

Aspectos del problema del tiempo en la filosofía de Husserl*

por Mario A. Silva García

La filosofía de Husserl procedió a un análisis del concepto del ser, a una revisión de la ontología tradicional. Del mismo modo que a los primeros pensadores, la cuestión del ser lo llevó inevitablemente a la cuestión del *es*, en el doble y ambiguo sentido de existencia y presencia. Eso implica abordar la cuestión del tiempo y sus relaciones con el ser.

Ha existido en la ontología clásica una modalidad de darse el ser y pensarlo como presencia, como *ousía*, como *paraousía*. En cuanto la fenomenología pretende abordar el problema sin presupuestos previos, dirigiéndose a las cosas mismas, la experiencia irá teniendo en ella un papel cada vez más importante y junto con ella la actualidad, como un punto de partida será inevitable. Aplicando el mismo principio de visión directa, el tiempo será considerado tal como se presenta a la conciencia, en su autopresentación o donación de fenómeno originario (*Selbstgegebenheit*).

Pero inmediatamente surge una dificultad que los filósofos han conocido desde hace mucho, desde siempre; la elucidación del concepto de tiempo ha de realizarse con nociones que suponen la temporalidad misma, con lo cual se

El autor

Doctor en Psicología;
profesor emérito del Instituto
de Profesores Artigas;
ex catedrático de Filosofía
Teórica en la Facultad de
Humanidades y Ciencias;
profesor de la Universidad
Católica del Uruguay.

* Este trabajo corresponde a una conferencia que se llevó a cabo en la Sociedad Uruguaya de Filosofía e, indirectamente, a un curso dictado en la cátedra de Filosofía Teórica en la Facultad de Humanidades y Ciencias sobre el tema del tiempo en la Filosofía.

incurre en un círculo vicioso, o se apela a categorías no temporales, corriéndose entonces el riesgo de desfigurar la realidad que se estudia. Esa dificultad desempeña una función crucial en el pensamiento de Husserl porque atañe a la inserción de lo matemático (en el sentido originario de lo *a priori*) con lo empírico. La dificultad de este tema la hallamos en el centro del pensamiento total de Husserl: el análisis de la conciencia inmanente del tiempo deberá superar muchos dualismos y muchas aporías. Por ahora nos limitamos a mencionar la de esencia y existencia, de formalismo y empirismo, de categoría y hecho.

Husserl se propone en cierto momento llevar a cabo el análisis por medio de categorías no temporales. Nuestra finalidad es mostrar el camino sinuoso, complejo, que emprendió. Las dificultades para una interpretación de acuerdo a un criterio escalonado radican en sus reflexiones sobre el tema y no es posible ordenarlas de acuerdo a un criterio escalonado impecablemente cronológico. Y muchas de las reflexiones que manejaremos no se puede asegurar con exactitud en qué momento de su evolución se produjeron.

Las *Conferencias sobre la Fenomenología de la Conciencia del Tiempo interno*, cuyo carácter programático lo sugiere el mismo título, muestran la profunda conexión entre la noción de tiempo y la temática de la fenomenología. La pregunta por el tiempo es sometida de inmediato a la reducción, a un poner fuera de circuito (*Ausschaltung*) el tiempo objetivo.

"Así como la cosa realmente efectiva, el mundo real no es dato fenomenológico, tampoco lo es el tiempo mundano, el tiempo real, el tiempo de la naturaleza, en el sentido de la ciencia natural y también el de la psicología, en cuanto ciencia natural de lo anímico".¹

Esta afirmación nos obliga a atender suficientemente el sentido estricto de la palabra *fenomenología* y diferenciarlo de otros usos más vagos como aquel que encontramos en descripciones que usan ese término. Pensamos al respecto en la obra, por otra parte muy valiosa, de E. Minkowski, más próximo al bergsonismo que a Husserl. En *Le Temps Vécu*, como en toda la obra de Bergson, la preocupación trascendental está por completo ausente.

La reducción a propósito de ésta ofrece dificultades. La reducción fenomenológica es trascendental en el grado en que también es eidética. Nos obliga a distinguir en los modos temporales el objeto mentado y la experiencia actual intencional. Cuando se considera la reducción como aquella de la experiencia en acto, el tiempo aparece fenómeno subjetivo-trascendental; la reducción eidética de objetos mentados nos da el tiempo mundano como horizonte trascendental externo. La dificultad central del tema radica en la conexión de estos sentidos, pero en el entendido de que tiempo objetivo, mundano no tiene el sentido natural que había descartado.

La dificultad es la propia de la *epoké* (suspensión del juicio, puesta entre

paréntesis). La que se practica con respecto al tiempo mundano no es en el fondo sino una consecuencia de la *epoké* general del mundo de la actitud natural. Ella suscita el problema de saber hasta dónde es lícito usar el término "separación", hasta dónde es lícito establecer una separación entre la preocupación fenomenológica y la psicológica. No podemos entrar ahora en esos temas. La primera dificultad nos llevaría a un análisis del idealismo de Husserl, si y en qué grado y en qué sentido estamos autorizados para emplear esta denominación. El conocimiento de escritos inéditos ha presentado las cosas de un modo diferente al tradicional y especialmente, podemos advertir cómo la noción de ser-en-el-mundo era fundamental. Cabe preguntarse entonces cómo debe entenderse la noción de *epoké*. No queremos decir que el conocimiento ulterior de otros textos modifique esencialmente los ya conocidos, pero sí creemos que arroja una nueva luz sobre ellos. Especialmente importante es la idea de lo pre-dado, del dato previo. Por lo que vamos conociendo del Husserl póstumo, esa noción es realmente capital, aunque resulte difícil establecer con precisión el momento exacto en que ella aparece en sus investigaciones iniciales.

