siguiendo con la reflexión me doy cuenta que mi gusto por el cine fue despertado por otros intereses, tal vez literarios; persiguiendo la cadena me topo con que el último nivel de fundación [Stiftung] de aquello que me interesa – en todos los planos – me es inaccesible, pues mi atracción o repulsión por esto o aquello se constituyó en la pasividad y anonimidad del yo activo. Es como si hubiese estado ausente – en tanto yo consciente, pues en tanto yo originario es inevitable la modalidad de míos, al menos a la mirada fenomenologizante – del momento en el que se fundaron mis intereses.

Es así como Husserl llega a la infancia y a la primera infancia (o protoinfancia). ¿Acaso aquí no había intereses? ¿Qué era el mundo mientras estaba en el vientre materno?⁵³² Desde luego, no tenía mundo en sentido completo, sino un premundo de afecciones y acciones, en el cual se fueron configurando mis futuros intereses. Con ello quiere decir que ni la primera ni la segunda infancia son meros procesos mecánicos, las sensaciones y afecciones de las que aquí se habla no deben ser entendidas como algo

⁵³⁰ Ibid., p.74 / „Die Konstitution von Seiendem, von Gegenständen (die sind oder in Seinsmodalitäten bewusst sind) ist nichts anderes als Konstitution von Interessen. Weltvorgegebenheit gesagt: Ein universales Interesse ist gestiftet und hinfert individuelle Form aller Interessen“.

⁵³¹ ¿Quizá a la inversa y Heidegger se inspiró de Husserl?

⁵³² Cfr., *Hua XXIII* / „Aber hat das Kind in der ersten Kindheit gar kein Interesse, gar kein Seiendes? In ihm vollzieht sich seine Welt, sein Ich, und seine strömende konkrete Gegenwart ist sozusagen der Mutterleib, in dem sich aus einem embryonalen Urkeim durch embryonale Stufen hindurch schließlich die erste kindliche Welt ausbildet und zur Geburt kommt“.

“objetivo” o naturalista, sino como el primer estrato que desencadena el sentido (o dirección) del mundo y de mi propia vida. Por eso dice el filósofo moravo en *Los Manuscritos C*: el mundo mismo también tiene infancia. En la primera infancia (aquella que sucede y se despliega en el vientre materno) no hay, propiamente dicho, intencionalidad activa o actos intencionales (ya sean expresos o no), sino una intencionalidad instintiva: “en el niño del primer periodo de infancia tenemos ya, antes de una intencionalidad de intereses con entes en sentido pleno y propio, una intencionalidad instintiva”.⁵³³ ¿Qué es esta intencionalidad instintiva? ¿Hacia qué se encuentra dirigida? Propiamente hablando no hacia objetos⁵³⁴, los cuales todavía no han sido constituidos, pero tampoco es un no estar dirigido; ya desde entonces existe una tendencia que surge de la interacción entre afecciones de aquello que no soy-yo, de aquello que viene del “exterior”, en este caso del vientre materno, y las reacciones que esto (me) provoca. Y así sucesivamente, hasta que la direccionalidad instintiva termina por fundar o instituir [stiften] intereses en sentido pleno.

Sin adentrarme más en el compleja tema de los intereses hay que resaltar que el yo, en su concreción mundana, es un yo de intereses. Intencionalmente está dirigido a esto o aquello, pero no de una manera neutra o meramente mecánica, sino como resultado de un complejo de interacciones, de un enmarañado de afecciones que motivan reacciones, las cuales, a su vez, van fundando intereses, hábitos, convicciones, etc. Retomando una idea que se ha vuelto ya cotidiana, según la cual frente a un paisaje aquello que se mira depende de si uno es botanista o pintor – justamente frente a lo mismo no se ve exactamente lo mismo – habría que agregar: que el hecho de que personas ante una misma situación dirijan “mecánicamente” (por decirlo de alguna manera) su atención a algo distinto tiene que ver con que las motivaciones que han fundado sus intereses son diferentes. Es por ello que incluso la protohyle, concepto más bien abstracto, aunque presupuesto necesario – aquello por lo que soy afectado – en su sentido concreto está cargada, de antemano, de sentido práctico, de intereses. “La pura Hyle es, en cierto sentido, no-yóica; las “aprehensiones” de la misma, mediante las cuales es aparición de lo mundano, es un rendimiento del yo; en las aprehensiones mundanas están “implícitas”,

⁵³³ Ibid., p.75 / „am Kind erster Kindheitsperiode haben wir schon instinktive Intentionalität vor einer Interessenintentionalität in Bezug auf Seiendes im eigentlichen und vollen Sinne“.

⁵³⁴ Esta afirmación puede ser bastante problemática y polémica. Desde luego todavía no han sido constituidos objetos matemáticos o artísticos, pero si entendemos objeto [Gegenstand] como mera “unidad preconstituida”, entonces sí hay objetos.

como herencia, las anteriores actividades: los intereses”.⁵³⁵ Dicha cita, además de contundente y esclarecedora, nos indica el sentido de la reflexión husserliana sobre el tema: la hyle es también temporal (además de, en un nivel superior, histórica), lo mismo cabría decir del yo, aunque no del mismo modo ni en el mismo sentido. Aquello que me afecta – la hyle – me afecta de manera directa, como aquello que me atrae o me repulsa. Recordando que existe una temporalización tanto de la hyle como del yo⁵³⁶ – y esto desde la inmanencia y en reducción al presente viviente – hay que agregar que esta temporalización no es un mero entrelazamiento mecánico y que pueda ser descrito matemáticamente – aunque también lo es (de ahí los diagramas del tiempo) – sino una temporalización de vidas concretas en un mundo de intereses prácticos:

Despierto está el yo, el sujeto de intereses, yo en tanto el yo que respectivamente soy, como <aqué> <yo> que “experimentó”, en su vida actual, esto o aquello (...) Esta es la específica temporalización del yo, que por sí y a través de sí se auto-constituye como unitario yo-de-intereses, yo-de-intenciones, y como constante y continuamente constituyéndose; y únicamente de esa manera tiene realidades.⁵³⁷

La temporalización yóica e hilética – componentes de la prototemporalización – tienen, a su vez, una bilateralidad, ya sea tomadas en su abstracción o bien en su entrelazarse mundano concreto y sobre esta herencia del entrelazamiento mundano de las afecciones-acciones es que se van creando-fundando-configurando los intereses.

3.2.2. *Intereses e intencionalidad instintiva.*

En última instancia, y como ya se ha mencionado en repetidas ocasiones en esta investigación, en el estrato último no gobierna la intencionalidad activa, sino una preintencionalidad, que ahora se nos muestra múltiple, a saber, en un sentido en referencia al entrelazamiento preintencional de las fases mismas de conciencia, lo que sería la temporalización en su concreción trascendental; a la vez, en referencia a la interacción entre afecciones-acciones, lo que corresponde a la temporalización en su concreción mundana. Es por ello que la palabra intencionalidad es empleada para describir fenómenos diversos: por ejemplo, además de intencionalidad se habla de proto-

⁵³⁵ Op. cit., *Mat VIII*, p.99 / „Die pure Hyle ist in einem gewissen Sinne ichlos, die „Auffassung“ derselben, wodurch sie Erscheinung von Mundanem ist, ist Ichleistung; in den mundanen Auffassungen stecken „implizit“ als Erwerbe die früheren Aktivitäten: die Interessen“.

⁵³⁶ ¿Qué distinguiría a los dos tipos de temporalización? ¿No habría más bien que afirmar que son partes no-independientes de la misma temporalización? ¿Por qué habla Husserl entonces de una temporalización hilética y de una yóica?

⁵³⁷ Op. cit., *Mat VIII*, p.101 / „Geweckt ist das Ich, das Subjekt der Interessen, ich als der ich jeweils bin, als <der,> der <ich> das und das in meinem bisherigen Leben „erfahren“ habe (...) Das ist die spezifische Zeitigung des Ich, dass es für sich und durch sich selbst konstituiert ist als einheitliches Interessen-Ich, Willens-Ich, und als das immerfort weiter sich konstituierend und nur so Wirklichkeit habend“.

intencionalidad, pre-intencionalidad, intencionalidad del flujo o corriente [Strömintentionalität] y, finalmente, de intencionalidad instintiva (a veces también hay en muchos de sus textos una “intencionalidad” entre comillas). Valdría la pena investigar en qué coinciden y en qué varían, lo que es, desde luego y a grandes rasgos, un punto en común es la direccionalidad, es decir, la intencionalidad es un estar dirigido a; lo que varía, es el modo del estar dirigido y aquello a lo que se está dirigido.⁵³⁸ Concentrándome en el tema de este apartado: la intencionalidad instintiva es un estar-dirigido-a anterior – genéticamente hablando – a la intencionalidad activa. ¿Qué es lo que la caracteriza? “La instintiva y originaria ansia (o deseo) [Streben] – que de las cinestesis emana – es un estar dirigido general-indeterminado hacia un cumplimiento inmediato”.⁵³⁹ ¿Qué se muestra aquí con cumplimiento? Si el agrado que produce el cumplimiento [Erfüllung] de las cinestesis tiene distintos grados de agrado o desagrado, entonces, la intencionalidad (y quizá en cualquiera de sus sentidos) está en relación con el placer y displacer que producen las cinestesis corporales. Desde luego el asunto es más complejo, pues aquello que produce placer o displacer no es algo determinado en específico, sino un enmarañado de sentidos que se han ido fundando [stiften] de forma temporal. De momento lo que me importa resaltar es el hecho de que la intencionalidad instintiva es el estar dirigido al mero cumplimiento o satisfacción [Erfüllung] del “acto”. Esta primera caracterización deja, sin embargo, sin esclarecer la distinción entre intereses y pulsiones. ¿Cuándo podemos decir que el interés es tal y cuándo pulsión instintiva?

Fenomenológicamente hablando partimos del hecho de que la vida es una vida de intereses, en tanto estar-en-medio-de [Sein-bei] y no de modo neutro, sino ocupándome con aquello, de esta u otra manera, por lo que soy afectado, con distintos grados de intensidad. Mientras redacto esto, los intereses ya están constituidos y me encuentro teóricamente dirigido, en un acto expreso, a la intencionalidad, al tiempo, a mi tesis, etc. Luego puede venir la pregunta por la génesis de estos intereses, entonces descubro que se fueron fundando también temporalmente, los voy desmontando y encuentro que fueron fundados en ciertos actos que permanecieron y dan certeza y convicción a mis creencias, hábitos (por ejemplo la certitud de que esto es así o asá), etc. Haciendo

⁵³⁸ Cfr., Niel (2011), en el capítulo 15.2.2 afirma que, propiamente hablando, la intencionalidad del flujo de conciencia o de la temporalización no está dirigida a nada: „Die ‚Stromintentionalität‘ ist keine Richtung auf Objekte, kein Bewusstsein-von, wobei also bei den Stromintentionen auf die Hyle und auf sich selbst (die Phasen des Urstromes) eigentlich ‚nichts tendiert wird‘ (kein ‚intentionales Etwas‘) und höchstens eine Form von ‚urintentionaler Spannung‘ oder ‚Vor-Intentionalität‘ vorliegt“ p.243.

