

Tiempo y constitución de sentido*

Time and constitution of sense

Recibido: 26 de noviembre de 2013 - Revisado: 12 de febrero de 2014 - Aceptado: 03 de abril de 2014

Pedro Gerardo Acosta **

Resumen

El presente artículo se propone hacer una reflexión sobre nuestra conciencia de tiempo en el marco de la fenomenología de Edmund Husserl. Se pretende poner de relieve el papel fundamental de la constitución de sentido como fundamento y desarrollo de la intencionalidad en curso, una figura de la fenomenología de Husserl que hace posible reflexionar sobre el origen del sentido. La intencionalidad como propiedad de la conciencia, hace de cada vivencia presente una conciencia que se despliega en el tiempo inmanente logrando una apertura al mundo de los fenómenos como un mundo constituido en el flujo y corriente de nuestro vivenciar mismo. El tiempo inmanente en el cual las cosas atendidas en el presente viviente se despliegan inevitablemente hacia su pasado inmediato de retenciones y posteriormente de rememoraciones constituye y posibilita no solo el sentido de cada presente, sino del pasado como memoria y del futuro como expectativa. Para desarrollar esta reflexión el artículo se apoya en los textos de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (Husserl, 2002).

Palabras clave

Fenomenología, subjetividad, tiempo inmanente, constitución.

Abstract

This article proposes a reflection over our time-consciousness under the Phenomenology of Edmund Husserl. The idea is make a release the key role of the sense constitution like the fundament and development of the ongoing intentionality, a shape that make the possibility to catch sight of the sense of every life situation like conscience experience that displays itself over the time, and open the world of the Phenomenon World, constituted in the flux and flow of our live experience. The immanent time in which the things served in a lived-present inevitably displays to its own immediate-past of retentions, then of commemorations, constituting and enabling, not just the sense of ever present, but the sense of our own past like memory and our future like expectative. This reflection is based and supporter over the text "Phenomenology Lesson of the Internal Time-Consiusness" (Husserl, 2002).

Key Words

Fenomenology, Subjectivity, inner time, constitution.

* Artículo de reflexión del Grupo de Investigación Logos de la Universidad Sergio Arboleda. Bogotá, Colombia.

** Magister en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Investigador Grupo Logos Universidad Sergio Arboleda. Bogotá.

Correo Electrónico:

epoche2006@gmail.com

Para citar este artículo use: Acosta, P. (2014). Tiempo y constitución de sentido. *Revista Civilizar Ciencias Sociales y Humanas*, 14(26), 211-222.

Introducción a la fenomenología de la conciencia interna del tiempo

*Mirar el río hecho de tiempo y agua
y recordar que el tiempo es otro río,
saber que nos perdemos como el río
y que los rostros pasan como el agua.*

Arte poética, J. L. Borges

En la presentación de la edición española de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, el profesor Agustín Serrano de Haro (2002) comenta que

[...] el intento quizá más radical de la filosofía contemporánea por “punzar el corazón del tiempo” se inicia recordando la antigua y célebre paradoja agustiniana: el tiempo nos es de sobra conocido mientras nadie decida poner a prueba nuestra comprensión de él (p. 9).

Con esta afirmación el autor presenta el documento sobre la investigación de Husserl respecto al tiempo de 1928. Allí mismo advierte de la complejidad, complicación, profundidad y exigencia, de la reflexión teórica que demandan estas lecciones, quizá inigualadas en la obra de Husserl.

Nadie duda de la existencia del tiempo, pues nos es de sobra conocido, como bien lo señala Agustín en las *Confesiones*; el problema consiste en comprender cómo llegamos a tener conciencia de él, y cómo en esta dirección se abre una referencia explícita a la experiencia vivida de la conciencia como conciencia de tiempo, o dicho de otra manera, cómo se estructura la conciencia de tiempo en el flujo interno de las vivencias de conciencia.

La reflexión propiamente fenomenológica sobre la vida fluyente de la conciencia, señala que la temporalidad cumple una función primordial de cara a la comprensión de la subjetividad y la de sus productos, entre los que se incluye el sentido del tiempo objetivo. Se trata de problemas que caen en la esfera de la intencionalidad y que abarcan la fenomenología

entera. Esto nos lleva a un planteamiento exclusivamente fenomenológico, que se refiere a una comprensión de la realidad, tanto de las cosas singulares como de la totalidad del mundo en una perspectiva trascendental. El campo de la reflexión fenomenológica tiene aquí como dominio la conciencia pura en todas sus formas de manifestación y alude, como expresa Husserl en *Ideas I*, a una comprensión de la vida misma de la conciencia en toda su extensión. Así pues:

La realidad en sentido estricto tanto la de la cosa tomada en su singularidad como la del mundo entero, carece esencialmente (en nuestro riguroso sentido) de independencia. No es en sí algo absoluto que vincule secundariamente a algo distinto, sino que en sentido absoluto no es, literalmente nada, no tiene, literalmente, una “esencia absoluta”, tiene la esencia de algo que por principio es *solo* intencional, *solo* para la conciencia, algo representable que aparece por o para una conciencia (Husserl, 1986, p. 115).