Conocemos un mundo: el mundo natural junto al cual hallamos una cierta concepción del tiempo. Sobre ese mundo actúa la *epoké*. Más tarde se produce una recuperación bajo una forma temática y explícita en el grado en que la conciencia despliega sus intencionalidades. Pero debemos tener en cuenta el mundo de la vida (la *Lebenswelt*) como algo originario. Llama la atención que Husserl en sus obras póstumas insista tanto en lo primigenio, lo originario; el prefijo *Ur* (proto) es sumamente frecuente. Ya no habla simplemente del Ego, sino del *Urego* (Protoego). Ya no se trata sólo de la experiencia (*Erfahrung*), sino de la protoexperiencia (*Urerfahrung*). Esto nos lleva, como dijimos, no a una modificación del enfoque fenomenológico inicial, pero sí a verlo bajo una nueva luz.

La exigencia tan conocida de "ir a las cosas mismas", la búsqueda de lo inmediato, que han llevado a acentuar la similitud con Descartes, a tentar, a veces, una aproximación con Bergson, se presenta bajo un aspecto que nos hace dudar de que existan realmente, o por lo menos en el grado afirmado, esas semejanzas.

Una idea muy profunda, muy significativa en Husserl es aquella en que expresa la dificultad de comenzar por una verdad definitiva. Se pregunta en *Crisis*:

*"¿Puedo comenzar con una verdad, con una verdad definitiva? ¿Con una verdad definitiva en la que puedo enunciar algo acerca de un ente en sí, teniendo la indudable certeza de su carácter definitivo? Si yo tuviera ya tales verdades 'inmediatamente evidentes' podría tal vez deducir mediatamente verdades nuevas. ¿Pero dónde las tengo?"*²

La noción de lo pre-dado, del pre-saber, no se conjugan entonces con la noción de una evidencia definitiva, sino que se proponen como tarea, para la cual hay una cierta base inicial. Otro asunto conexo con éste y cuyo desarrollo es dable estudiar a partir de *Ideen II*, es la relación entre el yo empírico y el yo trascendental. El primero es designado como el yo de las potencias (*Vermögen*) y por otro, un yo actuante, pero no pueden ser considerados como independientes; todo lo cual nos lleva al concepto de Protomónada (*Urmonade*) de Proto-yo trascendental (*Ur-ich*).

Vemos pues como el tema del tiempo no puede aislarse de la reducción y las vicisitudes de ésta serán también las de aquél. Husserl, a pesar de sus discrepancias iniciales con el kantismo, en una época en que conocía a Kant más bien superficialmente, emplea un lenguaje kantiano. Lo que le interesa es:

"Sólo estudiar las condiciones subjetivas de la posibilidad de una intuición del tiempo y de un auténtico conocimiento del tiempo".³

Es indudablemente algo programático, pero tenemos que preguntarnos si dicha intuición debemos tomarla en el sentido kantiano o en el sentido cartesiano. Si acentuamos el primer criterio es la noción de unidad la que primará; si acentuamos el segundo (del cual creemos que Husserl se aparta más y más), tendríamos que formular una verdad en tanto que originaria y en tanto que originaria, definitiva. La solución tenemos que buscarla por el lado del papel cada vez más significativo que toma la reflexión, y desde el comienzo tenemos que señalar que la reflexión se diferencia esencialmente de la intuición, si por esta entendemos un acto instantáneo. En ese sentido señalamos un error en la afirmación de Sartre:

"La reflexión no es presentada [donnée] por Descartes y por Husserl como un tipo de intuición privilegiada porque ella capta la conciencia en un acto de inmanencia presente e instantánea. ¿Conservará ella su certeza si el ser que tiene que conocer es pasado con relación a ella? Y como toda nuestra ontología tiene su fundamento en una experiencia reflexiva, ¿no corre el riesgo de perder todos sus derechos? Pero, de hecho, ¿es el ser pasado el que debe constituir el objeto de las conciencias reflexivas? Y la reflexión misma, si es para sí, ¿debe limitarse a una existencia y a una certeza instantánea?".⁴

El tono de objeción anuncia la propia actitud de Sartre que se distancia de la de Husserl y se distanciará más con respecto a los últimos trabajos conocidos de éste. Ya en *La Transcendence de l'Ego* (*La Trascendencia del Ego*) describía en una perspectiva husserliana, pero en oposición con alguna de las más recientes teorías de Husserl, la relación del yo (*Moi*) con la conciencia; entre la conciencia y lo psíquico establecía una distinción que habría de mantener. Mientras que la conciencia es una presencia inmediata y evidente a sí, lo psíquico es un conjunto de objetos que no se apprehenden sino por una operación

reflexiva y que, como los objetos de la percepción, no se dan sino por perfiles; el odio, por ejemplo, es una trascendencia que se aprehende a través de las vivencias y cuya existencia es sólo probable.

