

Edmund Husserl: Génesis y estructura de las «Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo»*

MANUEL ABELLA**

Imagínese que alguien pregunta por un lugar y recibe, en lugar de la imagen que esperaba, una bolsa con las piezas de rompecabezas que reconstruyen esa imagen. Imagínese además que esta persona, una vez superada la decepción inicial y aceptado el juego, descubre que las piezas contenidas en la bolsa no reconstruyen una única imagen del lugar, sino dos, desde diferentes perspectivas. Imagínese, finalmente, que esta misma persona, superada también la segunda decepción y aceptada la necesidad de participar en tres juegos (los dos rompecabezas y el juego adicional consistente en discriminar a cuál de ellos pertenece cada pieza) descubre además que ninguno de los rompecabezas está completo y que, por tanto, si quiere llegar a algún tipo de imagen, debe construir las piezas que faltan a partir de las existentes. Esta tercera decepción, añadida a las dos anteriores, quizá no lleve a nuestro hombre a abandonar el juego, pero acabará enfrentándolo a una tarea ciertamente complicada, —no prevista, desde luego, en el momento en que formuló la pregunta inicial.

Por todas estas perplejidades pasa el lector de las importantísimas *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, de Edmund Husserl, publicadas en 1928 y vertidas ahora al español en una traducción que, aunque no es la primera (hay una anterior, aparecida en Buenos Aires en 1959), sí es, desde luego, la única *recomendable*. Mas el lector se preguntará en qué sentido es pertinente el símil anterior.

Primeramente, al estupor del que descubre que debe construir la imagen (primera decepción) corresponde, en el texto, la sorpresa ante la ordenación del mismo, donde una aparente estructura dual (texto principal –apéndices) se revela insostenible desde el momento en que los apéndices, más que matizar o ampliar el texto principal en cuestiones de detalle, contienen análisis absolutamente fundamentales que, por una u otra razón, no han podido ser integrados en el texto central. Así las cosas —segunda decepción— al estupor del que descubre que las piezas no reconstruyen una imagen, sino dos, corresponde en el texto el descubrimiento de que diferentes pasajes parecen analizar problemas idénticos desde planteamientos teóricos distintos y de que cabe, por tanto, establecer fases en la maduración de la respuesta a determinadas cuestiones. Finalmente (tercera decepción), el estupor del que descubre que ninguna de las imágenes está completa se corresponde bastante bien con las dificultades para reconstruir los dos planteamientos teóricos previamente identificados: el inicial, porque el texto posterior viene a anularlo; el posterior, porque las *Lecciones* no contienen la

* HUSSERL, Edmund: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Traducción, introducción y notas de Agustín Serrano de Haro. Madrid, Editorial Trotta, 2002.

** Dirección: manuelabella@latinmail.com

última palabra de Husserl en torno al tema. Y si un texto filosófico con semejantes problemas estructurales tiene grandes posibilidades de convertirse en un laberinto, la cosa se complica cuando se advierte que Husserl se propone aclarar aquí nada menos que la conciencia del tiempo, tema que, como el propio autor reconoce en la primera línea de sus lecciones, es «una cruz ancestral de la psicología descriptiva y la teoría del conocimiento». El lector se estará preguntando, naturalmente, a qué se debe todo esto.

La situación se explica (aunque, desde luego, no se justifica) teniendo en cuenta las peculiares circunstancias en que se produjo la edición original. En el semestre de invierno de 1904-1905, Husserl dictó un curso en la Universidad de Gotinga titulado «Fragmentos capitales de fenomenología y de teoría del conocimiento», cuya última sección se refería al estudio de la conciencia interna del tiempo (tema que había quedado fuera de la que hasta entonces, era la principal obra publicada de su autor, *Investigaciones lógicas*). Husserl no debió de quedar muy satisfecho con los resultados de estos análisis, que repitió en años posteriores en una serie de manuscritos de investigación. En 1917, puso el texto del curso y los demás papeles en manos de su asistente, Edith Stein, encargándole la sistematización de los mismos y la elaboración de un texto unificado. El resultado de este trabajo de Stein fue la producción de un nuevo texto para las lecciones (con cortes substanciales del texto original y añadidos procedentes de manuscritos posteriores), al que se sumaron trece apéndices. Stein entregó su versión a Husserl para que éste emprendiera las correcciones necesarias. Husserl debió de advertir las tensiones internas del texto elaborado por Stein y, también, las dificultades que plantearía cualquier intento de corrección. Sea como fuere, el manuscrito retornó al archivo de Husserl para no salir de él hasta 1926, momento en que éste lo entregó a Heidegger para su edición. Husserl, desde luego, hubiera deseado que Heidegger reelaborase el texto introduciendo las correcciones oportunas, pero éste —por entonces inmerso en su propia aventura editorial de *Ser y tiempo*— aceptó encargarse de la edición a condición de no revisar, en lo referente al contenido, el trabajo de Stein¹. Apareció así la obra que aquí comentamos y, con ello, uno de los textos cruciales en la obra de su autor, aquél al que, por la naturaleza de los problemas abordados, le corresponde el carácter de piedra angular dentro del edificio fenomenológico, quedó librado a sus propias tensiones internas. De esta manera, a lo fascinante del problema mismo y a la profundidad de los análisis desarrollados por Husserl se une, en las *Lecciones*, el atractivo de ver al propio pensador enfrentado a sí mismo, esto es, a la dificultad de aplicar al análisis del tiempo ciertos presupuestos esenciales de la descripción fenomenológica y a la subsiguiente necesidad, por tanto, de revisar estos presupuestos. En lo que sigue, intentaremos aclarar el sentido de estas afirmaciones.