La fenomenología se orienta a evaluar los presupuestos ocultos de la concepción natural del hombre, como también de la cultura científica moderna, y las consecuencias evidentes de su situación crítica en tanto que rendimiento y producción espiritual. La idea de filosofía que desarrolla Husserl parte del reconocimiento de que la modernidad llegó a un olvido del hombre, de su subjetividad operante y de su mundo de la vida (*Lebenswelt*), lo que la lleva inexorablemente a una crisis que afecta la totalidad del mundo europeo y en la que no se ve cuál es la función y el papel de las ciencias, tanto de la naturaleza físico-exactas, como las del espíritu.

Las ciencias exactas como ciencias de los fenómenos físicos constatables empíricamente en su gran aventura por abarcar de una manera sistemática, formal y apodíctica la verdad del mundo y la experiencia objetiva constatable en él, han descuidado el origen de sus planteamientos, dejando que discurren oscuridades y presupuestos en sus fundamentos y en sus fines. Por este motivo, el camino que señala la

fenomenología de Husserl y, en particular, las lecciones de tiempo, es el de ir clarificando las estructuras subjetivas fundamentales sobre las que se constituye el sentido del mundo, tanto científico como extra-científico. Lo que Husserl busca al poner de relieve una filosofía que se orienta hacia la reflexión del sujeto que produce sentido insertado en la trama de la vida cotidiana y de sus horizontes mundano-vitales u horizontes del mundo cotidiano, es clarificar cómo desde esta perspectiva se descubre una forma de comprensión, tanto del papel asignado a las ciencias por la cultura moderna, como de los principios esenciales que configuran el meollo de su crisis en general.

La reflexión con respecto al papel de la filosofía y de las ciencias modernas frente al mundo cotidiano, en donde este último se manifiesta dominado por una actitud objetiva, tiene su raíz en lo que Husserl denomina actitud natural. Una actitud fundamental e inherente a toda formación y estilo de vida cultural que se funda en una manera constante e irreflexiva del vivir orientado. En la vida diaria nuestra actitud dominante se caracteriza por una disposición objetiva hacia los seres, las cosas y los valores, como aquello que existe ahí de manera evidente; así estas regiones del mundo constituidas por los objetos en sus diversas generalidades (naturaleza, sociedad, valores, etc.) abarcan nuestra atención según los diversos intereses que entren en nuestra conciencia. En esta actitud natural, la conciencia encuentra sus experiencias concretas a partir de su propia visión de sí, primero como cuerpo anímico, en donde se siente centro de un entorno físico desde el cual sabe o tiene certeza de los otros sujetos y de los objetos circundantes de su mundo como objetos que se encuentran “ahí delante”, en el entorno fáctico de la “espacio-temporalidad” objetiva. Pero esta actitud inevitable de todo vivir atemático en el mundo, comprende también el estilo de las formaciones de la ciencia experimental, que se orienta hacia una práctica formal en un horizonte de pensamientos puros con la que se propone subsumir la totalidad de la experiencia

intuitiva y natural. En otras palabras, las ciencias empíricas y experimentales que conocemos son a su vez el resultado de una actitud ingenua y positiva. Por este motivo

Una teoría puede “ser” para nosotros (una teoría “efectiva”), fundándonos de un modo directo e ingenuo en la evidencia o en la repetida verificación crítica; al igual que en una actitud ingenua, una cosa tiene para nosotros existencia efectiva, fundándonos en la experiencia y en la verificación experimental. Mas no por ello comprendemos trascendentalmente el ser para nosotros de la teoría, ni tampoco el ser para nosotros de la cosa; es decir: no lo comprendemos como algo constituido a partir de la subjetividad individual y de la intersubjetividad, no lo comprendemos como algo que es para nosotros, “para cualquiera”, como lo único que para nosotros tiene sentido. En cualquier sentido que nosotros los filósofos preguntemos por un sentido del mundo (del mundo real o de cualquier mundo ideal), ese sentido presupone la dilucidación del origen trascendental y se encuentra en el terreno de una ciencia trascendental (Husserl, 2002, p. 62).