"Mi Ego es él mismo un ser del mundo, igual que el Ego de otro. Así Sartre fundaba una de sus convicciones más antiguas y más obstinadas; hay una autonomía de la conciencia irreflexiva; la relación con el yo, que según La Rochefoucauld y la tradición psicológica francesa, pervertirla nuestros movimientos más espontáneos, no aparece sino en ciertas circunstancias particulares. Lo que importaba más aún es que esta teoría y sólo ella, permitía escapar del solipsismo, lo psíquico, el Ego existen para el otro y para mí de la misma manera objetiva. Aboliendo el solipsismo se evitaban las trampas del idealismo y Sartre en su conclusión insistía en el alcance práctico (moral y político) de su tesis".⁵

No pretendemos disminuir el valor y el alcance del pensamiento de Sartre, pero sí señalar que sin esta necesidad de mantener esa distinción, Husserl ha logrado también el modo de eludir el solipsismo, de superar el idealismo. Lo que nos interesa ahora es señalar el error de Sartre al calificar la reflexión de Husserl como intuición instantánea. Un pasaje de las *Ideen*, que Sartre conocía muy bien, señala otra cosa:

"Una conciencia no se une sólo de un modo general a una conciencia,⁶ ellas se unen en una sola conciencia, que tiene por correlato un único noema fundado por su parte en los noemas de noesis unidos entre sí. No es la unidad de la conciencia inmanente del tiempo lo que hemos considerado en estas líneas; sin embargo hay que evocarla también; ella es la unidad que abraza todas las vivencias de un flujo de lo vivido y una unidad que liga una conciencia con una conciencia. Si se considera una vivencia aislada, se constituye como una unidad desplegada en el tiempo fenomenológico, en el seno de la conciencia 'original' (ursprünglich) continua del tiempo tomando una actitud reflexiva conveniente podemos observar los modos bajo los cuales los intervalos de vivencias pertenecientes a los diferentes segmentos de la duración vivida se dan a la conciencia y decir entonces que la conciencia total que constituye esta unidad de duración se compone de modo continuo de segmentos, en el seno de los cuales, los segmentos vividos se constituyen; así se puede decir también que las noesis no se ligan (verbinden) sino que constituyen una sola noesis con un único noema (la duración repleta de lo vivido), estando fundado ese noema en los noemas de las noesis ligadas. Lo que es válido para una vivencia aislada lo es para todo el flujo de lo vivido. Las vivencias pueden ser tan extrañas como se quiera una respecto a la otra, en su esencia, pero constituyen en su conjunto un único flujo temporal, en tanto que miembros de un único tiempo fenomenológico".⁷

Hay así una síntesis originaria, una Protosíntesis (*Ursynthese*) de la conciencia temporal originaria. Husserl no desarrolla en *Ideen I* este tema, sino

que deliberadamente lo deja de lado. En su lugar estudia las síntesis que acontecen no en el cuadro del tiempo mismo, del tiempo fenomenológico concretamente colmado. Pero para él es una preocupación esencial tender un puente entre la conciencia del tiempo y el tiempo mismo. Por ahora, oscila a propósito del concepto de *Constitución* o más exactamente de *protoconstitución* (*Urkonstitution*). Siguiendo el hilo de este concepto se podría tentar la resolución de un problema sumamente controvertido, que pone en juego la denominación misma de esa visión filosófica. Si por idealismo entendemos la existencia de un yo constituyente en el sentido radical del término, parecería que esa denominación es adecuada, pero hay que preguntarse previamente por el sentido del término *constituyente*. Es la idea misma de constitución lo que exige un análisis. Podría ser interpretada en el sentido de espontaneidad; uso plenamente justificado en Fichte o en Brunschvicg. Pero debemos tener en cuenta la forma pasiva en la cual ha insistido especialmente Löwith. La unión de esos vocablos parece contradictoria pero tenemos que superar esa impresión. Hay una forma activa y una forma pasiva de la constitución; es una ambigüedad similar a la que encontramos en el uso del término lograr (*leisten*) y logro (*Leistung*) y acaso podría decirse que para Husserl la constitución es neutra o distinguir la Protoconstitución y la Constitución, señalando que la pasividad se da en la primera. La Proto-constitución nos llevaría al campo de lo pre-dado, del pre-saber, y del yo empírico. Surge así la idea de una génesis, de una historia. (Husserl usa este término en el mismo sentido que Locke al comienzo de su *Essay*.)

Rozando apenas el desarrollo de estos temas, tal como se encuentran en las *Meditaciones Cartesianas* y en las obras ulteriormente conocidas, encontramos a propósito de la idea de constitución una nota importante en las *Conferencias*. Al referirse a la distinción entre tiempo sentido (*empfundenes Zeitliches*) y al tiempo percibido concluye:

"Lo sentido sería la indicación de un concepto relacional que en sí no diría si el sentido es algo sensual y ni siquiera si es inmanente, en el sentido de lo sensual; dicho en otras palabras: quedaría en suspenso si lo sentido como tal ya está constituido y si se ha constituido acaso de una manera muy distinta de lo sensual. Pero es preferible dejar de lado esta diferencia; no toda constitución tiene el esquema contenido-aprehensivo-aprehensión".⁸

La distinción sentido-percibido se relaciona con la distinción del tiempo fenomenológico y el tiempo objetivo. Objetivo es tomado inicialmente no en el sentido amplio que tendrá ulteriormente sino en el restringido que encontramos en las ciencias naturales, incluida la psicología. Por eso también la cuestión relativa al origen del tiempo tiene un sentido radicalmente distinto, según que lo

encaremos como problema psicológico, como lo hace Guyau en *Genèse de l'Idée du Temps*, o como problema trascendente. Y aquí Husserl está muy próximo a Kant. Dicha coincidencia, o al menos dicha proximidad, la veríamos en que lo que le interesa no es el estudio empírico de la conciencia del tiempo sino la cuestión *a priori* del tiempo. Por eso el tema está tan ligado al problema de la constitución.