Las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* deben leerse desde el conocimiento del tipo de análisis que, de cara a la elucidación del conocimiento, se realizan en *Investigaciones Lógicas* (1900). La novedad e importancia de este trabajo, verdadera acta fundacional del movimiento fenomenológico, puede ser valorada sobre todo por quien conoce la obra de la que parte y a la que principalmente critica, la *Psicología desde el punto de vista empírico* (1874), de Franz Brentano, maestro y mentor de Husserl. Salvando cuestiones menores, puede afirmarse que las tesis centrales que pasan de Brentano a Husserl (y que, por consiguiente, justifican el vínculo genético

¹ Actitud que, en todo caso, no resulta sorprendente cuando se descubre que, en un curso de Marburgo dictado poco después de la publicación de las *Lecciones* (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik*), Heidegger resume su valoración de los análisis husserlianos señalando que «en referencia al problema del tiempo, todo, en lo fundamental, queda como estaba» (cf. GA, 26 V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1978 p. 264).

entre la fenomenología husserliana y la llamada «psicología descriptiva» de su maestro²) son básicamente dos: primera, la tesis intencional propiamente dicha, esto es, la idea de que la referencia a un objeto es el rasgo característico de lo que Brentano llama «fenómenos psíquicos» y Husserl «vivencias». Segunda, el intento de reconstruir la filosofía desde el análisis de estos «fenómenos psíquicos» o «vivencias», teniendo en cuenta, precisamente, su naturaleza intencional —y teniendo en cuenta, adicionalmente, que el conocimiento que de ellos tenemos (a diferencia de lo que ocurre con los objetos de la sensibilidad o con cualquier otro objeto externo) es un conocimiento evidente. Si es verdad, por tanto, que la introducción del planteamiento intencional supone la recuperación para la filosofía contemporánea de viejas tesis medievales (en la versión pos-tomista de la teoría aristotélica del conocimiento), no lo es menos que semejante planteamiento queda englobado ahora desde la perspectiva, radicalmente moderna y cartesiana, del intento de reconstruir el conocimiento desde la evidencia.

Establecida, no obstante, esta doble comunidad de principios en la obra de Brentano y Husserl, resulta igualmente necesario referirse a sus diferencias. Y estas diferencias, para prescindir de otras menos relevantes, se manifiestan incluso en el modo concreto de aplicar las dos tesis precedentes: Por lo que respecta a la tesis de la evidencia del conocimiento interno, Brentano la entiende como conciencia colateral (esto es, como conciencia secundaria que acompaña al propio acto y que forma una unidad indisoluble con él); Husserl, por el contrario, entiende que esta evidencia se da en un nuevo acto que toma el anterior como objeto. Y en lo referente a la tesis intencional, las diferencias son aún más notables y merecen capítulo aparte:

Prescindiendo de las cuestiones referidas a *qué* debe entenderse en cada caso por objeto del acto, entre Brentano y Husserl subsiste una diferencia fundamental a propósito de *cómo* ha de entenderse la posibilidad misma de la referencia intencional. Según Brentano, la caracterización universal de todos los actos de conciencia como actos intencionales (la referencia a un objeto), no niega, desde luego, la existencia de especies distintas de actos, pero establece, eso sí, que las *differentiae*, si se nos permite hablar así, que dan lugar a las especies correspondientes no pueden ser sino diferencias en el modo de referencia intencional. Pero a la hora de determinar estas *differentiae* (que serían puramente formales, de los actos mismos, por contraposición a las diferencias establecidas en virtud del objeto) Brentano es sumamente parco: (1) los actos se dividen en tres especies: representaciones, juicios y fenómenos afectivos; (2) las representaciones no se especifican ulteriormente en virtud de ningún tipo de diferencia formal añadida (esto es, entre ellas no hay más diferencia que la implicada en el hecho de que unas lo son de un objeto y otras de otro); (3) los juicios no tienen más diferenciación que cualidad y modalidad (en contraposición, por ejemplo, al complejo sistema de diferencias que expone, por ejemplo, la kantiana *Crítica de la razón pura*); (4) los fenómenos afectivos admiten una diferenciación análoga a la de los juicios, con alguna distinción añadida (preferencias). Frente a ello, desde un primer momento, Husserl parece tener claro que el sistema de las diferencias intencionales (formales) reconocidas por Brentano es insuficiente y que es preciso ampliar el esquema: en primer lugar, Husserl generaliza la diferenciación cualitativa (que, para Brentano emerge sólo en la esfera del juicio) a todo tipo de actos, redefiniendo la mera representación como un tipo peculiar de cualificación no ponente. Pero en segundo lugar —y aun quedándonos dentro de lo que sería la mera referencia objetiva independientemente de toda cualidad (lo que desde *Investi-*