De la cita anterior se destaca que el autor indica la correspondencia entre el experimentar de la vida corriente y el experimentar del científico, incluso el verificar de éste último depende de la evidencia y presupuesto de la existencia del mundo válido para todos, del mundo cotidiano. Además, señala que a pesar de comprender el mundo objetivo a la manera de los científicos de la naturaleza, este mundo no está clarificado del todo. Las razones que Husserl (2002) da ante esta falta de claridad son dos: la primera porque el ser de la teoría no se ha clarificado, esto es, la teoría científica no está clarificada o fundamentada críticamente, en particular desde la filosofía y la lógica, por tanto, se trata de una teoría que no da razones de la manera como conoce sus objetos y elabora sus métodos. La segunda razón que plantea el autor en la falta de claridad e ingenuidad de las ciencias, es que el ser de la cosa de la que habla el científico, tampoco ha sido aclarado crítica y reflexivamente; es decir, que se ha

presupuesto su existencia como algo evidente, sin saber cómo es que nosotros participamos en dicho proceso de conocimiento de los objetos, o cómo se nos dan a una subjetividad que los piensa y cree conocerlos a través de una serie de proposiciones.

En consecuencia, el autor termina expresando la ausencia de claridad de las ciencias naturales y de su metodología objetivista que carece de los fundamentos últimos de la teoría y del ser de las cosas, que solo es posible gracias a la reflexión filosófica que pregunta por los fundamentos últimos de la constitución de sentido en las profundidades del alma humana, es decir, en los procesos de constitución de sentido que tienen su asiento en la subjetividad trascendental.

Desde esta perspectiva Husserl, (1992, p.75) a diferencia de Kant, nos anuncia una tragedia de la moderna cultura científica, una tragedia que se evidencia en la deficiencia de nuestras ciencias para dar soluciones a la vida práctica y humana en el mundo. “No parece posible que las ciencias experimentales puedan apropiarse de sus posibilidades emancipadoras, cuando ellas carecen precisamente de una unidad general que llene de sentido su raigambre fundamental y la unificación de su devenir a partir de sus raíces” (Husserl, 1962, p. 7). A las ciencias de la naturaleza les falta encontrar una unidad integradora que les asegure el sentido del ser del cual están hablando y a la vez explicita la función teleológica con la que emergieron en la modernidad. Por esta falta de claridad, la modernidad también se aleja de la posibilidad de una verdadera apropiación colectiva de los resultados de las ciencias por parte de aquellos que viven en un mundo que estas mismas ayudan a configurar.

Las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* inmanente se constituyen como un camino más, de los muchos abiertos por la fenomenología de Husserl¹. El tiempo objetivo, por su lado, también re-

quiere de una explicitación que remita a una actividad de la conciencia y de la constitución de objetos temporales. Desde esta perspectiva vamos a comenzar por señalar, hasta donde sea posible, dicha clarificación, para poder entender el sentido que Husserl le atribuye al origen interno del tiempo en la conciencia. En la introducción a las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Agustín Serrano de Haro examina el tema en los siguientes términos:

Se trata, por lo pronto, de atender a la forzosidad irrevocable de la propia sucesión, que hace del presente una posición de privilegio siempre en trance de dejar de serlo. Con la necesidad fundamentalísima, situada en el centro de la realidad—si es que no coincidente con él—, de disponer de todas las cosas siempre en serie, “encartuchadas como balas de rifle, para disparadas una tras otra” —decía Juan de Mairena en un tono de beligerancia infrecuente en él—, aspira a confrontarse la meditación fenomenológica (Husserl, 2002, p. 10).

Como lo pone de manifiesto la cita anterior, una característica fundamental de la reflexión fenomenológica sobre la conciencia interna del tiempo es la reflexión sobre el presente viviente y su condición huidiza. Vista desde esta perspectiva, la vivencia del presente es punto de partida para la reflexión, punto de conciencia en donde el flujo del tiempo señala que “cada ahora” se encuentra irrevocablemente en trance de dejar de ser presente. Así, al pasar

[...] arrastra consigo a todo lo que disfrutaba de la vigencia del presente, es además, uno y único en el contraste con la proliferación innumerable de las cosas, las situaciones y los acontecimientos que lo hacen suyo; aquel no se multiplica con estos, no se diversifica por la inabarcable muchedumbre que lo forman (Husserl, 2002, p. 10).

Con estas primeras indicaciones sobre la reflexión de la conciencia interna de tiempo, se pone de relieve que esta conciencia no es producto de ninguna forma de comprender

física o matemática, como sería el caso de la conciencia objetiva del tiempo. El tiempo que nos es de sobra conocido –según afirmaba Agustín– resulta ser todo un enigma visto del lado de nuestra conciencia originaria de lo temporal.