⁵³⁹ Ibid., p.272 / „Das ursprüngliche instinktive Streben, das in Kinästhesen sich ausströmt, ist allgemein-unbestimmt auf solche Erfüllung unmittelbar gerichtet“.

reducción me remonto hasta el campo de mi trascendentalidad donde finalmente me topo con la incapacidad de fenomenologizar la concreción de mi propia temporalidad en su sentido constituyente, lo que no impide seguir el análisis en su concreción mundana. Retomando la concreción de mi vida, también desde la reducción fenomenológica, pero sin dirigirme a mi concreción trascendental, sino mundana, descubro la “historia” de mis intereses y la (pre)intencionalidad del entrelazamiento se me revela como una (pre)intencionalidad encarnada, que es llamada instintiva. Finalmente, llego a la fenomenología generativa y descubro que los intereses remiten, en última instancia, a pulsiones, a aquello que produce placer y displacer. En la infancia temprana tengo sensaciones de placer al ser alimentado, de displacer al tener hambre y así se van creando las capas que determinan mis intereses; posteriormente, llegamos a aquello que se denominan intereses profesionales u ocupacionales [Berufsinteresse]. Literalmente podría traducirse *Beruf* justamente por profesión, aunque tal vez sería más exacto, en este contexto, decir ocupación. Los intereses ocupacionales son, ciertamente, no aquellos a los que estoy dirigido por mis actividades profesionales o laborales, sino que el vocablo pretende englobar aquello con lo que me ocupo sin importar el ámbito en el que me encuentre. El concepto se refiere, más bien, a los intereses permanentes.⁵⁴⁰ Y, nuevamente, los intereses permanentes no son aquéllos expresamente permanentes, sino pueden ser, por ejemplo, creencias que están en el trasfondo pero que determinan mis gustos por esto o aquello.

Recordando lo dicho en el 3.1.3, en el que se afirmaba que la parte no yoíca es aquella por la cual soy afectado, notemos que para poder dirigir mi atención a cualquier objeto, para poder atender de manera expresa a esta canción que suena en el trasfondo y que llama mi atención, tiene que estar, en cierto sentido, ya pre-dada, de antemano, para que pueda captarla en un acto expreso (ya estoy sumergido en aquello con lo que me ocupo). Esta misma característica se encuentra en el interés, aunque en un nivel constitutivo diferente; es decir, para que algo pueda resultarme interesante, aquello que constituye el campo de mis intereses (en medio de lo que estoy sumergido, para decirlo levinasianamente) está ya predado, de tal manera que no fueron actos temáticos o reflexivos ni los que fundaron ni los que constituyeron el campo de mis intereses; sino que gracias a un acto de reflexión (la reducción fenomenológica) accedo a eso constituido y fundado de manera anónima, meramente pasiva (desde luego con el carácter de mío).

⁵⁴⁰ Cfr., *Mat VIII*, Inciso b) del número 68.

Dicho con otras palabras: aquello que despierta mi interés – o aquello por lo que soy atraído [anziehen] – está ya preconfigurado, predado, como un campo de interés desde el cual el yo se “mueve”, desde el que se despliega la concreción mundana de su vida (justamente inter-esse); “en cualquier circunstancia el yo tiene ya siempre por adelantado su *campo de interés* (...) abocado a y dentro de este campo en unicidad que prefigura, de antemano, la estructura de dicho campo”.⁵⁴¹

Se impone la siguiente pregunta: ¿Cuál es, entonces, la diferencia entre interés e intencionalidad? Y ¿cuál es la génesis del campo de intereses? Como se ha dicho, la intencionalidad no es solamente el estar dirigido a de forma expresa y temática, sino describe el modo de ser propio de la conciencia, que consiste justamente en estar-fuera-de-sí, dirigida y ocupándose con aquello que le rodea (con distintos matices según el tipo de intencionalidad al que se haga referencia) y, visto desde el otro lado, aquello por lo que soy afectado. ¿No hay una duplicidad terminológica? Porque bien se puede afirmar que la frase “el yo está interesado” y “el yo está intencionalmente dirigido hacia” significan lo mismo. Quisiera recordar, aprovechando la cita, que el concepto de interés también tiene distintas gradaciones, así que el interés expreso y activo está ya fundado sobre el inter-esse. Éste, a su vez, se ancla en la concreción del “acto” intencional que hace que “me atrape” tal o cual cosa, o sea, lo que el filósofo moravo llama ansia, deseo o afán [Streben] por permanecer en el objeto.⁵⁴² Además de que en estos niveles o gradaciones del interés, lo que comúnmente llamamos interés, corresponde sólo al grado más alto de constitución, o sea, al interés expreso y activo de un yo despierto que en un acto se dirige hacia un objeto determinado de su entorno: por ejemplo, se interesa en el partido de fútbol que se escucha en la radio.

El análisis fenomenológico sobre el interés puede dirigirse a cualquiera de los estratos, pero el que aquí interesa – y que corresponde a mi tema – es aquél que se encuentra en el estrato más bajo de constitución, lo que nos conduce irremediamente al análisis de lo pulsional-instintivo, pues éste está íntimamente ligado al tiempo como tiempo originario (o temporalización). Es decir, los intereses son parte del proceso del

⁵⁴¹ Op. cit., *Hua XXXIV*, p.215 / „Unter allen Umstände vorweg ist es Ich, das schon sein *Interessenfeld* als ihm vorgegebenes hat (...) in dieses Feld hinleben in einer Einheitlichkeit, die dessen Struktur schon vorzeichnet“.

⁵⁴² Cfr., Husserl, Edmund (1939), *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Praga: editorial Academia, pp.91-93.

tiempo haciéndose tiempo (cuando menos en tanto conciencia constituyente mundana)⁵⁴³. El problema es que interés, en términos generales (de ahí la confusión con intencionalidad), es el simple hecho de que el yo se dirige a... ¿Qué diferencia, entonces, con la intencionalidad? Como se ha hecho expreso en este trabajo, también la intencionalidad es un concepto gradado, en su nivel más alto se refiere a la intencionalidad activa de un yo despierto que se dirige a un objeto o tema concreto. El concepto de interés viene a agregar a esta intencionalidad – o a poner el acento en – el hecho de que es un estar dirigido práctico y acompañado de una tonalidad afectiva [Stimmung] y un sentimiento [Gefühl]. Con esto se muestra que la vida de conciencia – la corriente de conciencia o temporalización en su concreción mundana – está ya motivada por (pulsiones) y tiende a (*telos*) de manera pragmática: “la intención es siempre una intención práctica, es decir, una intención hecha de una *efectuación práctica*”.⁵⁴⁴ En su concreción mundana (o fáctica) aquello que da unidad a la corriente de conciencia son los intereses prácticos que la (pre)configuran⁵⁴⁵, por ende, también el mundo es un mundo de intereses prácticos. De ahí la cita arriba mencionada: “el mundo es aquello que me atrapa”. Y ello con todas las implicaciones que de esto se derivan: así, la percepción y la mera reflexión fenomenológica – tan duramente criticadas por Heidegger y Levinas por dar prioridad a la presencia, según el primero, a la totalidad, según el segundo y con ello olvidar el carácter vivo del mundo – dejan de ser meras abstracciones teóricas, pues ya están impregnadas de sentido práctico, el cual nunca es un neutro estar-ahí. Habría que decir, desde Husserl, que la teoría es una praxis de la vida y la reflexión fenomenológica un hacer que se ocupa de la vida misma en su carácter reflexivo (vivir-se). Los escorzos y horizontes que acompañan la percepción están cargados de intereses prácticos, o sea, no hay ni objetos ni entes neutros ni la conciencia los capta y se dirige a ellos desde una neutralidad afectiva. Por lo tanto, la descripción heideggeriana del martillo que se revela

⁵⁴³ ¿Quizá a la inversa? Es decir, quizá la temporalización es el resultado de la interacción y entrelazamiento de afecciones y acciones. En cuyo caso habría que replantear la diacronía como un uno tras otro de afecciones y acciones, mientras que la sincronía el saberse afectado por y reaccionando de esta o aquella manera.

⁵⁴⁴ Husserl, Edmund (2008), *Husserliana XXXIX. Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*, Dordrecht: Springer. p.365.

⁵⁴⁵ Cfr., Lee, Nam-In (1993), *Edmund Husserl Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. En este texto resalta el autor que Husserl en las *Investigaciones lógicas* ponía el acento de la intencionalidad sólo en su direccionalidad (estar-dirigido-a), pero excluyendo de ésta el carácter práctico de los actos de conciencia, es decir, dejando de lado la concreción práctica o pragmática de la vida de conciencia y quedándose en una explicación de la intencionalidad meramente abstracta de los actos intencionales. Ya se resaltaba el *factum* del estar-dirigido-a, pero sin tener en cuenta su concreción práctica, resultado del campo de intereses de la vida de un yo concreto.

como siendo pesado para esta tarea que aparece en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* se cruza y coincide con los últimos análisis husserlianos respecto del interés; con lo cual la filosofía del oriundo de Meßkirch se muestra más cercana a la de su maestro de lo que él hubiera querido aceptar y viceversa. Lo mismo sucede con Levinas y su intencionalidad interpretada como vivir de..., pues justamente el fundador de la fenomenología acabará coincidiendo en que el mundo es, antes que nada, aquello por lo que soy atraído o repelido al ser afectado⁵⁴⁶, la vida es gozo de la vida misma, para decirlo en palabras del pensador francolituano.

Para concluir el subcapítulo diré: al analizar los intereses se topa con una intencionalidad instintiva – con los términos que se han usado en este texto sería justificable llamarla preintencionalidad – que corresponde con la preintencionalidad del entrelazamiento de la temporalización, siendo como dos lados de lo mismo y cuya diferencia sería, únicamente, que la intencionalidad instintiva sirve para referirse a la temporalización en su concreción mundana.

3.2.3 Pulsiones y Telos.

La (pre)intencionalidad instintiva, a su vez, remite a impulsos primigenios que vienen de y se dirigen a. Para explicar esta interacción entre los afectos – aquello que provoca – y las acciones – aquello que se hace motivado por – el fundador de la fenomenología llega, por último, al análisis de lo que el denomina pulsión [Trieb] y *telos*, que son, justamente, el origen de aquello que me impulsa y aquello a lo que tiendo⁵⁴⁷. ¿Por qué utilizar el concepto de pulsión para explicar el “impulso” primigenio del carácter pragmático de la vida de conciencia en su concreción fáctica? Recordando que la corriente de vivencias es actividad (parte yoíca) y afectividad (contrapolo o no-yo) podemos tratar explicar por qué, en última instancia, los intereses se constituyen sobre las pulsiones. Como expuse líneas arriba, hay que distinguir entre intereses expresamente activos y los intereses no explícitos, o pasivos, que (pre)configuran el campo de intereses de mi mundo circundante. Así, sin notarlo de manera explícitamente consciente (en el sentido común que le damos a la expresión) al pedir la cuenta en un restaurante y revisarla a fin de verificar que me cobren lo que consumí, están en juego convicciones, creencias, juicios, habitualidades, que me hacen suponer que la sociedad funciona de cierta manera, que me hacen estar

⁵⁴⁶ Aquí señalo sólo en términos generales los rasgos en común que darían para un estudio por sí.

⁵⁴⁷ Nótese que se utiliza *Trieb* y no *Instikt*, a pesar de que a la interacción afecciones-acciones se le identifique con el nombre de intencionalidad instintiva.

convencido que las matemáticas son un campo seguro del saber, que si mi mente empieza a confundirse en el cálculo, siempre puedo recurrir a una verificación, etc. Es por ello que un análisis más detallado de los intereses nos llevaría al de las habitualidades, así como a la actualidad, potencialidad y fundación de los mismos (aquí sólo puedo mencionarlos).