2 La denominación es posterior a la *Psicología desde el punto de vista empírico*, pero se generaliza en los cursos posteriores (cf. *Deskriptive Psychologie*), donde Brentano utiliza también la expresión «fenomenología». Inversamente, en las lecciones que comentamos aparece todavía la expresión «psicología descriptiva».

gaciones lógicas Husserl denomina «materia intencional», y que constituye, junto con la cualidad, la denominada «esencia intencional» del acto) Husserl considera necesario dinamizar, de algún modo, la producción misma del vínculo intencional, para así dar cuenta de las diferentes distancias a que cabe situarse respecto del objeto y, por consiguiente, vivir el cumplimiento de la referencia intencional. No es lo mismo mentar el objeto que vivir su donación y esta diferencia (que no se explica, desde luego, desde diferencias en la referencia objetiva misma, pues la identidad de éstas se presupone en el cumplimiento) es la que da lugar a la distinción entre la aprehensión intencional y sus contenidos, esto es, a una nueva distinción entre materia y forma que no tiene ya nada que ver con el planteamiento brentanianano, sino que recupera un aspecto esencial del principal enemigo del brentanismo: la teoría kantiana del conocimiento. Nos referimos a la idea de *constitución*, esto es, de síntesis material-formal de los objetos del conocimiento (pensados aquí, además, básicamente como *sentidos*): las diferencias entre intuición (percepción, imaginación) y mera mención no se explican desde la presencia o ausencia de contenidos de sensación (dados en todo caso como parte ingrediente de la propia conciencia) sino atendiendo a los modos en que dicho contenido es aprehendido. Y sólo en la aprehensión específica del contenido dado se constituye la referencia al objeto correspondiente. Esto implica, entre otras cosas, que el análisis intencional no se extiende a los propios contenidos de sensación (en franca contradicción con el programa brentanianano, que defiende el carácter intencional de la sensación y, por consiguiente, la descomposición de toda referencia intencional sensible en un continuo de puntos de sensación que reconstruye la continuidad del campo perceptivo correspondiente). Y de esto se sigue, a su vez, que no tiene sentido distinguir entre el «sentir» y lo «sentido» en el plano mismo del análisis fenomenológico.

Que este modelo hilético-formal presenta dificultades se pone de manifiesto en las propias *Investigaciones Lógicas* (ya respecto de las intenciones sensibles y, sobre todo, a propósito de la llamada intuición categorial, esto es, de la constitución de las partes puramente formales de la representación). Pero donde se muestra realmente su no pertinencia es en los análisis de la conciencia del tiempo. Por ello, estos análisis adquieren un valor esencial dentro de la evolución del pensamiento husserliano, más allá incluso de su valor específico en su referencia al problema concreto de la constitución temporal. Dicho brevemente: *lo que los análisis en torno a la conciencia del tiempo ponen de manifiesto son las limitaciones de un cierto modo de entender la intencionalidad, así como la necesidad de repensarla desde una reflexión profunda sobre la naturaleza del tiempo mismo*. En este sentido —y en la medida en que la concepción que aquí entra en crisis es el viejo planteamiento sintético-constitutivo que hemos remontado a Kant—, las *Lecciones* abren la posibilidad de una filosofía de la subjetividad que vaya más allá de este modelo kantiano y por consiguiente —y esto tiende a olvidarse— de las críticas habituales que se hacen a la filosofía del sujeto desde posiciones contemporáneas (y que, paradójicamente, suelen ver en la fenomenología la última variante de ese modelo, sin analizar realmente hasta qué punto habría podido, quizá, superarlo)³. ¿Cuál es, entonces, el problema?

En *Investigaciones lógicas* (en lo sucesivo: I.L.), el problema del tiempo no está completamente ausente, pero no es objeto de investigación sistemática. Esto puede deberse a muchas razones, entre otras, al miedo a añadir uno más a los nuevos puntos conflictivos de la obra. No obstante, cuando en

3 Cf. Bernet, Rudolf: *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. PUF. París, 1994. Véase también del mismo autor, en alemán esta vez, la introducción a los *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (Meiner, Hamburgo, 1985), donde se reconstruye en profundidad la evolución del pensamiento husserliano que nosotros exponemos aquí a grandes rasgos.