Suspensión del tiempo objetivo

Para evitar confusiones, al inicio del estudio fenomenológico de la conciencia interna de tiempo, se advierte la necesidad de suspender nuestra concepción del tiempo objetivo, de su duración y de nuestra conciencia natural de él. Así el análisis de la conciencia interna de tiempo, no alude a nada externo o trascendente a nuestra conciencia, no se pone por tema algo referido al mundo de las cosas, los hechos o el devenir del cosmos; ya refiera a una cualidad de los cuerpos, los hechos o de la materia. Se trata más bien de volver la atención sobre la vida misma de la conciencia en su fluir permanente y constante, con todos sus actos y correlatos de actos.

En *Ideas I* Husserl señala que hay “ciencias de esencias puras, como la lógica pura, la matemática pura, la teoría pura del tiempo, la teoría pura del espacio, la teoría pura del movimiento, etc.” (Husserl, 1986, p. 28). Y lo importante de este tipo de ciencias es que no son ciencias de la experiencia en el sentido de que dependan de hechos observables, se llaman puras precisamente porque son independientes de poner hechos en todos sus pasos mentales, lo que significa que allí la experiencia no tiene ningún papel decisivo. A diferencia del investigador de la naturaleza –quien observa, experimenta y constata una existencia empírica–, el investigador de las ciencias puras, no investiga realidades, sino posibilidades ideales, no relaciones reales, sino relaciones esenciales, en lugar de la experiencia, la intuición esencial es el acto de fundamentación de estas ciencias puras.

Por este motivo, las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*

comienzan con la crítica al psicologismo y al asociacionismo que ponen el tiempo como unidades discretas de datos provenientes de la sensación. Es significativo señalar que la reflexión fenomenológica en su camino de explicitación del fundamento del origen del sentido, o *constitución del sentido*, se mueve en un campo de irrealidades, o como se dijo arriba, de esencias puras. Para el caso específico del origen del tiempo, la fenomenología parte de la síntesis temporal de la experiencia en cada ahora de primicia, por ello tiene que partir de la suspensión del concepto de tiempo objetivo, que se introduce por la actitud natural de manera atemática por el hombre corriente en actitud normal orientada hacia las cosas del mundo en sentido lato.

La *epojé* o reducción fenomenológica, como se le llama a esta suspensión metódica de plena libertad, logra establecer aquello que pertenece con anterioridad a la experiencia concreta en el mundo. Como experiencia de una nueva actitud (actitud filosófica), la fenomenología evidencia lo que pertenece a la vida de la conciencia en su fluir plenificante y lo que de inmanente le es propio como conciencia constituyente de sentido. La fenomenología, para decirlo de otra manera, pone al descubierto la constitución del sentido del mundo de la vida (cotidiano) como horizonte de posibilidades infinitas de donación, validez, acreditación, corrección, contrastación y verificación de todo tipo de experiencias (de la conciencia intencional) en la que se desarrolla la vida diaria y concreta.

Así la investigación sobre el origen del tiempo se libera de toda concepción física o teológica de éste. Esta “vuelta a las cosas mismas”, a los fenómenos de conciencia en sus respectivas formas de aparecer en las vivencias de conciencia, permite atender al tiempo inmanente de la conciencia en donde se constituye el sentido objetivo del mundo, como mundo de cosas, relaciones, hechos, valores, etc. Lo que la fenomenología se propone con esta suspensión voluntaria de entera libertad, es liberarse de la

identidad propia de los objetos de la actitud natural cotidiana e irreflexiva, para dejar abierto el camino a la comprensión de la constitución de sentido en la vida de la conciencia.

Se trata de vislumbrar fundamentalmente el modo como se origina el sentido en cada una de nuestras vivencias, a partir del operar de la *intencionalidad* en curso que está constituyendo y lleva menciones a cumplimiento dentro del horizonte del mundo de la vida. El sentido de la experiencia para una vivencia brota de esta intencionalidad en curso en su presente viviente, por ello es desde el análisis del ahora que fluye inexorable hacia otras modalidades del aparecer en la conciencia, de donde sale la claridad para la comprensión del sentido interno del tiempo. Dicho de otra manera, con esta reducción o *epojé* pasamos de “las cosas del mundo de la vida”, tal y como se nos dan en la “actitud natural” o mundana, a la abstención de las cosas y las verdades intuitivas, incluyendo las verdades “en sí” de las ciencias, hasta ganar la esencia del *mundo de la vida* como horizonte. O lo que viene a ser lo mismo, pasamos de la experiencia del objeto percibido en los horizontes mundano-vitales, a la experiencia en sus modos de darse subjetivos, esto es, a la experiencia de conciencia de lo subjetivamente dado.