"Tratemos pues de llegar a una aclaración del a priori del tiempo, mediante una investigación que penetra en la conciencia temporal, de esclarecer su constitución esencial y de exhibir los contenidos aprehensivos y los caracteres vivenciales que dado el caso, corresponden específicamente al tiempo y entre los cuales se hallan por esencia los caracteres apriorísticos del tiempo".⁹

El tema del *a priori* tiene, en su relación con la cuestión del tiempo, un carácter muy complejo.

"El análisis fenomenológico insiste en muchas oportunidades en una vivencia no actualizada; toda conciencia implica una zona marginal de potencialidades, un plano de fondo que no está tematizado y que dibuja la estructura de horizonte de toda vivencia. Ciertamente lo no-actual puede ser-actual y caer nuevamente en el plano de fondo si no es sostenido por la atención. Pero no está excluido que eso no-actual no haya sido jamás actual, que no exista sino como sedimento de una experiencia anterior, sino la posibilidad de una experiencia ulterior. Cuando la fenomenología se hace genética y se interroga sobre los comienzos de la experiencia (incluso aunque Husserl no haya resuelto enteramente el problema, como lo dice un poco rápidamente M. Lauer) lo que descubre primero, en especial en la IV Meditación cartesiana son los habitus, el peso de lo adquirido, de lo sedimentado".¹⁰

Es interesante señalar que en la versión original Husserl emplea el término poco usual de *Habitualität* (Habitualidad). *Habitualität* deriva como es lógico de *habitus*. El párrafo 32 se refiere al *Yo como sustrato de Habitualidades*. El alemán conserva del latín, sin modificación el sentido de apariencia (*Aussehen*) de imagen manifiesta (*Erscheinungsbild*).

Es sintomático el empleo de este término y podríamos pensar en un retorno al concepto, también poco usual, que maneja Ravaisson en su famosa *Memoria sobre el Hábito*. En ambos casos encontraríamos el retorno a una fuente común: Aristóteles. Este define el hábito (*eksis*) como el modo de ser permanente y lo distingue de *diathesis*, como disposición pasajera. Hábito significa posesión. De ese modo lo compara con la forma (*eidós*) oponiendo ambas expresiones a *Hylé*. En otro pasaje distingue hábito de adquisición, de acto (*energeia*) para distinguir la adquisición o posesión por un lado y el goce o uso por otro. El hábito parece entonces pertenecer al campo de la *dynamis*, pero

una *dynamis* que tiende a pasar a la *energeia* si no hay algo exterior que se le oponga. Se situaría entonces entre la *dynamis* pura y la *energeia* pura. Así vemos cómo en idiomas modernos la noción de aspecto es designada también con la palabra hábito. Podríamos entender así el uso que Husserl hace del término *Vermögen* (potencia) y arrojar luz sobre la idea de génesis y de *a priori*. Debemos olvidar la idea común de una conexión entre hábito o habitualidad y algo adquirido. Se modifica así también el sentido de la experiencia y se elucida mejor el concepto de Protoconstitución. La génesis por la cual se contrae en nosotros el haber adquirido por actos anteriores y por la cual el objeto aparece como "totalmente hecho" es una génesis pasiva, que se opera de algún modo en nosotros sin nosotros y de la cual no podemos registrar sino los resultados; es sin la voluntad que el ego es constituyente, que "un mundo de una estructura ontológica que nos es familiar es constituido por él". Es bien sabido como esta problemática de la experiencia antepredicativa es desarrollada en *Experiencia y Juicio (Erfahrung und Urteil)* a tal punto que el idealismo de Husserl parece trasmutarse en empirismo, como lo sugiere J. Wahl, o dar curso al materialismo histórico, como tiende a afirmar Tran Duc Thao. Pero se puede preguntar si los hábitos o habitualidades que son el precipitado de esta experiencia antepredicativa deben ser comprendidos como disposiciones adquiridas o como disposiciones originarias. Ese sentido preconstituido que la génesis del sentido descubre presente y actuante en mí, que me asegura que estoy en inteligencia con el mundo antes de estar explícitamente en inteligencia, no se puede incluir en la cuenta del *a priori*. Dufrenne lo ha sugerido. Su punto de vista se apoya en algunos textos de Husserl, entre ellos el siguiente que pertenece a la *Lógica formal y trascendental*:

"El punto final en una teoría de los juicios evidentes (y de ese modo también en una teoría de los juicios como tales) es reducir de modo genético las evidencias predicativas a la evidencia no predicativa que se llama experiencia".¹¹

¿Esta experiencia no podría ser la del *a priori* en estado salvaje, inmanente a la percepción e irreductible? Sin embargo, mientras que él afirma un pasado siempre presente del conocimiento, hace de la subjetividad trascendental el único *a priori* y le concede a la vez demasiado y demasiado poco al *ego*, sobre todo en su relación con el tiempo. Le concede el ser constituyente no sólo del mundo sino del tiempo, pero le rehúsa a la vez comportar lo intemporal, puesto que su presente existe siempre en beneficio del pasado. Y a la vez, como busca si no deducir el tiempo de la conciencia al menos aprehender el tiempo por la inspección del *ego*, no le concede verdaderamente su derecho al tiempo: es la composibilidad por la cual está asegurada la unidad del ego la que asegura a su vez la constitución del tiempo como totalidad a partir del presente. Para

concederle sus derechos a la vez al tiempo y a la conciencia, tal vez sea necesario comprobar que el tiempo es un destino para la conciencia, como lo atestigua el flujo de lo vivido, y también que hay en la conciencia, diríamos en el sujeto, algo intemporal, como lo atestigua la anterioridad inefechable de lo virtual. Inefechable porque ese pasado que el conocimiento oculta es un pasado absoluto.¹²