Las pulsiones son la génesis última o el nivel primero de constitución, con lo cual anteceden a cualquier acto yoico, expreso y temático de nivel superior. En una cita aclaradora afirma el filósofo moravo: “[l]a pulsión instintiva es, entonces, la forma previa de la intención o proyecto, así como el cumplimiento del impulso la forma previa del acto propio”.⁵⁴⁸ Las afecciones son motivadas por los impulsos instintivos en sentido fenomenológico, es decir, la intencionalidad, en cualquiera de sus acepciones, tiene a la base las pulsiones instintivas y sólo por ellas puede haber direccionalidad. Mientras que los actos de conciencia son posibilitados de conformidad con el cumplimiento o incumplimiento de dichas pulsiones. De ahí mi afirmación que a la intencionalidad, en tanto estar-dirigido-a, le antecede siempre la afectividad o el hecho de ser o estar-afectado-por. La pulsión en sentido originario es este impulso hacia el cumplimiento [Erfüllung] en cuanto tal, o sea, no un impulso específico, “natural” y determinado de antemano. En el mismo texto arriba citado, número 71 de *Los Manuscritos C*, se indagan las primeras actividades despiertas de la vida de conciencia (generativamente hablando y en su concreción mundana); por ejemplo, el impulso del recién nacido para ser amamantado. Lo importante a señalar es que en la constitución y fundación de las pulsiones entran en juego las cinestesis y, por ende, el cuerpo vivo.⁵⁴⁹ Así, el patear mismo de la primera infancia es un movimiento pulsional-instintivo en este sentido: es un impulso que tiene su cumplimiento en el “gozo de patear”. Si la pulsión instintiva es la respuesta activa que busca cumplimiento, motivada por las afecciones que la provocan, es pertinente preguntar qué o cuál sería el *telos* o fin de las acciones. En un primer momento uno podría decir que el *telos* es justamente el cumplimiento o decepción de dicho acto, sin embargo,

[l]a intención instintiva y las ganas instintivas de cumplimiento no se refieren a un estado final, sino al proceso completo, al dejar cumplirse continuamente la intención momentánea; así, la unidad del proceso intención-cumplimiento es el *telos* mismo. Esto quiere decir, que la intención instintiva, que unitariamente y de antemano va a este “uno

⁵⁴⁸ Op. cit., *Mat VIII*, p.326 / „Der instinktive Trieb ist also die Vorform der Vorhabe, so wie die Trieberfüllung die Vorform des eigentlichen Aktes“.

⁵⁴⁹ Ibidem. / Sowie der Geruch der Mutterbrust und die Lippenberührungsempfindung eintritt, ist eine instinktive Richtung auf das Trinken geweckt, und eine ursprünglich angepasste Kinästhesie tritt ins Spiel.

en otro” de la intencionalidad y su distinción, y en tanto unitaria, no encuentra cumplimiento en una fase, sino que se cumple en el constante hacer.⁵⁵⁰

Dicho en otras palabras: cuando escucho una melodía voy anticipando las notas que seguirán y, con ello, dando cumplimiento a las intenciones que la anticipan, pero el cumplimiento de la canción no tiene lugar en ningún momento preciso, en ningún cumplimiento concreto en que llegue a su fin con tal nota particular, sino en el proceso en el que se van llenando (cumpliendo) las intenciones. Por lo tanto, el *telos* no es un cumplimiento en específico, la vida de conciencia que está dirigida a (en forma pragmática) va encontrando cumplimiento en los actos que fueron motivados por afecciones y en este proceso, en este constantemente estar en cumplimiento o decepción, se va configurando aquello que es el *telos* de la vida de conciencia, es decir, el mero hecho de encontrar cumplimiento o decepción. El fin al que tiende la vida se va construyendo en el hacer al que motivan las pulsiones instintivas, que si bien van preconfigurando, aquello que se va predelineando es vacío, en el sentido que a lo que se tiende es al cumplimiento. ¿Cuál sería la diferencia entre *telos* e instinto? Antes de responder quisiera agregar, que si bien no me adentraré en la función de las cinestesis y su rol en la formación de los instintos, tengo que señalar que éstas acompañan cualquier cumplimiento, desde el nivel más bajo hasta el nivel superior. Por ejemplo, al mirar un cuadro, todo el entramado de cinestesis que se fue desarrollando a lo largo de mi vida, me permite alejarme del cuadro, inclinar la cabeza, cambiar la perspectiva; todo ello con el objetivo práctico de poder contemplarlo mejor desde distintas perspectivas. O, para sonar menos teórico, las cinestesis que me permiten maniobrar el martillo de esta manera tienen el sentido práctico – de ahí se formaron – de poder arreglar satisfactoriamente esta mesa. Es por ello que las cinestesis no son movimientos mecánicos neutros, sino respuestas a las afecciones que nos permiten tener cumplimiento de aquellos impulsos que nos motivan a. En el ejemplo del pateo, éste nos permite movernos para alcanzar tal o cual cosa. Así el cuerpo vivo mismo está cargado de (pre)intencionalidades prácticas, que van configurando, motivando y fundando el campo de intereses para – en un nivel superior de actos – cumplir tal o cual actividad.

Concluyendo el tema y tratando de definir el concepto fenomenológico de pulsión [Trieb] y de *telos*: las pulsiones son el impulso instintivo al cumplimiento, el *telos* no es

⁵⁵⁰ Ibid., p.328 / Die instinktive Intention und instinktive Lust der Erfüllung betrifft nicht einen Endzustand, sondern den ganzen Prozess, kontinuierlich die Momentanintention sich erfüllen <zu> lassen; also <die> Einheit des Prozesses der Intention-Erfüllung, das ist selbst das Telos, das ist, dass <sich> die instinktive Intention, die einheitlich von vornherein auf dieses Ineinander der Intentionalität und ihrer Entspannung geht, und sich als einheitliche nicht in einer Phase, sondern im ständigen Tun erfüllt, <erfüllt>.

el cumplimiento en cuanto tal, sino el inagotable proceso de irse cumpliendo (o no cumpliendo) de dichas pulsiones instintivas. El fin al que tiende la vida de conciencia en su estar dirigido a..., no es ningún fin concreto, ni teórico ni práctico ni ético, sino el fin al que tiende es al seguir esperando nuevos cumplimientos. Lo que no impide que en este irse cumpliendo se vayan fundando intereses concretos tanto teóricos, como prácticos y de cualquier índole que sea posible. Es necesario ubicar estos análisis dentro del tema aquí en cuestión, a saber, el tiempo. ¿Qué importancia y qué papel juegan los instintos y el *telos* en el tiempo? ¿Por qué Husserl les dedica gran parte de *Los Manuscritos C*? Y, finalmente, ¿adónde nos conducen tales análisis acerca de la comprensión del tiempo? Justamente porque el tiempo es considerado desde esta perspectiva como un temporalizarse [Zeitigung] que se produce por la interacción [Zusammenspiel] entre la parte yóica y la no-yóica (hilética) desde su concreción mundana, lo que implica: no desde la abstracción de sus interacciones (como meras fases) ni tomando su entrelazamiento como algo homogéneo y neutro, sino como un concreto estar-en-medio-de. Esto quiere tácitamente decir que la vida misma en tanto flujo de vivencias es interés – en el sentido arriba expuesto – práctico dirigido a y motivado por. Si en la consideración de la temporalización en su concreción trascendental, en el esfuerzo de hacerla patente, de mostrarla en tanto fenómeno, nos topamos con la imposibilidad de hacerla intuitiva de manera directa, en lo referente a la temporalización en su concreción mundana nos topamos con otro problema, con una dificultad análoga, pero de distinta naturaleza, a saber, esclarecer el entramado de afecciones y acciones mundanas. Desde luego, la fenomenología no pretende hacer esto de manera personal ya que no se buscan los motivos de esta o aquella habitualidad en específico⁵⁵¹, sino que se busca cómo se forman las habitualidades, según sus funciones, rangos, etc. Al intentar traer a la luz esta interacción de la temporalización de afecciones y acciones en su concreción mundana, se desemboca, finalmente, en que las pulsiones instintivas remiten a sentidos pre-dados, antes de mí, es decir, por los otros y van preconfigurando las afecciones-acciones posteriores, o sea, para los otros. El tema con el que por último tiene que habérselas la fenomenología del tiempo es la temporalización en su sentido intersubjetivo o histórico.⁵⁵²

⁵⁵¹ Tarea que quizá pudiera asumir una psicología de inspiración fenomenológica.

⁵⁵² Es aquí fundamental señalar que el tiempo intersubjetivo o historia podría, nuevamente, entenderse desde su concreción trascendental o mundana.

3.2.4 La historicidad como tiempo intersubjetivo

Quisiera terminar esta exposición de la temporalización desde su concreción mundana haciendo una breve pero fundamental referencia al tiempo intersubjetivo. ¿Cómo es que mi flujo de vivencias – siempre mío – singular, concreto y que me individualiza sea, a la vez, un tiempo común o intersubjetivo?⁵⁵³ Inevitablemente tenemos aquí también el problema del otro ego – de los otros entes que también tienen mi modo de ser (conciencia como flujo de vivencias) – con el cual el filósofo moravo se ocupa. ¿Cómo se constituyen los otros egos trascendentales análogos al mío pero que no son yo? Justamente porque el mundo mismo está ya constituido intersubjetivamente y su génesis se encuentra en las pulsiones instintivas y el *telos* de la humanidad en general. Sin entrar en los análisis de la intersubjetividad, su constitución y su génesis, señalo brevemente lo expuesto en *Las Meditaciones cartesianas*: lo primero que capto del otro es su cuerpo, sin embargo, es un cuerpo diferente, es un cuerpo vivo, pero no vivido por mí, es un cuerpo que se gobierna a sí mismo, con una vida anímica propia, a la cual no tengo acceso. El otro es presentado por su cuerpo, por eso “[e]l cuerpo que está allá posee una manera típica de comportarse como un cuerpo viviente corporal, como si yo estuviera allá (ahí/allí) y que, siendo y reinando allá de manera corporal viviente, pusiera en juego esos movimientos etc.”.⁵⁵⁴ ¿Qué relación guarda este problema con el del tiempo? Me gustaría remitirme a un ejemplo: supongamos que una epidemia de una enfermedad terrible y hasta entonces desconocida aniquila la población mundial – al menos casi en su totalidad – siendo yo uno de los únicos sobreviviente (¿quizá el único?). ¿Acaso no el mundo sigue teniendo validez para mí de la misma manera que antes de la extinción de todos los otros egos? Sí, ¿entonces cómo es posible que el mundo esté constituido intersubjetivamente? Precisamente porque el sentido mismo del mundo me remite inevitable y necesariamente a los otros porque, aunque efectivamente no haya otros, los objetos mismos remiten a los otros, las cosas mismas tienen, por decirlo así, un estrato de sentido humano común. Siguiendo con mi ejemplo: las casas que ahora veo son – cuando menos eran – para otros, las casas ahora deshabitadas y abandonadas por los humanos eran de otros, incluso muchas de las plantas y animales eran para la vida humana en común y tienen ese sentido. Si acaso esto sucediera me daría cuenta de que inevitablemente los otros me antecedieron

⁵⁵³ Tenemos un fenómeno análogo acerca del espacio. Así como el tiempo es también un tiempo común o histórico, el espacio es también común.

⁵⁵⁴ Op. cit., *Hua*. XV, p.314 / „Der Körper dort hat ein typisches Sich-verhalten wie mein körperlicher Leib, wie wenn ich dort wäre und dort leiblich seiend und waltend diese Bewegungen etc. als Ich im ichlichen Walten ins Spiel setzte“.

desde siempre (o inmemorialmente, como diría Levinas) y con ellos el mundo que necesariamente era su correlato. Desde luego aquí este precederme de los otros tiene un sentido diferente del precederme del Otro, pues el nivel de constitución al que se refieren no es el mismo.