Por otro lado, el estudio sistemático de nuestras diferentes perspectivas subjetivo-relativas, de nuestras distintas formas de experimentar la realidad, ayuda a transformar la experiencia real (cotidiana) en el mundo como horizonte atemático, en una experiencia trascendental (inmanente) y posible. Recuérdese que esto es realizable de una manera decisiva y profunda tan solo mediante la elaboración sistemática de un método que al preguntar retroactivamente por los últimos supuestos del conocimiento, conduzca al ser de la vida subjetiva y universal. Un método (de reducciones) que muestre que la vida precientífica con sus horizontes mundanales es ya un supuesto para toda teoría (Husserl, 1986).

Así mismo, esta indagación debe descubrir que solo a partir de la relación conciencia-horizonte (mundo de la vida) se llega de modo seguro y decisivo a la “subjetividad trascendental” como fuente de todo sentido y posibilidad de verificación del ser. La *epojé* como método de la fenomenología demuestra que a la vida de conciencia subjetivo-relativa le corresponde siempre un contenido de experiencias prestas a transformaciones de sentido nuevas. La intuición (ver, percibir) y la inducción (vincular lo particular con lo general) subjetivo-relativas en el horizonte del mundo de la vida, se revelan como aquello que posibilita y acredita la validez y el sentido de toda experiencia de objetos en el mundo; incluso el sentido mismo de mundo es algo que solo puede surgir de las correcciones, expectativas, protensiones y anticipaciones de la vida de la conciencia en su fluir plenificante (Acosta, 2000).

La reflexión fenomenológica pone en evidencia que nuestra vida práctica, la vida en vela en nuestro mundo tradicional, es algo en esencia constituido desde nuestros horizontes mundanales y relativos, nuestros horizontes del mundo de la vida. Nuestro mundo cotidiano no es un mundo que se estructura científicamente, sino un mundo mudable y comunitario, un mundo constituido intencionalmente en el flujo de las vivencias por las diversas personas que entran en interacción, un mundo en el cual el hombre vive siempre en actividades y habitualidades personales: “lo que deviene en esta vida es la misma persona. Su ser es siempre devenir y esto, entre la correlación entre ser personal y ser personal comunal, vale para el hombre y para las comunidades humanitarias” (Husserl, 1991, p. 280).

La corriente o flujo de vivencias como corriente o flujo temporal

En su descripción y estudio de las vivencias de conciencia, la fenomenología nos lleva al río de la constitución en su fluir plenificante e intencional, y con ello nos remite

a la constitución del sentido en el tiempo inmanente de la conciencia. Con respecto a este tiempo de la conciencia, Agustín Serrano comenta que “el sentido del tiempo está en todo momento en vigor, ‘ya antes’ por tanto de que algún punto primigenio del devenir dé en suceder, se ofrece con redoblada claridad a la reflexión ontológica sobre el pasado” (Husserl, 2002, p. 10). La sucesión inexorable de cada presente por uno nuevo, ahora se ofrece a la conciencia con la característica de ser un acto nuevo de sentido, de un atender “a” o de un destacar “algo”, completamente diferente e irreplicable del momento anterior.

La sucesión incoercible de cada ahora por un nuevo ahora, sucesión que es principio de toda mudanza, no es en sí misma, sin embargo, ningún cambio afectado de contingencia; no es cambio cualitativo ni cuantitativo ni sustancial ni accidental, ni ninguna combinación atemperada de todos ellos. El nuevo ahora resulta ser, por una parte cualitativamente idéntico al anterior, igual a él en todo, [...] salvo por su individuación, la cual así es una absoluta novedad (Husserl, 2002, p. 10).

Se encuentra en esta bella presentación de Agustín Serrano al texto de Husserl una cualidad esencial de la conciencia de tiempo, a saber, la sucesión de los ahora. Esta condición huidiza que señala que nada permanece para siempre en la conciencia; gracias a esta percepción de lo temporal, la reflexión pone de manifiesto que la sucesión constante de los “ahora” discurre como un flujo que es ajeno a todo cambio afectado de contingencia, de cualidad, cantidad, sustancia o accidente. El flujo, o la corriente de las vivencias de conciencia, es una constante de la vida temporal de la conciencia, él es en sí mismo cualitativamente idéntico en su devenir, excepto por su novedad de individuación en cada presente, novedad que define el contenido o el sentido de cada primicia de presente.

Ahora bien, esta condición de lo temporal arrastra la novedad de cada primicia de presente en un creciente desplazamiento de su punto de

fundación, hundiéndose en un tránsito hacia el pasado, en cuyo límite reina la oscuridad. El paso de la primicia del ahora hacia la conciencia de lo que fue, mantiene, empero, una conexión latente con cada presente y lo desplazado persiste por su parte inalterado, tal y como se fijó en su novedad de presente.