Es muy interesante observar la simpatía con que Husserl mira cierta noción del *a priori* que se encontraría en Hume. Además de los desarrollos insinuados en *Krisis* encontramos más explícitamente la idea en la *Filosofía Primera* (*Erste Philosophie*). Vemos así la necesidad de establecer una conexión entre la temporalidad y la forma originaria de la vida que experimenta el mundo. Esto se presenta como una consecuencia de una cuestión más amplia: la determinación de la forma originaria de esa vida, de ese yo trascendental.

Surge una primera dificultad: ¿Qué significa exactamente el Yo mismo? El uso de ese vocablo (*Selbst*) sugiere una cierta independencia, una cierta capacidad autónoma. Pero el movimiento esencial del pensamiento de Husserl tiende precisamente a destruir esta idea, aunque es necesario pensarla y determinar en qué grado es posible su destrucción o conservación bajo otra forma.

*"En cuanto Ego que experimenta el mundo, yo soy siempre yo, en un cierto modo sujeto de la experiencia del mundo. Así nos preguntamos: ¿Qué pertenece puramente a lo yoico?"*¹³

En esta pregunta podemos notar, como en general en los *Manuscritos B* y *C*, una inversión de la actitud inicial. Allí la pregunta por el mundo no tenía la significación que tiene aquí. La relación ahora del yo y el mundo está encarada de un modo que supera o abandona el dilema suscitado por el realismo o el idealismo clásicos. De ahí proviene la dificultad que apuntábamos de caracterizar su posición filosófica. La estructura yo-mundo, o con más precisión: el yo-que-experimenta-el-mundo y ese mundo no pueden separarse. Pero una abstracción puede llevarme al flujo general de mi vida que vivencia el mundo.

La preocupación por la temporalidad (concepto que definiremos de inmediato) no es ajena a la cuestión del descubrimiento del yo o de lo yoico (*ichlich*). Husserl distingue un yo funcionante-operante (*fungierendes Ich*) que se escinde en dos direcciones según que se oriente hacia el no-yo o hacia el yo mismo. Aquí encontramos un yo empírico que está presente a sí mismo en la forma del ahora:

"Yo soy presente a mí mismo en la forma propia del ahora, sin ser objetivo, sin conocerme y en cuanto soy cognoscible, sólo es una forma inmediata".¹⁴

La aparición del yo trascendental supone una capacidad para superar ese

presente y se produce así una autoalienación (*Selbst-Entfremdung*) que muestra la escisión del yo en un yo originario (*Ur-ich*) y un Yo objetivado (*gegenständliches*).

Todo el esfuerzo en *Krisis* tiende a mostrar como la reflexión permite el nivel de la humanidad entera el logro de la superación de esta distancia entre ambos yo.

El yo puro que crea enormes dificultades, las crea, en parte, porque puede ser aprehendido en el *cogito*, pero no es un momento real del *cogito*, en el grado en que el yo puro está por encima, fuera de u originando la temporalidad. Por eso dice:

"Todo lo que en el sentido más amplio es objetivo es sólo pensable como correlato de una posible conciencia, más exactamente: a un posible 'Yo pienso' y por tanto como relacionable a un Yo puro. Esto vale también para el yo puro mismo. El Yo puro es a través del yo puro, al mismo tiempo, estatuido como objetivo".¹⁵

La reflexión (aquí podemos encontrar la diferencia con Sartre) implica la diferencia, pero también la coincidencia del yo, la distancia colmada, la explicitación originaria de un "ahora" (*jetzt*) y de un "recién" (*soeben*). En ese sentido la reflexión es la explicitación originaria del tiempo y de la temporalidad.

"La reflexión es temporalidad en cuanto descubre la atención del 'era' y del 'es' y en cuanto, juntos, la colma. La diferencia del yo de sí mismo que no elimina su identidad, no es otra cosa que su temporalidad y por tanto la reflexión como la más íntima posibilidad activa del yo, es la explicitación de su ser originario como ser temporal".¹⁶

No es que la reflexión cree la temporalidad, sino que explicita una temporalidad. La reflexión supone no la separación sino la coincidencia de uno mismo con relación a uno mismo.¹⁷ La reflexión supone un recordar (*zurückkommen*) pero también lo pre-dado (*el voraus-sein*) y el pre-cederse (*Vorgehen*). Conclusión:

"Precederse y retornar es ser temporal" (Sich voraus-sein, und zurückkommen, das ist zeitlich sein).

La reflexión es el tránsito o el trascender del yo anónimo que es consciente no objetualmente a un yo que se mantiene y se hace así consciente objetualmente. Por eso insistimos en la necesidad de diferenciar la intuición de la reflexión; esta última requiere el tiempo y puede ser definida como autotemporización (*selbst Zeitigung des Ich*) *Zeitigung* significa: "La explicitación del ente en la modalidad temporal y la autotemporización es la actividad de descubrirse como temporal."

La cuestión central radica entonces en la conexión entre reflexión y temporización. Partiendo de la noción del flujo originario de lo vivido, Husserl sugiere que no hay allí temporización sino temporalidad.