Los otros no desaparecen tampoco de mi presente, ya que los encuentro en la forma del recuerdo, en el pasado retenido por mi presente y puedo traerlos al presente en cualquier momento, evocar los días felices o tristes en compañía de otros. E incluso cuando expresamente no los traiga con la memoria siguen estando en mi presente, pues siendo el yo un yo de habitualidades guarda pasivamente los recuerdos de otros y las relaciones que tuvo y tiene con ellos, de tal modo que están ahí aunque no de forma expresa y, desde luego, no están ahí en el sentido de una cosa que está meramente ahí, sino en el sentido de habitar el mundo. Incluso el idioma que hablo y con el que se desarrolla mi pensamiento me fue enseñado por otros, la forma de caminar y todos los hábitos me fueron transmitidos por otros. Los otros también están en mí futuro, pues aunque tenga la creencia de que han muerto (casi) todos, tendré siempre la expectativa de que hay algún otro sobreviviente en alguna parte. Esta expectativa es, por lo tanto, presente. Con esto me doy cuenta no sólo de que el mundo es correlato de una comunidad intersubjetiva, sino que yo mismo – en la esfera de lo mío propio, para decirlo en el lenguaje de *Las meditaciones cartesianas* – contengo el sentido otro ego. Aunque ya no haya otros seguiría valiéndolo lo siguiente: “la constitución de la intersubjetividad y del mundo intersubjetivo está constantemente en marcha; ella tiene un horizonte que le corresponde, en el cual el mundo vale para mí anticipativamente como recibiendo siempre un nuevo sentido intersubjetivo en relación con nuevos yo-sujetos”.⁵⁵⁵ El mundo seguiría siendo histórico e intersubjetivo, pues así es como fue configurado hasta antes de la epidemia y así es como seguirá siendo constituido si es que hay más sobrevivientes; de hecho, los libros son un objeto con el que tengo acceso al pasado de otras vidas – que se desplegaron en una época histórica diferente – en su concreción mundana, con las cuales entro en discusión y diálogo. Es por ello que “el sentido del mundo que es para mí, el mundo a partir de mi experiencia (...) es un sentido que nunca está terminado, un sentido

⁵⁵⁵ Op. cit., *Hua XV*, p.45 / „Die Konstitution der Intersubjektivität und intersubjektiven Welt ist beständig auf dem Marsch und hat einen entsprechenden Horizont, in dem sie mir vorweg gilt als immer noch neuen intersubjektiven Sinn mit Beziehung auf neue Ichsubjekte annehmend“.

abierto al infinito”.⁵⁵⁶ Sentido que se va configurando según las habitualidades que van fundando ciertos usos, hábitos, etc.

Que el tiempo es común es de suyo evidente y quizá no habría necesidad de recurrir a ejemplos catastrofistas porque tenemos experiencia cotidiana del tiempo compartido. Por ejemplo, mientras estamos en un concierto, todos compartimos el tiempo del concierto, así sean cien mil personas. O mientras tomamos un curso, todos compartimos el tiempo del curso, así seamos cinco personas; lo que no quiere decir, evidentemente, que lo vivamos del mismo modo. En tanto comunidad compartimos un tiempo, una época histórica.

La formación de una comunidad de personas con la forma de una comunidad estable puede advenir a partir de una vida natural en común y a partir de fuentes originariamente instintivas. Esta formación de una comunidad es, entonces, en un primer estado un hábito.⁵⁵⁷

Las personas forman comunidades al compartir un tiempo común y de hecho el mundo está ya siempre predado por una comunidad que lo ha constituido [konstituiert] y fundado [stiftet] antes que nosotros y de la cual somos herederos, ya sea directa o indirectamente. ¿Pero quiénes son esos otros a los que presupone el mundo y el tiempo en su sentido histórico? “El nosotros se extiende así a los sujetos pasados, a mis ancestros, a los ancestros desconocidos de estos ancestros y en la continuación infinitamente abierta de las generaciones con todos los horizontes que pertenecen a sus personalidades”.⁵⁵⁸ Es decir, el mundo tal cual ahora es mi mundo entorno incluye “en sí” estos horizontes pasados y futuros de los otros del cual también fue y será correlato, tanto de mis antepasados como de mis descendientes (y ello, evidentemente, sin importar si efectivamente tengo descendencia, pues ésta no es en sentido biológico). Esa corazonada – por llamarla de algún modo – levinasiana se confirma con estas investigaciones husserlianas, a saber, que mi tiempo no es un tiempo aislado, sino un tiempo histórico deudor directo de los otros; no obstante, existe un gran punto de divergencia, a saber, el filósofo francolituano no hizo una distinción entre la concreción trascendental y la concreción mundana. Quisiera terminar diciendo que el tiempo intersubjetivo tomado en

⁵⁵⁶ Ibidem. / „Der Sinn der für mich seienden Welt, als Welt aus meiner Erfahrung, aus meinem transzendentalen Leben, ist ein nie fertiger, ein ins Endlose offener Sinn“.

⁵⁵⁷ Ibid., p.57 / „Die Vergemeinschaftung von Personen zu einer bleibenden Gemeinschaft kann in erster Stufe aus dem natürlichen Miteinanderleben und aus ursprünglich instinktiven Quellen geworden sein als eine Habitualität“.

⁵⁵⁸ Ibid p.61 / Das Uns oder Wir erstreckt sich (...) und unter dem Titel der vergangenen zu meinen Vorfahren und den unbekanntem Vorfahren dieser Vorfahren in der endlos offenen Generationenkette mit all den ihren Personalitäten zugehörigen Horizonten.

su concreción mundana⁵⁵⁹ nos conduce a un campo cuasi-infinito de investigación fenomenológica – el de la fenomenología generativa – el cual apenas empezamos a vislumbrar y que motiva a ser investigado a detalle.

Si hiciéramos los análisis fenomenológicos-generativos de la historia en su despliegue – o historización – se nos abre un novedoso y amplio campo de investigación. La temporalización en su concreción mundana descubre su despliegue – el tiempo haciéndose tiempo – como el resultado de un entrelazamiento de interacciones concretas entre afecciones (la parte hilética) y acciones (la parte yóica) que remiten a la singularidad y mundaneidad histórica y concreta de la humanidad en su temporalización común o historización. Entrelazamiento que tiene todo su peso en la cotidianidad del mundo, pues las afecciones no son abstracciones, sino un efectivo ser-afectado-por al que corresponde un ser-activo-para – donde actividad debe ser entendida como un saber-hacer, como un comportarse respecto de, hacia y desde – cuya dinámica queda englobada por el concepto de inter-esse. A pesar de dirigir la mirada fenomenológica hacia otro ángulo del asunto, no olvidemos que la vida misma – aquí entendida como conciencia en sentido husserliano – ya sea en su concreción mundana o trascendental sigue siendo la misma; o sea, no son dos naturalezas distintas, pues la diferencia está, más bien, en la mirada que las capta y que se dirige a otro ángulo del asunto en cuestión, en el cual también nos topamos con dificultades metódicas de diversa índole. Si el problema de la mostración de la temporalización – o flujo constituyente – se debe a que aquello que se muestra es siempre algo constituido y, por ende, lo constituyente sólo puede ser traído de forma indirecta a dación, el problema con el análisis fenomenológico de la temporalización en su concreción mundana es que nos conduce a otro tipo de desfase, aunque análogo. Aquí existe el problema de que, por decirlo de alguna manera, la luz de la mirada fenomenológica no puede iluminar el horizonte del pasado concreto de mis ancestros o, si se prefiere, lo puede hacer sólo limitadamente, pues hay un trasfondo histórico del pasado al que ya no puedo tener acceso. Y lo mismo con el horizonte del futuro histórico, porque la luz de la mirada fenomenológica no puede penetrar en el horizonte difuso de lo venidero ni de lo ya advenido. Es decir, el tiempo de los otros que me precedieron y me proseguirán no lo puedo llamar mi tiempo en el mismo sentido en el que llamo a la temporalización de mi propia vida porque sus vivencias no son más de la misma manera y, sin embargo, – y esto es lo asombroso – la sincronía de mi temporalización incluye las

⁵⁵⁹ Hay que señalar que también la intersubjetividad puede ser investigada desde la trascendentalidad.

temporalizaciones de los otros, si bien de manera indirecta cual horizontes abiertos y presupuestos mas no vacíos, ya que de algún modo, aún por esclarecer, determinan mi temporalización singular en su concreción mundana.⁵⁶⁰ Por ende, lo mismo que el filósofo moravo señaló de la mostración del flujo constituyente vale para este problema: eso difuso de los horizontes temporales históricos en su concreción mundana – aunque por principio imposibles de difuminar en su totalidad – no exenta de realizar las investigaciones, análisis, reflexiones e interpretaciones concretas, pues mucho de lo que parece estar en un horizonte nebuloso, puede ser esclarecido y traído a dación. No hay que olvidar que así como los horizontes no son puntos fijos, sino guías que invitan y motivan a seguir tampoco los límites con los que la fenomenología se topa son puntos determinados y fijos de una vez para siempre, sino límites movibles que incitan a ser superados por los esfuerzos fenomenológicos de, y esto habría que agregarlo, cuestiones concretas, como es, por ejemplo, el tiempo en su carácter histórico.

⁵⁶⁰ Evidentemente también valdría la afirmación de que la determinan en su concreción trascendental, pero el análisis iría por otros caminos.

3.3. Diacronía y sincronía del tiempo desde Los Manuscritos C. La apropiación husserliana de los motivos heideggerianos y levinasianos

Para concluir este capítulo quisiera, al igual que en los anteriores, dar respuesta a las preguntas guías de esta investigación. Antes de ello me gustaría aclarar el título de este apartado porque pude llevar a distintas confusiones. Al expresar que Husserl se apropia de los motivos heideggerianos y levinasianos no quiere decir, de ningún modo, que existe una influencia directa y comprobable de Heidegger o Levinas en su obra. Del filósofo francolituano es, además (históricamente hablando), imposible porque la aparición de *Totalidad e Infinito* fue en el año 1961. Acerca del llamado maestro de la Selva Negra la situación es diferente, la influencia pareciera casi innegable, pues es evidente que la pragmaticidad de la vida adquiere mayor importancia de la que tenía antes de 1929, año en el que el filósofo moravo leyó a detalle *Ser y tiempo*⁵⁶¹, aunque no habría que exagerar el asunto, ya que ésta siempre estuvo presente, cuando menos en el trasfondo. De cualquier manera esto también habría que documentarlo a detalle y, quizá, en última instancia, sólo podemos especular al respecto. Independientemente de ello, al hablar de la apropiación de los motivos heideggerianos y levinasianos, quiero hacer hincapié en el hecho de que Husserl, temáticamente hablando, retoma – cuando menos pone mayor atención – justamente algunos de los motivos que llevaron a problematizar el tiempo en estos pensadores; por ejemplo, la importancia del otro y cómo éste nos haría entender el desfase de la conciencia de tiempo – del se que se añade al vivir – con su temporalización y esto de otro modo que en términos a los del esquema contenido aprehensivo-aprehensión (motivo claramente levinasiano). O cómo la temporalización es entendida no simplemente en términos perceptivos, sino pragmáticos, es decir, el tiempo remite a modos de comportarse respecto de los otros, del mundo y de sí mismo (motivo claramente heideggeriano). Para mostrar a detalle esto vuelvo a formular las preguntas: 1. ¿Qué es este pasar o fluir (vivir) del tiempo y qué este darse cuenta del pasar o fluir (vivirse) del mismo? 2. ¿Cómo es posible captar tanto el vivir como el saber respecto de este vivirse? 3. ¿Qué y cómo se desencadena o temporaliza [zeitigt] este pasar o fluir del tiempo?