Como anota el profesor Serrano:

No obstante lo cual, el advenimiento de cada primicia de presente, con el simultáneo tránsito al pasado de lo que pierde tal condición, determina ante todo, y en un sentido también necesario, la rigurosa conservación objetiva de lo que acaba de ser. Lo que ingresa en el pasado queda preservado con él con la concreción cabal que ha tenido en el presente, tocado ya para siempre de una identidad inalterable. El pasar al pasado es así permanente garantía de que toda realidad queda sujeta a la ley de identidad, al menos en lo que hace a esta condición primera del cambio. Aunque todavía ocurre, en fin que lo que ha sido presente y, ya inmóvil, ha quedado fijado en el pasado, ha de seguir existiendo en cierto modo, indefinidamente, del “punto de vida”, con el cual mantiene, pues, un vínculo efectivo, una conexión real en constante desplazamiento (Husserl, 2002, p. 11).

La cita precedente da luces para comprender la naturaleza temporal de la subjetividad. Tómese como punto de referencia la vivencia en su presente de primicia; en este presente o “ahora” se manifiesta un contenido de sentido, es decir, aquello a lo que la conciencia se dirige, su objeto intencional. En el caso particular de la percepción, por ejemplo, la conciencia se puede orientar mirando, a lo mirado; el mirar como actividad es un vivenciar que transcurre o discurre en el tiempo de la atención, en el percibir mismo. Sin embargo, la vivencia puede pasarse en simultáneo por otras formas de presentificar lo mismo, antes de volcarse al pasado, o de perder su condición de primicia presente. La vivencia intencional, como el atender “a” tiene ante sí un horizonte de posibilidades de constitución de sentido, por ello la conciencia puede atender en

paralelo mirando, escuchando, rememorando, pensando, deseando, etc., lo que hace del “ahora” de primicia una síntesis que se mantiene mientras dura o persiste la atención en el objeto dado a la conciencia. No obstante, el problema, como expresa el profesor Maldonado (1994), es: “cómo se constituye al lado de esos objetos temporales la propia duración y sucesión suyos, esto es, ¿cómo se constituye el tiempo mismo?” (p. 39).

La constitución de tiempo como subjetividad absoluta

En este punto Husserl (2002) subraya la necesidad de “volver la atención sobre algunas diferencias en los distintos niveles de constitución de sentido en su arquitectura esencial y recorrerlos sistemáticamente” (p. 94). El autor pasa revista a tres diferentes problemas relacionados con la constitución del tiempo y sus correlatos, los objetos temporales:

1. El primero de ellos se refiere a la distinción entre las cosas de la experiencia en el tiempo objetivo y sus diferentes niveles de realidad empírica.
2. El segundo, sobre las unidades inmanentes en tiempo pre-empírico.
3. El tercero, trata del flujo absoluto de la conciencia constituyente de tiempo.

Sin detenerse demasiado en los dos primeros asuntos, Husserl pasa a explicar el problema del flujo absoluto de la “conciencia constituyente” de tiempo. En el numeral 35 de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, el autor plantea el tema de las diferencias entre las unidades constituidas y el flujo constituyente. Allí se toma por tema de la reflexión descriptiva el problema de la “conciencia absoluta”. En primer término, el filósofo propone examinar con detalle la conciencia absoluta que subyace y precede a toda constitución. La característica fundamental

de esta conciencia absoluta es la de estar a la base de la constitución misma de sentido de las vivencias de conciencia, pues como resalta: “esta conciencia absoluta precede, o es anterior, a toda constitución” (Husserl, 2002, p. 94).

Una posible manera de entender este carácter esencial de la conciencia absoluta, se manifiesta con claridad en el análisis descriptivo de las síntesis unitarias o unidades presentificadas de sentido idéntico, constituidas en los diversos niveles. Allí se revela con claridad este contraste con las múltiples unidades constituidas en tres distintos niveles. En primer lugar, Husserl refiere que a cada objeto individual constituido en la corriente de las vivencias de conciencia le corresponde una característica esencial, no importa si se trata de objeto inmanente (números, recuerdos, fantasías, etc.) o trascendentes (el avión que escucho y pasa por encima de la ciudad en este instante, el niño que gritó en el parque, etc.); esta particularidad esencial se desprende de su permanencia en el tiempo del flujo de conciencia de una manera continuada como algo idéntico, lo que por otro lado, puede considerarse como un suceso.

Aquí se señala que lo que está en el tiempo inmanente de la conciencia, está de continuo en el flujo y constituye la unidad de un suceso que comporta inseparablemente la unidad de lo duradero al suceder. Piénsese el ejemplo de una locomotora que pasa con su cola de vagones por la carrilera en la que nos encontramos parados. La duración de la identidad de sentido como presentificación y cumplimiento de la vivencia aparece como identificación de individuación en el flujo temporal y muestra el “objeto individual” mentado, dentro de la corriente vivencial, como uno y el mismo objeto, en este caso, la locomotora que pasa. La permanencia del mismo sentido (la identidad) en el flujo de las vivencias, a pesar de las diferentes fases o escorzos que se añaden a ella, en el fluir mismo de la corriente vivencial, se mantienen mientras dura la percepción de lo mismo como una unidad vigente de sentido.