El yo originario es pasivo; se caracteriza por un no-hacer el flujo;

meramente acontece. El flujo acontece; no es una acción del Yo (*Der Strom geschieht, der Strom ist nicht aus einem Tun des Ich*). Pero en el yo originario se advierte ya una reflexión posible, posibilidad que supone hacer refluir sobre sí la intencionalidad (*Die Vermöglichkeit ihm die Intentionalität sozusagen einzufliessen*). La reflexión es así temporización originaria, pero se apoya sobre una pretemporización que es la propia del presente viviente y fluyente. Surge así el tiempo. Aquí tenemos la frase capital:

La prototemporización, para hablar absolutamente, no está en ningún tiempo, porque el tiempo surge por primera vez con ella (*Die Urwandlung ist absolut gesprochen, in keiner Zeit, die ja allererst in ihr entspringt*).

Es la noción de pre-temporización lo que exige análisis. (Observemos que se va retrocediendo cada vez más en dirección de lo originario.) Llegamos así a la noción de lo fluyente (*strömend*). La explicitación, pero sólo la explicitación permite distinguir en él, el ahora, el recién sido y lo viniendo (*jetzt, soebengewesen, kommend*).

De este fluir surge cualquier otro; eso justifica el calificativo de originario. Toda forma temporal tiene su origen en este, incluso el tiempo más objetivo que podemos pensar. El fluir se ontifica como conciencia, en cuanto se vuelve sobre sí mismo. Pero hay que observar que sólo cuando vuelve; la reflexión tiene siempre el carácter de un volver, de un después (*hinterher*).

El precipitarse (*verströmend*) tiene una doble dirección: de y hacia. Husserl los denomina *Abströmen* y *Zuströmen*. La unificación de estos momentos se llama contemporaneidad (*zugleich*) de las distinciones. En esta contemporaneidad el yo desempeña un papel fundamental, domina esa contemporaneidad, pero él mismo no dura, porque Husserl toma este término en un sentido más exacto, alejado del uso bergsonian, un tanto impropio. Durar aquí significa permanecer idéntico, poseer una temporalidad extensiva. Pero, y ahora entramos en un desarrollo muy similar al de Heidegger; la temporalidad del yo tiene un carácter doble y contradictorio. El yo es ex-tático, está fuera de sí y es a la vez inmanente y centrado. Es extático en su triple flujo, pero está centrado e inmanente en el presente. El Yo es concebido como vida pensada vez por vez (*Jeweiligkeit*).

El presente en el cual está centrado el yo es un tránsito (*Übergang*) donde hay una precedencia (*Vorgang*) y un traspasar (*Vergang*). Estos son los horizontes del yo fundante en el ahora. Reencontramos así las nociones de retención y pro-tención, pero bajo otra luz. La protención no es el futuro sino el ser futuro del presente-fluyente viviente y un pre-ceder en el horizonte del futuro y la retención no es el pasado sino el traspasar en el horizonte del pasado. Esto nos lleva a una dualidad, pero que no está superada, sino que se supera constantemente como tarea. Acaso la idea central la fenomenología sea la idea

de Tarea.

"En la autopresencia principiante-advirtiente del yo en la reflexión se revela como contemporizante en el flujo originario de la pre-temporización y como tal nunca en el campo temporal".

En otro pasaje destaca la idea de que el polo fundante, en su operar originario no está en el campo temporal.

Para hallar *mi ser* como ser pensante debo recorrer el camino de una reflexión iterativa; ser se identifica como una autotemporización iterativa. Lo temporizante existe y se da sólo como temporizado. Podemos comprender ahora la razón de las críticas cada vez más severas que Husserl le dedica a Descartes en *Crisis* y en *Filosofía Primera*.

Descartes ha prescindido de un análisis del término *sum*, no ha atendido a la noción de *res*, que tiene un sentido diferente según que la maneemos con relación a la *res cogitans* o a la *res extensa*. La relación de una y otra con el tiempo es radicalmente distinta, y allí donde se conjuga el verbo "ser", como en el *sum*, hay que atender a su conexión con la temporalidad.

Se parte así del precipitarse-fluyente (*strömende Verströmen*) o más precisamente del *strömend-lebendige-Gegenwart* (el presente viviente y fluyente), forma originaria del yo fundante.

¿Pero qué es el presente (*Gegenwart*)? Es bien conocida la dificultad en la filosofía para caracterizar el presente. Se insiste a veces en su carácter meramente momentáneo o se le asigna un cierto espesor. Estamos frente a la reiteración de la dificultad aristotélica. Para resolver la dificultad Husserl apela a la reflexión y distingue un presente impropio (*Gegenwart in einem uneigentlich Sinne*) que se intercalaría entre un pasado y un futuro y un presente originario (*urtümlich*). La definición sería esta:

"En el presente viviente yo vivo en cuanto anónimamente fundante me dirijo sobre este o aquel objeto; después, eventualmente, yo reflexiono arrojando una mirada global sobre el presente viviente o más bien sobre mí como operando en eso y me encuentro en un 'nuevo' presente viviente, en el cual aquello reflexionado permanece como tema pasado recién".

El presente originario del cual se parte, tiene y conserva el carácter de un presente viviente; la reflexión es la explicitación de esta modalidad temporal como temporalidad originaria y al descubrirla la constituye, o como dice Husserl con un neologismo, la "*ontifiziert*" (*Ontifiziert* significa tematizarla y hacerla objetual). Estas ideas estaban ya sugeridas en las *Conferencias* y fueron luego elucidadas con más profundidad. Aquí encontramos desarrollada la distinción entre presentación (*Gegenwärtigung*) y la presentificación (*Ver-gegenwärtigung*). El traspasar, el preceder, la retención y la protención entran en la presencia.