Desde *Los Manuscritos C* tenemos una especie duplicidad de respuestas, pues cada una depende de si tomamos la vía de la conciencia en su concreción trascendental o mundana. Dicha duplicidad es meramente relativa ya que la una no va sin la otra, aunque – y esto es importante tenerlo presente – nos llevan a bifurcaciones de la respuesta, tanto

⁵⁶¹ Cfr., La introducción del editor, Diter Lohmar, de *Mat VIII*.

metódica como conceptualmente. A la primera pregunta se responde de la siguiente manera: el fluir de la vida, tomado en su concreción trascendental, es el encadenarse de las fases de conciencia misma entrelazándose preintencionalmente, o sea, remitiendo unas a otras respectiva y recíprocamente. Justamente el referir unas a otras produce que este vivir diacrónico sea también y a la vez un vivirse sincrónico. Pero la preintencionalidad de las fases de conciencia misma tiene una doble direccionalidad, remiten a su vez a aquello de lo que son vivencias, por eso, en su concreción mundana el vivir diacrónico en tanto sucederse uno tras otro de las vivencias tiene el carácter del inter-esse; de aquello con lo que me ocupo, de aquello por lo que soy afectado y la forma en que este ser afectado provoca mi reacción, mi comportarme en relación con esto o aquello y de este o aquel modo. La diacronía es un sucederse, por así decirlo, encarnado y lleno de sentido, sentido que se va preconfigurando, reconfigurando y configurando según las pulsiones [Triebe] y el *telos* de la vida misma (ninguno de estos es algo fijo y de una vez para siempre preestablecido). El vivirse de esta diacronía no es, desde éste ángulo, un saber de sí cual autoafección tautológica, sino el estar motivado por las pulsiones [Triebe] del pasado y, a la vez, estar tendiendo al *telos* que se va creando en el despliegue de la vida misma y ello de forma práctica, concreta y mundana, no en tanto mera abstracción fenomenológica (de ahí justamente el concepto de interés como inter-esse). Es justo en este punto en el que podríamos pensar o insinuar que Heidegger tuvo algún tipo de influencia sobre el pensamiento de su maestro. La respuesta husserliana a la segunda pregunta se vuelve a topar con las mismas dificultades expuestas en los capítulos anteriores. Desde la concreción trascendental el captar tanto la diacronía como la sincronía son posibles sólo mediante la mirada fenomenológica que los tematiza, sin embargo, aquello que ésta tematiza ya estaba de antemano temporalizándose. De ahí que el filósofo moravo entienda el presente viviente fluyente como bilateral, es decir, tanto con un carácter protoyóico (siempre mío) como con un carácter protohilético (aquello por lo que soy afectado y que por su sentido preintencional no soy yo). Si el desfase entre la temporalización y su tematización es meramente un desfase metódico o de la mera reflexión o, más bien, un desfase “real” o efectivo – es decir, hay un algo sucediendo que sólo se manifiesta *après coup* o con posterioridad – queda sin resolverse. Ciertamente se puede seguir alguna de las dos vías y tratar de responder al problema, no obstante, preferiría señalar la tensión existente entre ambas vías. Si siguiéramos al filósofo moravo, éste pareciera inclinarse por la primera, o sea, por la que afirma que el desfase se da meramente en la reflexión fenomenologizante. Tomando la vida en su concreción

mundana nos topamos ante una dificultad análoga, mas no la misma. Al seguir la génesis de la fundación-constitución de los intereses nos tenemos que ir en la dirección de dos caminos cuasi-infinitos, a saber, en la dirección de las pulsiones nos topamos con que la mostración de su fundación nos lleva a un pasado anterior a mi pasado – para decirlo con Levinas – es decir, al pasado de mis padres y de mis antecesores en general. Por el lado del *telos* sucede lo mismo, si bien en la dirección contraria: nos topamos con aquello a que se tiende (fin), quizá, de la humanidad en general o, cuando menos, de comunidades-pueblos concretos (de ahí el uso del vocablo *telos*). Aquí los análisis fenomenológicos tendrían que ser mucho más precisos para ir determinando la génesis de cada uno de los intereses particulares, específicos, concretos, singulares e históricos. Husserl tiene en mente la posibilidad de una direccionalidad de la historia de la humanidad – cuando menos de occidente – que es posible ser analizada y comprendida como motivada por las pulsiones [Triebe] y tendiendo al mismo fin o *telos*. Que esto sea así o de otra manera, habría que analizarlo a detalle. Por último, a la tercera pregunta se responde desde *Los Manuscritos C* que la temporalización es provocada o motivada por ella misma, o sea, no hay un fundamento extrínseco a su temporalización misma, esto tomado desde la concreción trascendental. Por el contrario, desde su concreción mundana la temporalización es provocada justamente por el otro – aunque no con el mismo sentido levinasiano, pero sí con puntos en común – porque tanto las pulsiones como los fines del fluir de la vida (vivir-vivirse) fueron fundados por los otros, por el tiempo en tanto histórico. Pero ese otro no es un fundamento, no es algo exterior que dé algún tipo de sustento, sino más bien simplemente desplaza el foco de atención de la temporalización singular a la temporalización común o historización.⁵⁶² Así tanto los motivos heideggerianos como levinasianos son reapropiados por Husserl, independientemente de si existe o no una influencia directa, quizá porque lo que los aproxima es el asunto mismo en cuestión: el tiempo.

⁵⁶² Quizá el neologismo de historización, que he venido usando, sea desafortunado. Lo utilizo simplemente para guardar la similitud con el concepto de temporalización (como el hacerse tiempo del tiempo singular) y se entendería, sencillamente, como el hacerse tiempo del tiempo común.

Conclusión

Haciendo una síntesis del hilo conductor de la presente investigación quisiera, además, hacer una breve referencia a los horizontes que se abren para abordar el problema del tiempo. En el primer capítulo se describió cómo el tiempo, al ser analizado por Husserl como un fluir de los objetos temporales, se descubre como un campo temporal originario en el cual este fluir es posible. Con lo que se alcanza la distinción fundamental entre el fluir del tiempo en tanto constituido y en tanto constituyente. En esta etapa aquello que desencadena el tiempo es una impresión originaria o protoimpresión, lo que implica que a cada presente le corresponde un dato hilético como siendo ahora. Retomando esto Levinas reinterpreta la idea de la primacía de la protoimpresión, pues la temporalización no es desencadena por ésta, sino por el Otro, por algo que no puede ser atrapado – sincronizado – por la conciencia y cuyo anclaje se encuentra en la sensibilidad, aunque la trasciende. La diacronía del tiempo guarda un desfase que rompe con la totalidad y abre la puerta al infinito, a lo in-tematizable: aquello que por su propio modo de ser no puede mostrarse. La interpretación levinasiana es, en un sentido, correcta, pero en otro, incompleta. Al descubrir el desfase de la diacronía con la sincronía el filósofo francolituano toma, por así decirlo, un atajo, al asumir como evidente por sí el desfase diacronía-sincronía, cual si primero tuviera que fluir el vivir para después ser captado como un vivirse. Desde luego lo problemático es: ¿qué sentido tiene este desfase? Porque si suponemos que la diacronía es antes (o primero) a la sincronía, estamos introduciendo categorías temporales para explicar el flujo constituyente y, de tal modo, le estaríamos imponiendo categorías que corresponden a lo constituido. En todo caso el desfase no puede ser temporal y si lo presuponemos tendríamos que explicar en qué sentido.

En el segundo capítulo expuse cómo el filósofo moravo abandona la primacía de la protoimpresión para concentrarse en el tiempo en tanto proceso – de ahí el término protoproceso constituyente [konstituierender Urprozess] – concepto que finalmente será desplazado, en *Los Manuscritos C*, por el de temporalización. Este proceso del tiempo haciéndose tiempo es mostrado como un entrelazamiento [Verflechtung] (pre)intencional de las fases mismas de la conciencia de tiempo (retención-protopresentación-protensión) que se despliegan – remitiéndose unas a otras – como un horizonte siempre abierto e inacabado. Pensado de forma estática diría que es la mejor descripción de lo que el tiempo (en tanto temporalización) es; sin embargo, falla al explicar la génesis de dicha

temporalización, además de que la investigación se centra en la mera forma del tiempo, haciendo abstracción de su materia, si bien esta no desaparece. Heidegger se apropia de la noción de entrelazamiento⁵⁶³ para reformularla como cuidado, es decir, poniendo el acento en la facticidad de la vida misma. Con esto el tiempo se interpreta como un tiempo encarnado, por así decirlo, en un mundo concreto, ocupándose-con y anticipándose-a. Cual si el entrelazamiento abstracto de retenciones-protensiones fuese posible sólo gracias al comportarse (ocupación-cuidado-solicitud) concreto del *Dasein*. Fluir de la vida cuya diacronía es un estar dispersa y su sincronía un llamado a asumir su unidad. Sincronía que, por lo tanto, no puede ser mostrada únicamente mediante la mirada fenomenologizante, sino como un comportamiento concreto, a saber, desde la propiedad, la cual se “manifiesta” y hace posible en el adelantarse hasta la posibilidad más propia de la existencia y reteniéndola.

Por último, Husserl dirige su atención tanto al tiempo desde su concreción mundana como sigue indagando al tiempo desde su concreción trascendental. Así se considerará que la temporalización también remite a comportamientos prácticos y cotidianos de la vida y no es únicamente un entrelazamiento abstracto de fases de conciencia. Por esta vía se empieza a entrever la reflexión fenomenológica no como un acto meramente teórico, tal como le achacaron muchos (entre ellos Heidegger y Levinas), sino como una exigencia de la vida misma y como un modo de comportarse. De hecho, la actitud fenomenológica en cualquiera de sus variantes – por más teórica y abstracta que parezca – es justamente una *Einstellung*, un modo de ser-comportarse. La vida misma en su reflexividad, o sea, en su saber de sí (vivirse) conlleva una reflexión que es la forma natural o ingenua de la reflexión fenomenológica, la cual sólo pareciera posible con posterioridad (sea de la reflexión, sea de la diacronía). Aquí el tiempo, desde una perspectiva trascendental, se revela como un acontecer originario [Urgeschehen], que es el resultado de la interacción entre protoyo y protohyle. Mientras que desde el ángulo de la concreción mundana nos quedamos en la antesala de la historicidad o tiempo intersubjetivo, es decir, del descubrimiento de la temporalización singular como resultado de la interacción de tiempos concretos-fácticos-mundanos otros que el mío. Tratando de resumir la cuestión: desde una visión estática el tiempo es, por tanto, un fluir de vivencias

⁵⁶³ Como he mencionado, no sabemos si esto sea un hecho histórico o una mera coincidencia atribuible al llamado espíritu de la época.

(diacronía/constituido) que al mismo tiempo se autoconstituye y automanifiesta como “fluyendo”⁵⁶⁴ (sincronía/constituyente).

Por el otro lado, respecto a los horizontes abiertos del asunto mismo se tiene que todo vivir es un vivirse porque el modo de ser de la vida es tiempo haciéndose tiempo – o temporalización – y precisamente el *se* que convierte en reflexivo al verbo transitivo vivir indica la sincronía en la que el fluir diacrónico – uno tras otros – de los acontecimientos de la vida (si se prefiere, vivencias) es asumida. Se puede afirmar que la vida es, por lo tanto, afección (y autoafección), sin embargo, esta auto-afección, el pasar del tiempo, como comúnmente se dice en nuestro idioma, no es un mero encadenarse monótono, cuantificable y medible que venga del exterior; sino es el modo en el que mi propia vida se ejecuta o despliega y no como algo homogéneo y neutro, sino como el drama de mi propia existencia (para decirlo con el joven Levinas⁵⁶⁵) en el cual me encuentro intrincado, ocupándome y cuidando de mi propio ser y del ser del mundo y de los otros. Sintetizaría el asunto de la siguiente manera: al tratar de mostrar el fenómeno del tiempo, éste se descubre como temporalización, o sea, como un entrelazarse de comportamientos que producen los modos temporales – visto desde su concreción mundana – y, entonces, uno se topa con que lo que está en el fundamento de la temporalización es su propia vida concreta y mundana, en relación con esto y aquello, de esta y aquella manera. Esto nos deja ante dos grandes posibilidades: primero, buscar y describir la génesis, la generación y la fundación de las pulsiones y el *telos* de los comportamientos temporales en la historicidad de los mismos; segundo, buscar y describir las leyes o reglas generales en las que la temporalización singular se entrelaza con otras temporalizaciones dando lugar a lo que comúnmente llamamos historia. Los tres pensadores parecen coincidir y desembocar en la importancia de la investigación del tiempo como histórico, sin embargo, ninguno de los tres – al menos en los textos expuestos – realiza un trabajo minucioso y detallado del asunto⁵⁶⁶, lo que sugiere que la fenomenología de la historia – aquella que muestre la historización – está por realizarse.