1905 Husserl emprende el análisis del problema del tiempo en el curso arriba citado, lo hace desde premisas que son, en principio, las de la fenomenología de I.L. Así, el estudio comienza con la exigencia de realizar la «desconexión» del tiempo objetivo (que no debe confundirse con lo que posteriormente será la idea de reducción trascendental), necesaria desde el momento en que la fenomenología, como queda claro en I.L., se limita a estudiar las vivencias y sus partes (y no, desde luego, sus eventuales objetos trascendentes, cf. p. 26). Una vez hecho esto, el objetivo queda establecido en los siguientes términos: «Nosotros buscamos hacer claridad sobre el *apriori* del tiempo, sacando a la luz su constitución esencial y poniendo de manifiesto los contenidos de aprehensión y los caracteres de acto específicos, en su caso, del tiempo, a los que pertenecen por esencia las leyes aprióricas del tiempo» (p. 31). Como puede verse, pues, Husserl se propone explicar la consitución del tiempo objetivo —y de los objetos que duran en el tiempo— según el modelo general de I.L., esto es, (1) analizando las vivencias en que dichos objetos se constituyen, (2) interpretando esta constitución —con arreglo a lo que ya sabemos— según el esquema hilético-formal que denotan los términos «contenidos de aprehensión» y «caracteres de acto» (formas de la aprehensión) y (3) dando a entender, incluso, que debe hacer contenidos específicamente temporales (esto es, sensaciones de tiempo) y aprehensiones dirigidas particularmente a esos contenidos. En toda fase momentánea de una percepción temporal está implicado un continuo de referencias intencionales, una de las cuales se dirige a la fase presente del objeto percibido (por ejemplo, el sonido momentáneo en una sucesión melódica), quedando las demás referidas a fases pasadas y futuras de ese mismo objeto. Reservando el nombre de impresión para la intención dirigida a la fase objetiva presente, Husserl acuña los de retención y protención para referirse, respectivamente, a la aprehensión de fases pasadas y futuras. Y aplicando su modelo hilético formal de intencionalidad, intenta reducir todas estas intenciones a diferentes modalidades de aprehensión de contenido. En el caso de la impresión, el contenido aprehendido estaría aprehendido por datos de sensación. En el caso de protenciones y retenciones, se trataría de fantasmas.

Tal es, pues, en lo fundamental, el modelo de conciencia temporal con el que Husserl trabajaba en las auténticas lecciones de 1905, y cuyos *disiecta membra* aparecen aquí y allá en el texto publicado, para perplejidad del lector. No es difícil, no obstante, darse cuenta de la insuficiencia de este planteamiento. En primer lugar, porque, con él, la mención de lo pasado y lo futuro se reduce a la mención de algo presente (los fantasmas correspondientes, que son parte ingrediente de la propia conciencia), con lo que el planteamiento se salda con la negación misma de la esencia de pasado y futuro, que no es otra que la ausencia de los objetos correspondientes⁴. No queda entonces más remedio que concluir que el modelo hilético-formal desarrollado en I.L. es, básicamente, un modelo de la intencionalidad espacial y que su aplicación al ámbito de la percepción temporal supone una inaceptable espacialización del tiempo, esto es, una reducción de las diferencias temporales implicadas en la serie pasado-presente-futuro a las diferencias de dirección local.

Pero —en segundo lugar— y aun si nos resignáramos a aceptar esta espacialización del tiempo, hay una segunda dificultad que nos obliga a abandonar definitivamente esta teoría. Y es que en el tiempo no sólo duran los objetos «trascendentes» a los que antes nos hemos referido (una melodía, un movimiento, etc.) sino, también, los actos que los perciben. Tal circunstancia, desde un planteamiento como el de Brentano, no supone una gran dificultad (precisamente por su concepción no sintética de la referencia intencional), pero a Husserl le obliga a aceptar un nuevo estrato (previo) de constitución temporal que afecta, esta vez, a los contenidos ingredientes mismos y a los caracteres de