Futuro y pasado se injertan en el presente como horizontes en cuanto son presentificados. Las *Conferencias* habían indicado también la diferencia entre la *primäre Erinnerung* (primer recuerdo = retención) y la *sekundäre Erinnerung* (el recuerdo secundario), la *Wieder-Erinnerung* (el recuerdo o más bien la interiorización que se repite). Después agrega la *Vorerinnerung* (pre recuerdo), la *Erwartung* (expectativa).

Hay un punto central: la distinción entre *Gegenwärtigung* y *Vor-Gegenwärtigung*. Eso nos lleva a partir de la percepción que es la única modalidad que nos da la cosa mentada in *eigener Person* (en su propia persona). Aquí está el origen de una problemática desarrollada por Merleau-Ponty a propósito de la percepción, por Sartre a propósito de lo imaginario, por Fink en sus estudios sobre una fenomenología de la no-realidad. Aparecen así diversos tipos de intencionalidades. De acuerdo a las *Conferencias* hay que distinguir entre la intencionalidad longitudinal y la transversal.

"Hay en un solo y mismo flujo de conciencia dos intencionalidades que forman una unidad indisoluble y que se requieren una a la otra como los dos aspectos de una única y misma cosa, enlazadas una a la otra. Gracias a una se constituye el tiempo inmanente, un tiempo objetivo, un tiempo auténtico en el cual hay duración y cambio de algo que dura; en la otra la inserción cuasitemporal de las fases del flujo, que posee siempre y necesariamente 'el ahora' fluyente, la fase de actualidad y las series de las frases preactuales y postactuales (no actuales aún). Esta temporalidad pre-fenomenológica pre-inmanente se constituye intencionalmente como forma de conciencia constitutiva del tiempo y en ella misma. El flujo de la conciencia constitutiva del tiempo no sólo es sino que además, de modo notable y sin embargo comprensible, es tal, que una aparición en persona del flujo debe tener lugar necesariamente en él y por tanto debe poder necesariamente aprehender el flujo en su fluir. La aparición en persona del flujo no exige un segundo flujo, sino que en tanto que fenómeno se constituye a sí mismo. Lo constituyente y lo constituido coinciden y sin embargo no pueden naturalmente coincidir bajo todos los aspectos".¹⁸

Esta es una paradoja esencial sobre la cual el pensamiento de Husserl girará constantemente. Es el problema de explicar la constitución del tiempo subjetivo en la conciencia absoluta intemporal, que no es objeto.

"El flujo constitutivo del tiempo es pensado como la subjetividad absoluta y tiene las propiedades absolutas de algo que hay que designar metafóricamente como 'flujo'; algo que surge 'ahora' en un punto de actualidad, un punto fluyente originario, etc. En la vivencia de la actualidad tenemos el punto-fluyente originario y una continuidad de momentos de resonancia. Para todo nos faltan nombres".¹⁹

Pero de aquí pasamos a una cuestión más compleja que se refiere a otra

distinción conexas con la anterior. La retención y la protención no son intenciones realizantes (*verwirklicht*). La conciencia originaria que se caracteriza por su presente operante y anónimo en sus retenciones y protenciones no es una retención en el sentido clásico de la fenomenología. Incluso llega a emplear la expresión *conciencia sub*, que es conciencia impropia, que no es intención o habla de intencionalidad secundaria o latente que pertenece al presente originario mantenido no-temáticamente, que permanece en su indeterminación y en su oscuridad.

De este núcleo debemos partir para elucidar la teoría de lo extático. No debemos verlos como tres modalidades separadas o separables, mejor dicho, tres *Abwandlungen* sino de una *Abwandlung* (modalidad) de mi vida triple en la cual el ya haber sido se dirige al ser venidero. Es una idea muy próxima a la que encontramos en el núcleo de la concepción de Heidegger:

"La temporización [Zeitigung] no significa una sucesión de ex-tasis. El futuro no es más tardío que el ya sido y éste no es primero que el presente. La Temporalidad se temporaliza como futuro-ya-sido-presente".²⁰

¿La actualidad cómo se determina? En *Krisis* encontramos un intento de respuesta; es la noción de *praxis* la que ha de servir de guía. De aquí pasamos a una distinción fundamental entre el tiempo viviente y el tiempo en sí (*Lebendige Zeit und Zeit an sich*). El tiempo viviente-fluyente implica un flujo continuo, pero todavía no es una sucesión explícita. No hay un continuo distanciarse en una extensión temporal. Ese tiempo originario no es un tiempo considerado seriamente aún. Husserl tropieza así con las mismas dificultades de Parménides, de Platón, de Aristóteles, respecto al tiempo y sus relaciones con el ser.

Junto al Yo operante tenemos el yo que reflexiona, que desarrolla el germen de un ser permanente. La vitalidad tiene así una capacidad de autotranscendencia hacia lo en sí; la oposición entre inmanencia y trascendencia parece así atenuada, como la oposición entre el para-sí y el en-sí. Una nota de Brand nos introduce en la temática final de la preocupación husserliana:

"El movimiento de la fenomenología supera la pregunta por la yoidad del yo, la mundanidad del mundo, y el Yo que tiene la experiencia del mundo, del Ser y del Fin (Te los a partir del que el yo vive y trasciende su último fin)".