⁵⁶⁴ Recuerdo aquí que el fluir de las fases sólo es “fluir” en sentido análogo, pues estrictamente hablando no fluyen porque, de hacerlo, sería sólo en tanto diacrónicas.

⁵⁶⁵ Cfr., Levinas (1947), *De l'existence à l'existant*, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin. Véase la introducción.

⁵⁶⁶ Quizá Husserl sea el que más análisis tenga sobre la cuestión, aunque, quizá también, el llamado segundo Heidegger pueda ser interpretado desde el peso del tiempo histórico y como sugiriendo respuesta a dicho problema.

Anexos

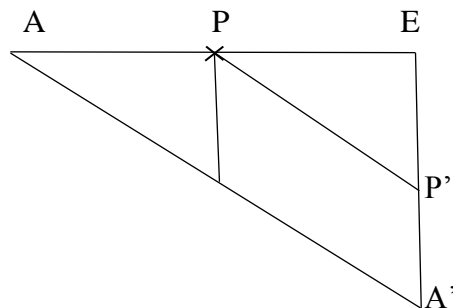
Quisiera mostrar gráficamente, en la medida en que esto es posible y basándome en algunas de las versiones de los diagramas del tiempo, tanto la sincronía como la diacronía. Para ello en el Anexo 1 utilizaré las versiones ya conocidas de las *Lecciones...*, pues considero que incluso en éstas, a pesar de su simpleza, se puede ver tanto diacronía como sincronía y ello sin adentrarme a sus múltiples variaciones en *Hua X*. En el Anexo 2 con base en una nueva variante del mismo, que aparece en *Los Manuscritos de Bernau*, trato de ilustrar de mejor manera lo expuesto e interpretado de acuerdo con las primeras versiones, pues quizá sea mucho más ilustrativo para lo que aquí me propongo.

Anexo 1

Presento aquí las primeras versiones del diagrama del tiempo tal cual aparecieron en las *Lecciones...* de 1905.

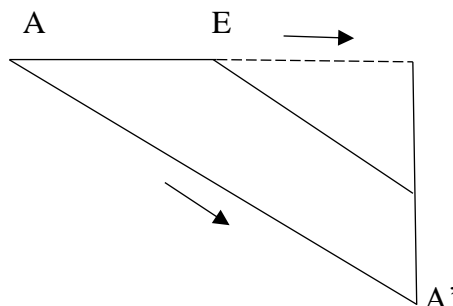
Primera versión⁵⁶⁷:

Figura 1:



AE: Serie de los puntos ahora.
AA': Hundimiento.
EA': Continuo de fases (punto ahora con su horizonte de pasado)

Figura 2:



E→: Serie de los ahora plenificados [erfüllten] con otros objetos

⁵⁶⁷ Cf., *Hua X* parágrafo 10, pp.27-29.

Con estas dos figuras Husserl pretende ilustra – aunque de modo indirecto – el flujo de conciencia de tiempo. Y si bien el filósofo moravo no habla expresamente de diacronía ni sincronía en vínculo con los diagramas⁵⁶⁸, éste puede servir de base para mostrar el asunto. Sin embargo, hay que ser cuidadosos a la hora de explicar desde éste porque puede llevarnos a ciertas confusiones. Para tener claridad al respecto es necesario: primero, tener en cuenta que lo que se expone es tanto la diferencia entre intencionalidad longitudinal y transversal (al principio llamada sólo retención longitudinal y transversal) como la sincronía y diacronía. Y, segundo, lo primordial es no confundir sin más, aunque estén en relación, diacronía con intencionalidad transversal y sincronía con intencionalidad longitudinal. Como mi intención no es explicar ni la intencionalidad longitudinal ni la transversal no me enfocaré en ellas, a no ser para algún señalamiento aclaratorio. Dicho lo anterior pasemos al análisis detallado:

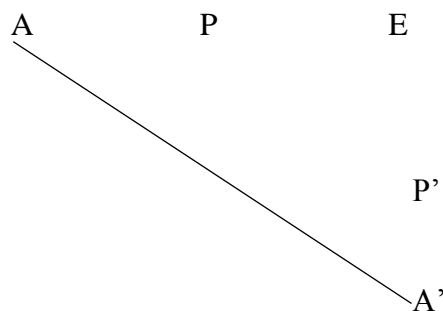
1. Comencemos por identificar lo más simple, a saber, la diacronía, que gráficamente corresponde al segmento AE:

A P E

Y que, siguiendo a Niel⁵⁶⁹, podríamos abreviar de la siguiente manera:→.

De este modo tenemos que A, P y E corresponden cada uno a una protoimpresión y están diacrónicamente ordenados, es decir, son uno tras otro (sucesivos, aún cuando Husserl reserve esta palabra para el tiempo objetivo), cuando suena A no suena E y viceversa. Aquí tenemos sucesión del objeto temporal correspondiente, mas no percepción de la sucesión.

2. El segmento AA' nos muestra la formación del pasado, el hundimiento que irremediamente acompaña a cada protoimpresión, pues cada una se convierte en retención y con ello se va formando el halo o cola de cometa del tiempo. Con ello se ilustra no sólo la sucesividad de ahora puntales unos tras otros, sino la ley de modificación de cada protensión en retención.

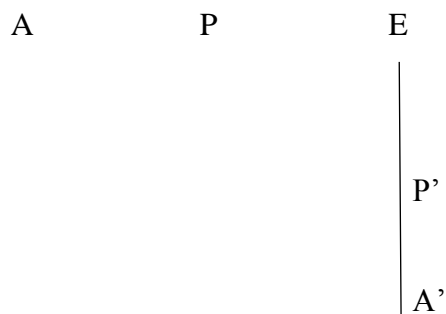


⁵⁶⁸ En realidad no usa tales conceptos de manera directa.

⁵⁶⁹ Cfr., Niel (2011), específicamente el 2.3.3., pp.26-33.

Esto explica, aunque sólo en un aspecto, que no percibimos puntos aislados, sino que cada ahora puntual contiene a los anteriores, pero siempre resaltando que los conserva en tanto modificación de una protoimpresión anterior, de ahí el uso de '.

3. Resta EA':



Precisamente en este segmento y con un cambio atencional de la mirada podemos hacer gráfica la sincronía. ¿Por qué se requiere un cambio de la mirada? Porque este mismo segmento (de hecho cualquiera de los segmentos) puede ser observado desde dos ángulos distintos (aunque estén fusionados); a saber, E puede ser entendido como la protoimpresión correspondiente al objeto dado como siendo ahora y, así, A' como la retención de la protoimpresión correspondiente pero que ya no es presente o, por otro lado, EA' puede ser entendido como la fase de conciencia en la que están contenidas no sólo las correspondientes protoimpresiones de sus respectivos objetos (o momentos del objeto), sino las fases de la conciencia en la que estos se dieron. Entendido de esta manera el segmento EA' representa la sincronía del tiempo porque la fase de conciencia E contiene a todas las anteriores y en tanto presente sabe de todas las anteriores, o sea, sabe tanto del fluir de las vivencias como del “fluir” de las fases de conciencia en las que estas vivencias se dieron. Tal sincronía, nuevamente siguiendo a Niel, podemos simbolizarla así: .

4. Sin embargo, es muy importante señalar que ni diacronía corresponde sin más al eje horizontal, ni sincronía al vertical, puesto que la sincronía también “fluye”. ¿En qué sentido fluye? Desde luego no fluye en el mismo sentido (de ahí el uso de comillas), pues la sincronía de la conciencia es su siempre estar presente sabiendo – desde luego no necesariamente de manera expresa – del flujo de sus propias vivencias. Y no importa si tomamos el punto A o P o E, la sincronía es igualmente sincrónica en cualquiera de estas fases, porque sintetiza (sincroniza) en cada fase todo el fluir diacrónico. Al decir que “fluye”, se refiere a que cada fase sincrónica se va desplazando, o sea, no permanece

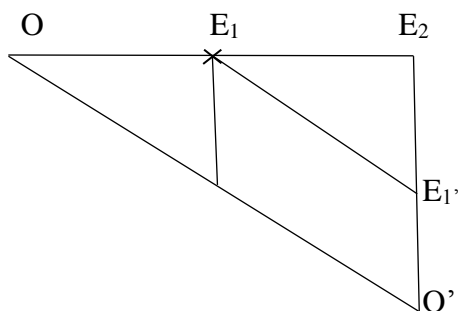
como un eterno ahora-presente inmodificado, sino que es sincronía del fluir diacrónico. ¡Es por ello que no hay sincronía sin diacronía! Ni a la inversa, habría que agregar⁵⁷⁰.

5. Hecha tal explicación podemos referirnos, por último, a la intencionalidad longitudinal, la cual corresponde nuevamente al segmento AE, pero visto desde un cambio de la mirada, o sea, no como protoimpresiones una tras otra, sino como fases de conciencia.

A P E

De esta manera P o E conserva en sí todos los momentos anteriores, no sólo en tanto que corresponden a un objeto temporal y a su modo de darse, sino en tanto fases de conciencia que engloba a ambos y, además, se refiere a sí misma. Nótese que el fragmento AE representa tanto el fluir diacrónico o uno tras otro de las protoimpresiones como, con un cambio de la mirada, a las fases de conciencia en su “fluir”.

Figura 3⁵⁷¹:



Lo anterior es igualmente válido para esta versión modificada que aparece en los apéndices de las *Lecciones...*, con la cual se pretende hacer gráfico el doble cubrimiento de la conciencia consigo misma, por una parte, y del objeto en tanto identificado como siendo el mismo, por otra parte.

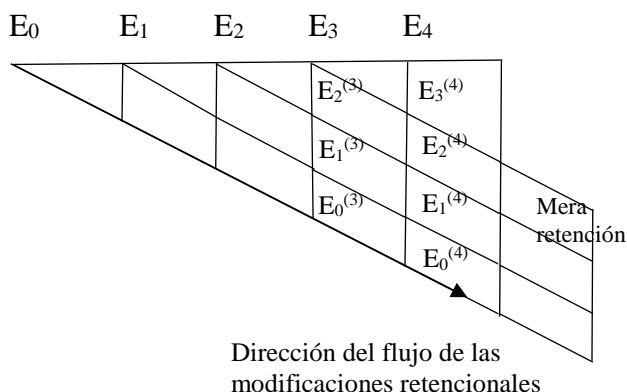
Anexo 2

Lo arriba explicado y comentado vale también para el siguiente diagrama de *Los Manuscritos de Bernau*, el cual si aquí copio es únicamente porque lo considero la mejor versión para presentar gráficamente tanto sincronía como diacronía.

⁵⁷⁰ Si sólo hubiese diacronía en tanto mero sucederse mecánico uno tras otro de puntos aislados, habría que preguntar ¿en relación con qué son sucesivos, sino es gracias a un punto sincrónico que los ordena? Si sólo hubiese sincronía en tanto un mero eterno-presente-ahora, no habría cambio ni sucesión, pero tampoco simultaneidad y es evidente que capto objetos temporales como fluyendo. De ahí que no podamos prescindir de ninguna.

⁵⁷¹ Cfr., *Hua X*, parágrafo 43, pp.90-94.

Figura 4⁵⁷²:



1. Si de esta figura 4⁵⁷³ tomamos el segmento que va de E₀ a E₄, entonces se ejemplifica el mero flujo diacrónico como uno tras otro de los “puntos” del tiempo, si bien tal fluir incluye retenciones-protensiones, lo hace sólo desde la perspectiva de la diacronía del tiempo.

2. Sin embargo, en este diagrama se ejemplifica de manera más patente que cualquier punto E_x – tomemos como ejemplo E₄ – tiene un doble sentido, es decir, puede ser tomado en el orden horizontal y, por lo tanto, representa un punto fijo del fluir diacrónico correspondiente a una protoimpresión y el objeto respectivo (o momento del mismo) al que tiende. No obstante, esa misma E₄ tomada verticalmente representa una fase de conciencia en la que la sincronía del tiempo está “presente”, pues no sólo es un punto fijo del fluir de ahora ordenados unos tras otros, sino que contiene en sí mismo – con sus respectivas modificaciones y en última instancia como meros horizontes desapercibidos – todos los demás puntos de la serie, tanto en su diacronía, como en su sincronía.