4 Ver *Obras Completas* de Husserl (*Husserliana*), vol. X, segunda parte, texto 49.

acto que los aprehenden. Y si quisiéramos aplicar aquí nuevamente la dualidad hilético-formal (para explicar esta vez la constitución de las propias menciones, esto es, del tiempo inmanente de la propia conciencia) estaríamos abocados a un regreso infinito, pues estas nuevas unidades constituyentes tendrían que ser a su vez constituidas; y así sucesivamente. Se revela, pues, que los análisis de LLUU sólo eran posibles desde una cierta abstracción (al haber prescindido de la dimensión temporal de los actos), pero que, curiosamente, cuando se trata de deshacer esta situación artificial pasando al análisis de la constitución temporal, el marco teórico se viene abajo. Las LLUU, por así decir, analizarían los actos de conciencia en tanto que constituidos, prescindiendo de su constitución temporal, o, si se quiere, expresando su tiempo, pero prescindiendo de su distensión (por poner un símil gramatical, en perfectivo, no en imperfectivo). El problema se plantea, no obstante, cuando uno se decide a dar cuenta de la propia dimensión de las vivencias y sus elementos constitutivos, esto es, a asumir el imperfectivo y hablar, por tanto, de la conciencia que tenemos de ese tiempo inmanente que es el de las vivencias mismas. Adviértase, por lo demás que la dificultad se revela precisamente a propósito de los dos puntos en que Husserl se separaba de Brentano, esto es, que no sólo se refiere al planteamiento sintético-constitutivo de la intencionalidad sino también al planteamiento de la autoconciencia como acto que objetiva otro acto: *porque lo que lleva al regreso infinito es precisamente la imposibilidad de pensar la constitución de un acto en una conciencia distinta de éste*. Como dice el propio Husserl, « todo fenómeno de tiempo se resuelve (...) en un flujo como el descrito. Pero la conciencia en que todo esto se resuelve no puedo yo, a su vez, percibirla de nuevo. Pues este nuevo percepto sería a su vez algo temporal, lo cual remite a una conciencia constituyente del mismo tipo, y así *in infinitum*». (p. 133). Resulta, pues, que cualquier posibilidad de solucionar los problemas planteados pasa por la vuelta, al menos en términos generales, de planteamientos brentanianos: primero, a la idea de una intencionalidad que no constituye sus fenómenos aprehendiendo contenidos y, segundo, a la idea de una conciencia interna (en este caso, las intenciones temporales) que no actúa desde una unidad de acto distinta sino, por utilizar un giro aristotélico grato a Brentano, *en parergo*, esto es, como parte inseparable de la propia conciencia constituida.

Fue hacia 1909 cuando Husserl logró vislumbrar una solución para los problemas planteados. Esta solución se encuentra también en el texto de las *Lecciones* ordenadas por Stein –desmintiendo, por tanto, al propio epígrafe de la obra, que recoge las aportaciones dentro del corpus de las lecciones «de 1905». La respuesta pasa, como no podía ser de otro modo, por el reconocimiento de la peculiar naturaleza intencional de la conciencia que constituye la temporalidad inmanente: es verdad que toda aprehensión y todo contenido de aprehensión son unidades inmanentes constituidas, pero no es cierto ni que esas unidades constituidas sean verdaderos objetos (pues sólo lo son para una conciencia que las vuelve a hacer presentes *tras* constituir las originariamente) ni tampoco que lo sean en un modo de conciencia que las constituye a la manera de la síntesis. Si, como vimos más arriba, la estructura de la conciencia del tiempo es la de un continuo de continuos en que la fase que mienta lo inmediatamente dado (y a la que Husserl denomina «protoimpresión») se une indisolublemente a una estela de menciones de lo inmediatamente pasado (retenciones) y futuro (protenciones), dicha estructura se revela como un *flujo* en que la protoimpresión, lejos de aprehender contenidos, no es sino la conciencia simple del dato hilético puro en el momento en que brota en la conciencia (el ahora); y la retención (otro tanto cabría decir de las protenciones, aunque en sentido contrario), lejos de mentar un contenido presente como ausente, no es sino la direccionalidad de la propia ausencia, la mención de su objeto como «dejando de ser presente». O, para dejar hablar al propio Husserl: «La conciencia retencional contiene como parte ingrediente la conciencia de pasado del sonido, «recuerdo primario del sonido», y ella no debe descomponerse en sensación de sonido y en