En este punto vale la pena decir que lo destacado o mentado con mayor o menor claridad en la conciencia vivencial como su objeto intencional, el objeto al que se dirige la atención de la conciencia intencional, dura tanto, como la conciencia intencional persista en dicha presentificación plenificante. Este mantener ante la mirada de la conciencia el objeto mismo como una unidad de sentido, como lo idéntico en el flujo de la constitución al que se le adhiere diversos componentes que lo pueden clarificar e incluso oscurecer, es lo que se llama un suceso.

El segundo nivel lo constituye el cambio o la permanencia de cada ser individual como unidad del objeto que se modifica con referencia a una duración que se denomina “velocidad de aceleración”, esto conduce a afirmar que toda fase de un cambio puede prolongarse como reposo y toda fase de reposo llevar a un cambio. ¿Cómo se debe entender esto? Husserl (2002) asegura que, “por principio el ser individual o concreto cambia o permanece incambiado” (p. 94). Esto significa que el ser “objeto de la conciencia” está en permanente constitución, por esta razón, o bien el objeto permanece como lo idéntico en el flujo de la conciencia, o bien, puede ser modificado, hasta el límite de hacer explotar el noema al convertirlo en otro nuevo fenómeno, con un sentido radicalmente nuevo, hasta trastocarse en otro objeto diferente a la conciencia, en cuanto objeto mentado por ella.

Ahora bien, en estas lecciones sobre la conciencia de tiempo Husserl (2002) se propone considerar los “fenómenos constituyentes de tiempo”. Se pasa aquí del atender a los objetos como el resultado de las “síntesis intencionales”, para volver la atención o reconducir la mirada del espíritu, al flujo mismo temporal y a cada una de sus fases en las que se desarrolla una continuidad de escorzamiento. Este cambio de perspectiva desde lo constituido en la vivencia, hacia la corriente misma de las vivencias en su fluir plenificante, lleva al autor a manifes-

tar que allí se revela una ley de la constitución misma, una ley que apunta que ninguna fase del flujo puede prolongarse indefinidamente en una “sucesión continuada”. En palabras de Husserl (2002) “no cabe pensar, pues, una transformación del flujo de suerte que esta fase se extienda en identidad consigo misma” (p. 94).

La corriente continua como flujo constituyente se compone de una diversidad de fases que en su articulación y convergencia, configuran los diversos modos del aparecer de los fenómenos. Por este motivo y con respecto a este flujo conformado por la diversidad de fases, Husserl (2002) advierte que “muy al contrario, encontramos con necesidad de principio un flujo en constante ‘cambio’, y este cambio tiene la absurda característica de discurrir precisamente como discurre ni ‘más de prisa’ ni ‘más despacio’” (p. 94). Una vez que se coloca de relieve esta propiedad del flujo, Husserl concluye: “nada hay que cambie, y tampoco tiene sentido hablar de algo que dure. Carece de sentido andar buscando aquí algo que, durando, resulte que en un momento dado no cambia” (p. 94).

Al final del párrafo anterior, el autor señala que los fenómenos constituyentes de tiempo se revelan en la unidad de un flujo, y a cada fase de este flujo le corresponde una continuidad de escorzamiento. En consecuencia, los fenómenos constituyentes de tiempo se presentan como objetividades, por esencia, distintas de las objetividades constituidas en el tiempo, es decir, de los objetos aprehendidos como objetos individuales. Por ello subraya: “no son objetos individuales ni sucesos individuales, y no cabe atribuirles con sentido los predicados de estos” (Husserl, 2002, p. 95). Dicho de otro modo, a los fenómenos constituyentes de tiempo no les corresponde los atributos de las objetividades constituidas en él. Por este motivo, Husserl argumenta que “carece de sentido hablar de ellos como cosas que existen en el ahora y que han existido antes, que se siguen los unos a los otros en el tiempo, o que son simultáneos entre sí, etc.” (p. 95).

El problema que se ventila es el de un uso indebido del sentido del flujo temporal, ya se trate de comprender esta condición de la subjetividad como una secuencia, como un ahora, como una fase, o en última instancia, como una continuidad de pasados o rememoraciones, conscientes en cada ahora, desde la figura de retenciones. A esto, responde Husserl (2002):

[...] este flujo, este río, es algo denominado así según lo constituido, pero que no es nada “objetivo” en el tiempo. Es la subjetividad absoluta y tiene las propiedades absolutas de lo que en imagen designamos como “flujo”, “río”, como algo que brota “ahora” en un punto de actualidad, punto que es fuente primigenia, etc. [...] para todo esto nos faltan los nombres (p. 95).