3. Por ello, sincrónicamente hablando, E₄ es también E₃⁽⁴⁾, E₂⁽⁴⁾, E₁⁽⁴⁾, E₀⁽⁴⁾, o sea, en cualquier fase de conciencia está incluido todo el fluir diacrónico de las vivencias (en el sentido más general de la palabra). Por causa de ello, E₃ también contiene, sincrónicamente hablando, el fluir en su totalidad y ello asimismo implica a E₄ solamente que éste último está contenido tanto protensión y no en tanto retención, lo que desafortunadamente esta versión no hace patente.

⁵⁷² Cfr., *Hua XXXIII*, anexo 1 pp.15-19.

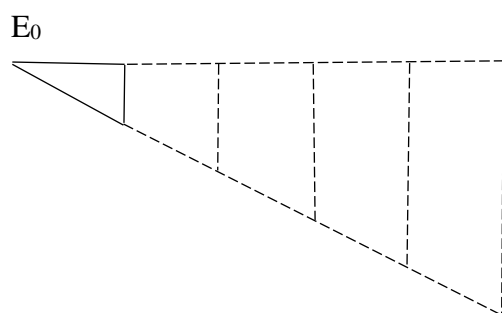
⁵⁷³ Cfr., Niel (2011), el capítulo 8.1. pp.140-162, en donde expone otra interpretación de este mismo diagrama, así como de otros que aparecen en *Hua. XXXIII*.

4. Existen variaciones del diagrama que muestran también que cualquier fase de conciencia tomado en su sincronía incluye en sí tanto las retenciones pasadas como las protensiones por ser e igualmente las retenciones venideras de protensiones que todavía no son y las protensiones pasadas de protoimpresiones que antes de convertirse en retenciones tenían un horizonte protensional que también es conservado en la retención.

Finalmente, para ilustrar a grandes rasgos las protensiones es conveniente hacerlo desde las variaciones de la figura 4, en las que se muestra que éstas siempre están en comprendidas en el flujo.

Figura 5⁵⁷⁴:

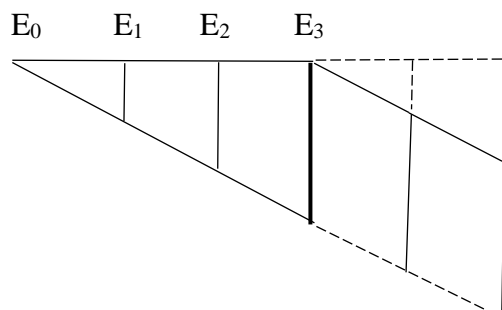
Ilustración de las protensiones a partir de E₀.



1. Las líneas punteadas representan el horizonte abierto pero ya contenido en E₀ de protensiones porvenir.

Figura 6⁵⁷⁵:

Las protensiones vistas a partir de E₃.



⁵⁷⁴ Cfr., *Hua XXXIII*, anexo 1 pp.15-19.

⁵⁷⁵ *Ibidem*.

La línea vertical gruesa en E_3 indica que el segmento viviente es el que va de E_0 a E_3 y, justamente en E_3 está ya contenido el horizonte de protensiones designado por las líneas punteadas y, a la vez, el horizonte de retenciones⁵⁷⁶. O sea, el diagrama muestra cómo se entrelaza el flujo mismo de la vida. Desde luego existen otras variantes del mismo – principalmente en *Los Manuscritos de Bernau* – que ilustran de manera más detallada este entrelazamiento [Verflechtung] del fluir diacrónico-sincrónico del tiempo haciéndose tiempo (o temporalización). Pero para el propósito que tenían estos anexos baste con lo hasta aquí expuesto.

⁵⁷⁶ Ibidem, la explicación en palabras husserlianas es la siguiente: „die starke Linie besagt, dass die Retentionsstrecke E_3 - E_0 (3) die lebendige Strecke ist, und sie tritt als Erfüllung der Protention ein, E_3 als urquellende Fülle (die urquellende Protention), und kontinuierlich weiter sind die Streckenpunkte oder Differenziale Füllen von vorgängigen retentional modifizierten Protentionen, deren Horizont in das Erfüllungsphänomen eingeht. Aus der Figur [6] ist zu ersehen, inwiefern die Protention umgestülpte Retention ist; es ist eine Modifikation der Retention, die allerdings Retention in gewisser Weise „voraussetzt““.

Bibliografía

- ANCKAERT, Luc, *A critique of infinity. Rosenzweig and Levinas*, Peeters, Leuven 2006
- AGUSTIN de Hipona, *Obras Completas II. Las confesiones*, traducción y edición de: Ángel Custodio Vega, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, quinta edición 2003.
- ARISTÓTELES, *Física*, traducción de: Guillermo R. de Echandía, Madrid: editorial Gredos, 2008.
- BERNET, Rudolf, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris : Presses Universitaire de France, 1994.
- CASPER, Bernhard, *Pensar de cara a otro. Elementos del pensamiento de Emmanuel Levinas*, Traducción de: Diego Fonti, Argentina: Universidad Católica de Córdoba, 2007.
- COHEN-LEVINAS, Danielle et Clément, Bruno, (directeurs) *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris : Presses Universitaires de France, 2007.
- CONSTANTE, Alberto, *Martín Heidegger, en el camino del pensar*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- COUTURIER, Fernand, *Monde et être chez Heidegger*, Les presses de l'Université de Montréal, 1971.
- DASTUR, Françoise, *Heidegger et la question du temps*, Paris: Presses Universitaires de France, 2005, 3e édition.
- La mort: Essai sur la finitude*, Paris : Presses Universitaires de France, 2007, 2e édition.
- DERRIDA, Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris : Éditions du Seuil, 2004.
- DESCARTES, René, *Œuvres de Descartes. Volume VI Discours de la méthode et essais*. Adam & Tannery, Paris : Libraire philosophique J. Vrin, 1996.
- Œuvres de Descartes. Volume VII Meditationes de Prima Philosophia*. Adam & Tannery, Paris : Libraire philosophique J. Vrin, 1996.
- Œuvres de Descartes. Volume IX Méditations et principes (traduction française)*. Adam & Tannery, Paris : Libraire philosophique J. Vrin, 1996.
- DEPRAZ, Natalie “Temporalité et affection dans les manuscrits tardifs sur la temporalité” en *Temporalité et affection*, Paris : Alter 2, 1994.
- DIDIER, Franck, *Chair et corps: Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1981.
- GIBU, Ricardo, *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*, México D.F.: editorial Ítaca, 2011.

GÓMEZ DÁVILA, Nicolás, *Escolios a un texto implícito*, Bogotá: Villegas Editores, 2006.

Nuevos escolios a un texto implícito, Bogotá: Villegas Editores, 2006.

Sucesivos escolios a un texto implícito, Bogotá: Villegas Editores, 2006.

GONDEK, Hans-Dieter et TENGELYI, Lázló, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlín: Suhrkamp Verlag, 2011.

HEIDEGGER, Martin, *GA 1 Frühe Schriften (1912-1916)*, edición de: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. [*Tiempo e historia*, Traducción de: Jesús Adrián Escudero, Madrid: Editorial Trotta, 2009].

GA 2 Sein und Zeit (1927), edición de: Friedrich Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. [*Ser y tiempo*, traducción de: Jorge Eduardo Rivera, Madrid: Editorial Trotta, 2009].

GA 3 Kant und das Problem der Metaphysik (1929), edición de: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1991 (2. Aufl. 2010). [*Kant y el problema de la metafísica*, traducción de: G. Ibscher Roth, revisión de E. Cecilia Frost, México D.F.: Fondo de Cultura Económica 1996 (1a ed.: 1954)].

GA 9 Wegmarken (1919-1961), edición de: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1. Aufl. 1976. 2. Aufl. 1996, 3. Aufl. 2004. [*Hitos*, traducción de: H. Cortés y A. Leyte, Madrid: editorial Alianza, 2007].

GA 17 Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1923/24), edición de: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 (2. Aufl. 2006). [*Introducción a la investigación fenomenológica*, traducción de: Juan José García Norro, Síntesis, Madrid, 2008].

GA 18 Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Sommersemester 1924), edición de: Mark Michalski, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

GA 19 Platon: Sophistes (Wintersemester 1924/25), edición de: Ingeborg Schüßler, 1992.

GA 20 Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925) edición de: Petra Jaeger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979 (2.Aufl. 1988; 3. Aufl. 1994). [*Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Traducción de: Jaime Aspiunza, Madrid: Alianza Editorial, 2007 segunda edición].

GA 21 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Wintersemester 1925/26), edición de: Walter Biemel, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 (2.Aufl. 1995). [*Lógica, la pregunta por la verdad*, traducción de: J. Alberto Ciria: Madrid: Alianza Editorial, 2004].

GA 22 *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (Sommersemester 1926), edición de: Franz-Karl Blust, 1993 (2. Aufl. 2004).

GA 23 *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (Wintersemester 1926/27), edición de: Helmuth Vetter, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.

GA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), edición de: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975 (2. Aufl. 1989; 3. Aufl. 1997). [*Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Traducción de: José García Norro, Madrid: Editorial Trotta, 2000].

GA 25 *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Wintersemester 1927/28), edición de: Ingrid Görland, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977 (2. Aufl. 1987; 3. Aufl. 1995).

GA 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Sommersemester 1928), edición de: Klaus Held, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978 (2.Aufl. 1990; 3. Aufl. 2007). [*Fundamentos metafísicos de la lógica*, traducción de: Juan José García Norro, Madrid: Síntesis, 2008].

GA 27 *Einleitung in die Philosophie* (Wintersemester 1928/29), edición de: Otto Saame und Ina Saame-Speidel, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996 (2.Aufl. 2001). [*Introducción a la filosofía*, traducción de: Manuel Jiménez Redondo: Madrid: ediciones Cátedra, 2001 3ª edición].

GA 28 *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, edición de: Claudius Strube, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

GA 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* (Wintersemester 1929/30), edición de: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983 (2. Aufl. 1992; 3. Aufl. 2004). [*Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, traducción de: J. A. Ciria Coscolluela, Madrid: Alianza Editorial, 2007].

GA 31 Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie (Sommersemester 1930), edición de: Hartmut Tietjen, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982 (2.Aufl. 1994).

GA 56/57 Zur Bestimmung der Philosophie 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919), 2. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (Sommersemester 1919), 3. *Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* (Sommersemester 1919), edición de: Bernd Heimbüchel, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987 (2.Aufl. 1999). [*La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, traducción de: J. Adrián Escudero, Barcelona: editorial Herder, 2005].

GA 58 Grundprobleme der Phänomenologie (Wintersemester 1919/20), edición: Hans-Helmuth Gander, 1992 (2.Aufl. 2010).

GA 59 Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Sommersemester 1920), edición de: Claudius Strube, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993 (2.Aufl. 2007).

GA 60 Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Wintersemester 1920/21) Ed.: Matthias Jung und Thomas Regehly 2. *Augustinus und der Neuplatonismus* (Sommersemester 1921) 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (Ausarbeitung und Einleitung zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19), edición de: Claudius Strube, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. [*Estudios sobre mística medieval*, traducción de Jacobo Muñoz: México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2003 segunda reimpression.] [*Introducción a la fenomenología de la religión*, traducción de Jorge Uscatescu: México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2008].

GA 61 Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1921/22), edición: Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985 (2.Aufl. 1994).

GA 62 Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (Sommersemester 1922) *Anhang: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (1922), edición de: Günther Neumann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005. [*Interpretaciones fenomenológicas sobre*

Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp, traducción de Jesús Adrián Escudero, Madrid: Editorial Trotta, 2002].