aprehensión como recuerdo» (p. 54; cita que contiene una afirmación inequívoca de la ausencia de contenido material en la representación del pasado). En el mismo sentido (pero esta vez en referencia a la protoimpresión) leemos que «la impresión originaria es el comienzo absoluto de esta producción, al fuente originaria de la que todo lo demás se produce sin cesar. Ella misma, sin embargo, no se produce, no surge como algo producido, sino que lo hace por *genesis spontanea*, es engendramiento originario» (p. 120). O, más abajo: «Lo que no cabe es malentender la protoconciencia, la protoaprehensión o como quiera llamársela, en el sentido de un acto aprehensor. Sin contar con que sería una descripción patentemente falsa de la situación se vería uno enredado en dificultades insolubles. Pues si se dice que todo contenido viene a conciencia únicamente por medio de un acto de aprehensión dirigido a él, surge al punto la pregunta por la conciencia en que este acto de aprehensión, que sin duda es él mismo un contenido, es consciente, y el regreso infinito se hace inevitable. En cambio, si todo «contenido» es en sí mismo y necesariamente «protoconsciente», la pregunta por una ulterior conciencia dadora del mismo resulta carente de sentido» (pp. 142-143). En resumen —y como principal novedad frente a la teoría intencional de I.L.: «Hemos (...) de entender aprehensión en un doble sentido: aprehensión constituida inmanentemente y aprehensión que pertenece a la constitución inmanente, a las fases del propio flujo originario, protoaprehensión que no tiene ya ulterior constitución» (p. 111). La conciencia constitutiva de tiempo se convierte, así, en una instancia última de la propia subjetividad, que constituye la totalidad de sus actos (y de sus partes no intencionales) con arreglo a una peculiar estructura intencional que tiene la forma del *flujo*: su fase protoimpresional, a cada instante, marca en el dato hilético puro que en ella se hace consciente su propia determinación temporal absoluta, y las fases intencionales subsiguientes siguen mentando este dato previo como pasado y más pasado en una cadena de hundimiento progresivo, pero conservando siempre, en la serie de modificaciones intencionales, su localización temporal absoluta. Ello es, justamente, lo que permite que en posteriores actos de recuerdo (caracterizados aquí, junto a expectativas y evocaciones de lo presente como tipos de «re-presentación») esas objetividades sedimentadas en la conciencia pasada sean evocadas y reproducidas al tiempo que, con ellas, se reproducen sus propios objetos intencionales. Y es también esa peculiar organización de la conciencia interna del tiempo como flujo la que garantiza su unidad y su autoaparecer, al hacer de las retenciones no sólo retenciones de sus objetos (intencionalidad transversal del flujo), sino retenciones de retenciones pasadas (intencionalidad longitudinal): «En el flujo de conciencia uno, único, se entrelazan dos intencionalidades inseparablemente unitarias, que se requieren una a la otra como dos caras de una y la misma cosa. Por la primera de ellas se constituye un tiempo inmanente, un tiempo objetivo, auténtico tiempo, en el cual hay duración y hay cambio de lo que dura. En la otra intencionalidad se constituye la ordenación *quasi*-temporal de las fases del flujo, que tiene siempre y necesariamente un punto —«ahora» fluyente, la fase de actualidad y la serie de fases pre-actuales y post-actuales— las que todavía no son actuales. Esta temporalidad prefenoménica, preinmanente, se constituye intencionalmente como forma de la conciencia tempoconstituyente y lo hace en la propia conciencia» (pp.102-103). Finalmente, este autoaparecer del flujo funda, en su evidencia, la de la propia reflexión, que queda así reafirmada como ámbito propio del análisis fenomenológico: «Todo acto de aprehensión es él mismo una unidad de duración inmanente constituida. Mientras el acto se construye, tiempo ha que habría pasado lo que él debía objetivar, que ya le sería inalcanzable del todo de no presuponer nosotros antes todo el juego de protoconciencia y retenciones. En cambio, porque hay protoconciencia y hay retenciones, existe la posibilidad de dirigir la mirada reflexiva a la vivencia constituida y a las fases constituyentes, e incluso, la de percatarse de las diferencias existentes entre, por ejemplo, el flujo originario tal como fue consciente en la protoconciencia y su modi-

ficación retencional. Todas las objeciones que se han levantado contra el método de la reflexión se explican por desconocimiento de la constitución esencial de la conciencia» (p. 143).

En resumen (y pasando por alto muchos otros problemas interesantes analizados en estas *Leciones*), la obra se cierra con el descubrimiento de una esfera en que la intencionalidad se vincula esencialmente al tiempo y que define el centro mismo de una subjetividad constituyente no constituida (y trascendental) a la que, en textos posteriores, Husserl denominará «presente vivo». Viene a ser éste un nivel radicalmente no objetivo para el que faltan las *categorías*⁵ (comenzando por las propias categorías temporales, que sólo se pueden aplicar legítimamente a lo constituido en el flujo, no al flujo mismo) y que discurre en el nivel de la pasividad más absoluta (tan absurdo es pensar que el continuo temporal no fluya como que lo haga con un modo de variación distinto del que posee). Se trata, por último, de una esfera de conciencia anterior a toda reflexión. En ella se dan los actos de la propia conciencia, pero no objetivados, quedando la tarea de objetivarlos a cargo de re-presentaciones posteriores, esto es, recuerdos o reflexiones. Con el descubrimiento de este nivel profundo de constitución, triplemente caracterizado como *pre-reflexivo*, *pre-temporal* y *proto-pasivo* (el modo mismo en que se forman estos adjetivos muestra que nos situamos en un nivel en el que fallan las categorías del lenguaje ordinario) se pone de manifiesto que nos hallamos ante análisis que no sólo superan ampliamente los de I.L., sino que no quedan reflejados tampoco en las principales obras programáticas de la fenomenología trascendental (Vgr: en *Ideas I*), ya que en ellos la distinción nóesis-nóema se relativiza hasta el punto de hacer de toda nóesis un «primer escalón de la trascendencia». Y es muy de lamentar, en este sentido, que estos análisis no hayan tenido salida en las obras más difundidas del propio Husserl, pues, como dijimos antes, es aquí precisamente donde la fenomenología husserliana da la talla no sólo como filosofía de la subjetividad sin más, sino, especialmente, como pensamiento capaz de desbordar los términos históricos (modernos) en los que se enmarca el concepto de subjetividad, dejando atrás —como meros residuos o prejuicios— algunas tesis centrales del propio programa fenomenológico husserliano. No es de extrañar, por tanto, que los críticos más sagaces de Husserl hayan destacado el valor de esta obra, ni tampoco que muchas de estas críticas contemporáneas, lejos de ser planteamientos alternativos a los del propio Husserl, sean en realidad depuraciones de su propio análisis temporal, sólo que sacadas de un marco programático que, manifiestamente, se les queda estrecho. Quisiéramos cerrar estas líneas refiriéndonos a algunas de esas críticas.