Más adelante describe los fenómenos como los correlatos de actos en los que se destaca o se aprehende un objeto idéntico como un ser temporal, esto es, como un ser que dura o que se mantiene persistiendo a lo largo del fluir de las fases que lo constituyen como tal, el fenómeno no es la conciencia que lo aprehende como conciencia constituyente de tiempo, como momento del flujo. Como expresa el autor “en todas partes tenemos que distinguir: conciencia (flujo), aparecer o fenómeno (objeto inmanente), objeto trascendente (cuando el objeto inmanente no es un contenido primario)” (Husserl, 2002, p. 95).

De acuerdo con esto, Husserl (2002) señala que el “acto, o vivencia intencional, es en todos los casos un flujo en que se constituye una unidad inmanente de tiempo (el juicio, el deseo, etc.), que tiene su duración inmanente y que avanza más o menos deprisa” (p. 96). Así, las “unidades que se constituyen en la corriente absoluta existen en el tiempo inmanente, que es uno único” (p. 95).

Conclusión

Una de las mayores preocupaciones del docente es la de hacer comprensible el pensa-

miento de un autor o de una corriente de pensamiento. Para el caso concreto de la fenomenología, resulta casi inconmensurable esta tarea de interpretación y de clarificación de las ideas del autor. Consideramos que la riqueza de las Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo es una muestra de esa intención de hacer ver toda la riqueza de una filosofía de un solo golpe. Por un lado, se deja claro que las ideas que compartimos con los demás en la cotidianidad, lejos de ser producto de la reflexión son por sí mismas una visión global de las cosas y del mundo. Para el caso específico, nuestra comprensión normal y cotidiana del tiempo nos lleva a fundar una serie de actitudes y posiciones con respecto al ser y valor que otorgamos a otras cosas, a los acontecimientos y al modo como debemos vivirlos. Pero una vez que ponemos estas formas de comprender que toman lo inmediatamente dado como lo real y objetivo entre paréntesis y suspendemos dicha actitud objetivante, podemos abrir los ojos hacia otras maneras de comprender.

La primera lección que podemos extraer de estas reflexiones es que si queremos entender desde una perspectiva diferente a la que normalmente tomamos como nuestro modo de interpretar, debemos comenzar por suspender voluntariamente nuestras formas habituales de pensar, interpretar y valorar. La fenomenología brinda esta oportunidad que si queremos hacer nuestra, basta con un acto de entera libertad de nuestra voluntad; de esta manera, estamos ya en medio de la reflexión y la tematización propiamente filosófica. Pues bien, fue precisamente con la suspensión de nuestra creencia del tiempo objetivo que entramos a vislumbrar y contemplar lo que había en las vivencias de conciencia. Una vez nos hicimos cómplices de esta visión esencial, destacamos que el tiempo era el núcleo de nuestra vida de conciencia. Una vida que tiene su propio modo de experimentar o vivenciar de modo ininterrumpido dentro de un flujo o corriente temporal.

Dilucidamos que cada presente es uno e idéntico en su sentido, mientras avanza inexo-

rable hacia otras formas de darse en la corriente temporal, gracias a esta propiedad de la conciencia se pudo constatar que la subjetividad es intencional y que el tiempo inmanente es subjetividad absoluta. Nosotros, como dice el poema de Borges, estamos hechos de tiempo, todo nuestro ser es intencionalidad y temporalidad. Por otro lado, el mundo brota de esta actividad fundamentalísima de nuestro ser, de estar volcados de manera irrevocable y en cada instante a lo constituido temporalmente, a nuestros objetos temporales que son la otra cara de la constitución de sentido misma.

Referencias

- Acosta, P. (2000). *La crisis de las ciencias a la luz de la Fenomenología Transcendental*. Bogotá: UNAD.
- Cruz, D. (2001). *Filosofía sin supuestos*. Colombia: Editorial Universidad de Caldas.
- Husserl, E. (1962). *Lógica Formal y Lógica Transcendental*. México: UNAM.
- Husserl, E. (1986). *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1991). *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Husserl, E. (1992). *Invitación a la fenomenología* (Trad. R. Mate). Barcelona: Editorial Paidós.
- Husserl, E. (2002). *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo* (Trad. A. Serrano). Madrid: Trotta.
- Maldonado, C. E. (1994). *Fenomenología y conciencia del tiempo. El problema de la constitución del tiempo en la fenomenología de E. Husserl*. Santafé de Bogotá: Universidad de la Sabana.