GA 63 Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Sommersemester 1923), edición de: Käte Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988 (2. Aufl. 1995). (*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Traducción de: Jaime Aspiunza, Madrid: Alianza Editorial, 2008).

GA 64 Der Begriff der Zeit (1924), edición de: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004. [*El concepto de tiempo*, traducción de: Jesús Adrián Escudero, Barcelona: Editorial Herder, 2008].

HELD, Klaus, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Dordrecht: Springer, 1966.

HENRY, Michel, *Phénoménologie matérielle*, Paris : Presses Universitaire de France, 1990.

HÜNI, Heinrich y Peter Trawny, *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Berlin: Duncker und Humblot, 2002.

HUSSERL, Edmund, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Praga: editorial Academia, 1939.

Husserliana I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, edición de: S. Strasser, La Haya: Martinus Nijhoff, 1973. [*Meditaciones Cartesianas*, traducción de: José Gaos y Miguel García Baró, México: Fondo de Cultura Económica, 2004.] [*El artículo de la Enciclopedia Británica*, traducción de: Antonio Zirion, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998].

Husserliana II. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, edición de: Walter Biemel, la Haya: Martinus Nijhoff, 1973. [*La idea de la fenomenología*, traducción de: Miguel García Baró, México: Fondo de Cultura Económica, 1982].

Husserliana IV. Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, edición de: Marly Biemel, la Haya: Martinus Nijhoff, 1952. [*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de: Antonio Zirion, México: Fondo de Cultura Económica, 2005].

Husserliana VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, edición de: Walter Biemel, la Haya: Martinus Nijhoff, 1976.

Husserliana X. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917), edición de: Rudolf Boehm, la Haya: Martinus Nijhoff, 1969. [*Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, traducción de: Agustín Serrano de Haro, Madrid, Editorial Trotta, 2002].

Husserliana XI. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926), edición de: Margot Fleischer, la Haya: Martinus Nijhoff, 1966.

Husserliana XIII. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil (1905-1920), edición de: Iso Kern, la Haya: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil (1921-28), edición de: Iso Kern, la Haya: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil (1929-35), edición de: Iso Kern, la Haya: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana XVII Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, edición de: Paul Janssen, la Haya: Martinus Nijhoff, 1974. [*Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, traducción de: Luis Villoro, México, D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 2009].

Husserliana XVIII. Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage, edición de: Elmar Holenstein, la Haya: Martinus Nijhoff, 1975. [*Investigaciones lógicas Vol. 1*, traducción de: José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 2002].

Husserliana XIX. Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, edición de: Ursula Panzer, La Haya: Martinus Nijhoff, 1984. [*Investigaciones lógicas Vol. 2*, traducción de: José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 2002].

Husserliana XXIX. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass

1934-1937, edición de: Reinhold N. Smid, The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1992.

Husserliana XXXIII. Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18) edición de: Rudolf Bernet y Dieter Lohmar, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Husserliana XXXIV. Zur Phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935), edición de: Sebastian Luft, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Husserliana XXXIX. Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution, edición de: Rochus Sowa, Dordrecht: Springer, 2008.

Husserliana Materialien VIII. Die C Manuskripte. Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934), edición de: Dieter Lohmar, Dordrecht: Springer, 2006.

ILLESCAS NÁJERA, María Dolores, *La vida en la forma del tiempo. Un estudio sobre la fenomenología del tiempo en la obra de Edmund Husserl*, Morelia: editorial Jitanjáfora, 2012.

KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, traducción de: Pedro Ribas, México: editorial Taurus, 2006.

Prolegómenos a toda metafísica futura que hay de poder presentarse como ciencia, traducción de: Mario Caimi, Madrid: editorial Itsmo, 1999

KORTOOMS, Toine, *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, Dordrecht: Springer 2002.

LEE, Nam-In, *Edmund Husserl Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993.

LEVINAS, Emmanuel, *À l'heure des nations*, Paris : Les éditions de Minuit, 2009 (1ère 1988).

Altérité et transcendance (1995), Paris: Librairie Générale Française, segunda edición 2008.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Paris : Librairie Générale Française, 2008, 8e édition (1ère édition 1974). [*De otro modo que ser o más allá de la esencia*, traducción de: Antonio Pintor Ramos, Salamanca, editorial Sígueme, 1987].

De Dieu qui vient à l'idée, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2004, 2e édition (1ère édition 1982). [*De Dios que viene a la idea*, traducción de: Graciano González Arnaiz y Jesús María Ayuso Díez, Caparrós Editores, 1995].

De l'évasion, Paris : Librairie Générale Française, 1998 (1ère édition 1935).

De l'existence à l'existant, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2004, 3e édition (1ère édition 1947). [*De la existencia al existente*, traducción de: Patricio Peñalver, Madrid, Arena Libros 2007].

Dieu, la mort et le temps, Paris : Librairie Générale Française, 1995 (1ère édition 1993). [*Dios, la muerte y el tiempo*, traducción de: María Luisa Rodríguez Tapia, Madrid, editorial Cátedra, 1998].

Difficile liberté. Essais sur le judaïsme, Paris : Librairie Générale Française, 2007, 8e édition (1ère édition 1976). [*Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*, traducción de: Nilda Prados, Buenos Aires, editorial Lilmod, 2005].

Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques, Paris : Les éditions de Minuit, 1977.

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris : éditions J. Vrin, 1967. [*Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, traducción de: Manuel E. Vázquez, Madrid, Editorial Síntesis, 2009].

Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre, Paris : Librairie Général Française, 2007, 4e édition (1ère édition 1991). [*Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, traducción de: José Luis Pardo, Valencia, editorial Pre-Textos, 1993].

Éthique et infini, Paris : Librairie Général Française, 2009, 15e édition (1ère édition 1982). [*Ética e infinito*, traducción de: Jesús María Ayuso Díez, Madrid, editorial Visor, 1991].

Humanisme de l'autre homme, Paris : Fata Morgana, 1987 (1ère édition 1973).

Hors sujet, Paris : Fata Morgana, 1987.

L'au-delà du verset. Lectures et Discours talmudiques, Paris : Les éditions de Minuit, 2007 (1982 1ere édition).

L'Éthique comme philosophie première, Paris : éditions Rivages, 1997.

L'Intrigue de l'infini, Paris : Flammarion, 1994.

Le temps et l'autre, Paris : Presses Universitaire de France, 2004 (1ère édition 1948). [*El tiempo y el otro*, traducción de: José Luis Pardo Torio, Barcelona, editorial Paidós, 1993].

Les Imprévus de l'histoire, Paris : Fata Morgana, LGF, 2007, 2e édition (1ère édition 1994). [*Los imprevistos de la historia*, traducción de: Tania Checchi, Salamanca, editorial Sígueme, 2006].

Liberté et commandement. Transcendance et hauteur, Paris : Librairie Général Française, 2007, 2e édition (1ère édition 1994).

Noms propres, Paris : Fata Morgana, 1975.

Nouvelles lectures talmudiques, Paris : Les éditions de Minuit, 2005 (1ère édition 1996).

Œuvres Complètes 1. Carnets de Captivité et autres inédits, Paris : Édition Grasset & Fasquelle, IMEC Editeur, 2009.

Œuvres Complètes 2. Parole et silence et autres conférences inédites, Paris : Édition Grasset & Fasquelle, IMEC Editeur, 2009.

Paul Celan, de l'être à l'autre, Paris : Fata Morgana, 2003.

Positivité et Transcendance, Paris : Presses Universitaires de France, 2000.

Quatre lectures talmudiques, Paris : Les éditions de Minuit, 2005 (1ère édition 1968).

Sur Maurice Blanchot, Paris : Fata Morgana, 1975.

Théorie de l'intuition en Husserl (1930), Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2006. [*La teoría fenomenológica de la intuición*, traducción de: Tania Checchi, México, D.F., editorial Epidermis, 2004].

Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, Paris : Librairie Générale Française, 2006, 12e édition (1ère édition 1961). [*Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*, traducción de: Daniel Guillot, Salamanca, editorial Sígueme, 1977]

Transcendance et intelligibilité, Ginebra : Labor et Fides, 1996 (1ère édition 1984).

MALKA, Salomon, *Emmanuel Levinas, la vie et la trace*, Paris : Éditions Albin Michel, 2005.

MARION, Jean-Luc, *Étant donné*, Paris : Presses Universitaires de France, 2005.

Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie, Paris : Presses Universitaires de France, 2010, (2e édition).

De surcroît. Études sur les phénomènes saturés, Paris : Presses Universitaires de France, 2010.

(directeur) *Positivité et transcendance, suivi de Emmanuel Lévinas et la phénoménologie* : Paris, Presses Universitaires de France, 2000.

- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris : Éditions Gallimard, 2005.
- MORAN, Dermot, *Introduction to phenomenology*, London: Routledge, 2000.
- MURAKAMI, Yasuhiko, *Levinas Phénoménologue*, Paris : Editions Jérôme Millon, 2002.
- Hyperbole. Pour une psychopathologie levinassienne*, Paris : Mémoires des Annales de Phénoménologie Volume VIII, 2008.
- NIEL, Luis, *Absoluter Fluss. Urprozess. Urzeitigung*, Würzburg: editorial Königshausen & Neumann, 20011.
- PÖGGELER, Otto, *La pensée de Martin Heidegger: Un cheminement vers l'être*, traducción de: Marianna Simon, Paris: Aubier-Montaigne éditeur, 1967.
- PLATON, *Diálogos vol. I*, Madrid; editorial Gredos, 2005.
- Diálogos volumen V*, Madrid; editorial Gredos, 2005.
- Diálogos Diálogos VI*, traducción de: María Ángeles Duran y Francisco Lisi, Madrid: editorial Gredos, 2008.
- RICHIR, Marc, Melville. Les assises du monde, Paris : Hachette, 1996.
- Phantasia, imagination, affectivité*, Bonchamp-les-Laval : Éditions Jérôme Million, 2004.
- Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Aubenas d'Ardèche : Éditions Jérôme Million, 2000.
- ROMANO, Claude, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris : Éditions Gallimard, 2010.
- L'événement et le monde*, Paris : Presses Universitaires de France, 1999, 2e édition.
- L'événement et le temps*, Paris : Presses Universitaires de France, 1999.
- RÖMER, Inga, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger y Ricoeur*, Heidelberg: editorial Springer, 2010.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant*, Paris : Gallimard, 2002, (3^e édition).
- L'existentialisme est un humanisme*, Paris : Gallimard folio essais, 2007, 5^e édition. (1a edición 1946).
- Taguchi, Shigeru, *Das Problem des 'Ur-Ich' bei Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen 'Nahe' des Selbst*, Dordrecht: editorial Springer, 2006.
- WALTON, Roberto, *Mundo conciencia y temporalidad*, Buenos Aires: editorial Almagesto, 1993

XOLOCOTZI YÁÑEZ, Ángel, *Facetas heideggerianas*, México D.F.: Los libros de Homero, 2009.

Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo, México D.F.: Plaza y Valdés Editores, 2004.

Fundamento y abismo, México D.F.: Editorial Porrúa, 2011.

Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger. México: Ítaca, 2011.

Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica., México: Plaza y Valdés, 2013.

Los demonios de Heidegger. Eros y Manía en el maestro de la Selva Negra, Madrid: editorial Trotta, 2012.

Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger, México D.F.: Plaza y Valdés Editores, 2007.

Zahavi, Dan, *Self-Awareness and Alterity*. Evanston: Northwestern University Press, 1999.

Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective. Cambridge-London: MIT Press, 2008.

“*The Three Concepts of Consciousness in Logische Untersuchungen.*” Husserl Studies 18, no. 1 (Enero 2002): 51-64.

ZIRION QUIJANO, Antonio et all. (coeditor), *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II*, Bogotá: editorial San Pablo y Pontificia Universidad del Perú, 2005.

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV, Bogotá: editorial San Pablo y Pontificia Universidad del Perú, 2009.