Como vimos más arriba, el fracaso de la primera teoría del tiempo acerca a la fenomenología a dos puntos de vista de Brentano descartados por el primer Husserl: el carácter no sintético de la mención intencional (al menos, en algunos estratos) y la presencia de una conciencia *a tergo* que opera en el acto mismo. Sería erróneo, no obstante, pensar que los análisis husserlianos devuelven a la fenomenología al marco teórico de la filosofía brentaniana. Entre otras muchas cosas que cabría decir al respecto, si algo implica el planteamiento de Husserl es la necesidad de pensar a fondo la relación entre intencionalidad y tiempo. Brentano, en cambio, (tras haber sido el primero (1894) en aceptar variaciones intencionales específicamente temporales⁶, terminó en 1915 reduciendo las modificaciones temporales de la intencionalidad a variaciones de modos de representación relativa. Dicho brevemente: si con las *Lecciones* Husserl regresa a tesis brentanianas, lo hace desde una evo-

5 Brentano, en cambio, no tiene ningún problema a la hora de caracterizar categorialmente los actos psíquicos y sus partes según su propia teoría de las categorías, cf: Brentano, Franz: *Kategorienlehre* (Meiner, Hamburgo, 1985), pp. 240-242.

6 En una teoría que Husserl conocía en todo detalle a través de Hugo Bergmann, pero que no cita. Por lo demás, la teoría brentaniana que se expone en las *Lecciones* (§§ 3-6) es previa y fue descartada expresamente por Brentano en 1894.

lución en que se problematiza el fondo común que comparten Brentano, el primer Husserl y, prácticamente, la totalidad de los filósofos que, hasta ese momento, se han ocupado del tema⁷: el modelo intencional *objetivante*. Y esto se aplica tanto a la constitución objetiva como a la propia descripción del sujeto constituyente.

Por referencia a los objetos intencionales, la quiebra del objetivismo tiene que ver con la imposibilidad de hablar de constitución de una identidad objetiva en el nivel de la conciencia del tiempo, y la necesidad de transferirla al ámbito de la re-presentación. El flujo intencional no sólo no constituye en el mismo sentido en que lo hacen las unidades inmanentes de acto (ellas mismas productos temporales), sino que ni siquiera «produce» sus objetos de ninguna otra manera. En efecto, ¿en qué sentido se puede decir que el dato hilético del que hay conciencia en la protoimpresión es resultado de algún tipo de constitución?

Y por referencia a la subjetividad misma, son precisamente los tres aspectos que la definen (pre-temporalidad, pre-reflexividad y proto-pasividad) los que vienen a complicar su análisis en términos no ya objetivistas (a la manera de la ontología del conocimiento desarrollada por Brentano), sino incluso transcendentales en sentido habitual (kantiano). Es cierto que Husserl intentó una y otra vez superar estas dificultades desde el análisis (en la reflexión fenomenológica, y a través de una forma radicalizada de reducción) de la autoconstitución del presente vivo⁸. Pero cabe dudar de que sus planteamientos puedan dar lugar a soluciones realmente satisfactorias. Problema fundamental, a este respecto, es el de la pre-reflexividad del flujo y los intentos para «domesticarlo» nuevamente en la reflexión. Como el propio Husserl reconoce en las *Lecciones*, la existencia de una «intencionalidad longitudinal» da cuenta de la autoconstitución del flujo, pero no anula, en cualquier caso, la diferencia entre fases constituidas y constituyentes dentro del flujo mismo: «las fases del flujo de conciencia en que se constituyen fenoménicamente fases del mismo flujo no pueden ser idénticas a estas fases constituidas, y de hecho no lo son. Lo que es traído a aparecer en la actualidad momentánea del flujo de conciencia son, en la serie de momentos retencionales del flujo, fases pasadas del flujo de conciencia» (p. 103). De esta manera, los análisis del propio Husserl parecen dar la razón a Sartre, cuando se inspira en ellos para ver en el yo un producto de la reflexión misma o, más todavía, a Michel Henry, cuando vincula el carácter pre-reflexivo del flujo a la circunstancia, ya mencionada, de que la *hyle* (los elementos materiales sobre los que opera la conciencia del tiempo) no pueden ser resultado de una constitución y deduce, desde aquí, que el aparecer originario de la propia vida del sujeto no es intencional.