Notemos cómo los problemas concernientes a lo *Proto*, a lo Originario, se transforman ahora en los problemas concernientes a lo final, en el doble sentido de conclusión y finalidad. La cuestión del tiempo fenomenológico nos lleva a la cuestión del tiempo histórico. En la historia existe una *Urstiftung* (proto-fundación) y una *End-Stiftung* (fundación final) La filosofía,

"es la ratio en su movimiento incesante de autoelucidación a partir de la primera irrupción de la filosofía en una humanidad cuya razón, no

obstante innata, había permanecido hasta entonces totalmente inaccesible a sí misma, sumergida en la confusión y en la noche”.

De fuera puede ser considerada como una mera *Geschichtlichkeit* (historicidad); la idea de valor, la idea de sentido, de *telos*, surgen de dentro. La reflexión nos permite descubrir su teleología immanente.

*“Vista desde el interior es una lucha que soportan las generaciones de filósofos portadores de ese desenvolvimiento espiritual, viviendo y sobreviviéndose en una comunidad espiritual; es la lucha incesante de la razón despierta que aspira llegar a sí misma, a alcanzar su propia comprensión, a realizar una razón que comprendería concretamente no sólo ella misma, sino un mundo existente en su verdad universal y total”.*²¹

Desde una vida meramente dada, el hombre accede a una vida como tarea, la tarea de comprenderse racionalmente, en el entendido de que ser racional es querer ser racional. Lo cual da a la vida y al esfuerzo vuelto a la razón una dimensión infinita; que la razón señala aquello hacia lo cual el hombre en tanto que hombre tiende en su ser más íntimo, lo único que puede satisfacerlo, hacerlo feliz; que la razón no padece porque se la distinga en teoría, práctica y estética o lo que se quiera; que ser hombre es serlo en un sentido teleológico —es deber serlo— y que esta teleología reina a través de todas sus acciones, de todos los designios del yo; que este *telos* apodíctico puede ser reconocido siempre por medio de la comprensión de sí, y que reconocer ese *telos*, comprendiéndose a sí mismo radicalmente, es comprenderse a sí mismo según el estilo de la filosofía.

Esto nos permite establecer una discrepancia con el punto de vista de Lansberg. Comparando a Scheler con Husserl, calificaba a aquel de espíritu ávido de todo tipo de realidades, viviendo en una intuición poliforma de lo real, como uno de aquellos filósofos que se esfuerzan por penetrar con una luz limitada los arcanos de la realidad concreta y de la vida vivida. Husserl, por el contrario, como uno de aquellos que aspiran a la claridad absoluta, que buscan alcanzar una región espiritual que precede o trasciende la existencia humana. No es así; o por lo menos, no es tan así. Probablemente no haya existido un filósofo tan ávido de todas las riquezas de la realidad, de toda su multiplicidad, de todos sus matices y probablemente no haya existido otro, excepto Platón, que se haya esforzado por llevar al máximo de la claridad a todas las zonas y formas de la vida y de lo real, que Husserl.

Resumen

Se intenta relacionar el método fenomenológico con la temática del tiempo. Así se insiste en el sentido específico que posee la fenomenología y eso obliga a manejar algunos conceptos que Husserl explicita. Se afirma que el tema del tiempo no puede aislarse de la célebre reducción. Se distingue la reflexión de la intuición y eso lleva a la aproximación a Descartes y a Sartre. Se afirma entonces la protosíntesis de la conciencia temporal originaria. (El término que se traduce aquí por *proto* corresponde al alemán *Ur*, que Husserl maneja con frecuencia.) Luego se estudia si y hasta dónde puede calificarse esta posición de idealista. Se distingue el tiempo sentido y el tiempo percibido. Y se pasa entonces a la delimitación del concepto de a priori después de la evidencia ante-predicativa. Posteriormente se encuentra la superación del idealismo y del realismo y así Husserl, anticipando a Scheler y a Heidegger, introduce la estructura de *ser-en-el-mundo*. Se examinan las formas de la temporización, la retención y la pro-tención y se ahonda en la idea de presente. Así se distinguen los problemas de lo originario y lo final. Por último aparece la vida como tarea: la de comprenderse racionalmente.

Notas

- ¹ Conferencias sobre la Fenomenología de la conciencia del tiempo interno, p. 369.
- ² *Krisis*, parág. 73.
- ³ Conferencias..., p. 269.
- ⁴ *L'Être et le Néant*, p. 197.
- ⁵ S. De Beauvoir: *La Force de L'Âge*, pp. 189-190.
- ⁶ *Bewusstsein* significa a la vez conciencia total y cada momento de la conciencia. La expresión "estado de conciencia" sugeriría una pasividad que es impropia aquí.
- ⁷ *Ideen*, parág. 118.
- ⁸ Conferencias..., p. 371.
- ⁹ *Ib.*, p. 374.
- ¹⁰ M. Dufrenne: *La Notion d'a priori*.
- ¹¹ *Lógica formal y trascendental*, p. 186.
- ¹² Cf. Dufrenne: o. cit., p. 153-4.
- ¹³ Cf. G. Brand: *Welt, Ich und Zeit*.
- ¹⁴ *Ibidem*.
- ¹⁵ *Ideen*, II, p. 101.
- ¹⁶ *Ibidem*.
- ¹⁷ *Ib.*, p. 144.
- ¹⁸ Conferencias..., p. 40.
- ¹⁹ *Ib.*, p. 36.
- ²⁰ *Sein und Zeit (Ser y Tiempo)*, p. 320.
- ²¹ *Krisis*.