También el carácter protopasivo de la conciencia que constituye tiempo ha dado lugar a toda una serie de críticas, que reprochan a Husserl no haber sacado todas las consecuencias que este descubrimiento (unido al de otros niveles de constitución pasiva, en especial el ligado a las kinestesis o sensaciones de la propia corporalidad) podría tener para la descripción del plano transcendental. Es precisamente la pasividad de estos niveles constitutivos lo que permitió a Merleau-Ponty, en su *Fenomenología de la Percepción*, superar en cierta medida el planteamiento husserliano, para hablar de «cuerpo» y «naturaleza» como estratos fundamentales de constitución, respecto de los cuales la subjetividad propiamente dicha aparecería como «plano superior». Finalmente, la propia estructura del flujo como corriente pre-temporal ha dado lugar a toda una serie de críticas que acusan a Husserl de haber dado una especial prioridad a la intencionalidad presente (de la proto-impresión), frente a

7 Por ejemplo, Anton Marty: *Raum und Zeit*. Ed. Max Niemeyer, Halle, 1915.

8 Para el estudio de estos temas —y mientras sigan inéditos los manuscritos correspondientes— sigue siendo referencia obligada el libro de Klaus Held titulado *Lebendige Gegenwart*. Nijhoff. La Haya, 1966.

los restantes momentos. En este planteamiento estaría el propio Heidegger (quien debe más a los análisis husserlianos de lo que sus propias afirmaciones dejan entrever, pues la idea de «ékstasis» está implícita en el modo mismo en que Husserl caracteriza la intencionalidad del flujo). Para Heidegger, en efecto, las diferencias entre modos de vida auténtico e inauténtico remiten a un análisis de la temporalización del *Dasein* en que varían, en cada caso, los modos de la intencionalidad dominante (presente en el caso de la vida inauténtica, futuro en el caso de la auténtica). Y cabría citar también a críticos más recientes, como Deleuze o Derrida, para quienes la caracterización misma del flujo como «presentificación» revela un puro prejuicio, en la medida en que la estructura misma del flujo es, ante todo, el reflejo de una dualidad presencia-ausencia. Dicho de otro modo: a pesar de los esfuerzos de Husserl por distinguir retención de re-presentación, los modos no impresionales de referencia intencional en la conciencia del tiempo serían esencialmente afines a los del recuerdo y la expectativa; e incorporarían, así, un elemento de «diferencia» en la propia «repetición» característica del flujo.

Como muestran estas últimas referencias, los textos aquí traducidos distan mucho de ser letra muerta, y han dado lugar a toda una serie de respuestas, en las que participan algunos de los pensadores contemporáneos. Era, pues, importante, que estas *Lecciones* se pusiesen a disposición del lector español —y es obligado reconocer que lo hacen en una traducción óptima, en que Agustín Serrano de Haro vuelve a dejar constancia de su envidiable conocimiento de la obra de Husserl. El lector de *Investigaciones lógicas* encontrará alguna variación respecto de la versión española de esta obra (de la que el traductor da cuenta en el prólogo), pero esto, más que defecto de la traducción presente, es testimonio de la necesidad de contar con una nueva traducción de I.L. — o, al menos, con una versión corregida de la misma que, quizá —y si no es mucho pedir—, debería plantearse la posibilidad de reproducir las variantes 1^a - 2^a edición (como suele hacerse, por ejemplo, con la *Crítica de la razón pura*). En su condición de editor, Agustín Serrano añade a la traducción de la obra un prólogo y una serie de notas de gran valor para la comprensión de un texto que abunda en pasajes difíciles. Puede decirse, en suma, que nos hallamos ante un libro que da a la vez testimonio de la talla de su autor, Edmund Husserl, y del alto nivel que el estudio y la edición de este autor ha alcanzado en nuestro país. Puestos a pedir, finalmente, no estaría nada mal que el traductor y la editorial se animaran a ofrecer, en nuevo volumen, los textos preparatorios de las lecciones, que forman la sección B del volumen correspondiente en las obras completas de Husserl (Hua X) y que han sido, por lo demás, objeto de una edición separada en la propia Alemania⁹.

9 Cf. Nota 3.