



**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA**

**AFECTIVIDAD, TIEMPO Y CONCIENCIA. UNA APROXIMACIÓN DESDE
LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA AL FENÓMENO DEL OLVIDO**

ENERO 2020

**TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA
CARMEN LÓPEZ BARRÓN**

**DIRECTOR
DR. ROMÁN ALEJANDRO CHÁVEZ BÁEZ**

**ASESORES
DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ
DR. DIEGO ULISES ALONSO PÉREZ**

A mi familia.

A los fantasmas bestiales que ahora sólo habitan en mi memoria.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no se hubiera logrado sin el apoyo que recibí durante su realización, por eso es preciso agradecer. En primer lugar, a mi esposo, Luis Basterra, por su infinita paciencia en los peores momentos, por su amor, comprensión y apoyo incondicional, pero sobre todo por los diálogos que sólo se hacen posibles entre filósofos.

Agradezco también a mi familia y amigos que me hicieron sentir siempre acompañada aun cuando la distancia geográfica y la sana distancia nos mantuvo alejados. En especial a mi hermano Emmanuel y a mi tía Alicia que me apoyaron para terminar la estancia. A Pablo Basterra por ayudarme a hacer un viaje seguro a casa. Al Dr. Johnson por su acompañamiento, por las conversaciones y por los cuidados. A la Dra. Ariana Escalante por el trabajo colaborativo, y los estímulos precisos. A José Castillo por ayudarme a volver a casa.

Al Dr. Román Chávez y al Dr. Diego Ulises Alonso por su tiempo, por la lectura generosa y por las inquietudes que sembraron en el desarrollo temprano de este trabajo. Al Dr. Pedro Enrique García porque el trabajo con los colegas en el seminario de neurociencias de la UNAM realmente alimento en mucho mis inquietudes.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por el apoyo de la beca. A la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) por su apoyo para terminar la estancia de investigación cuando comenzó la pandemia.

A Dan Zahavi, en primer lugar, por aceptarme para hacer la estancia de investigación en el Center for Subjectivity Research (CFS) de la Universidad de Copenhague y, por permitirme extender la estancia cuando, por suerte, la pandemia así lo permitió, por sus comentarios y recomendaciones en la realización de este trabajo. A mis colegas del CFS que enriquecieron mi trabajo con sus conversaciones.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I. MEMORIA Y AFECTIVIDAD. LA CONSTITUCIÓN AFECTIVA DEL MUNDO-DE-VIDA [LEBENSWELT]	7
§1. LA CONSIDERACIÓN FENOMENOLÓGICA FUNDAMENTAL: EL OLVIDO DEL MUNDO-DE-VIDA [<i>LEBENSWELT</i>] Y LA EPOJÉ FENOMENOLÓGICA.....	7
§2. COTIDIANIDAD DEL OLVIDO	12
§3. AFECTIVIDAD Y RESPLANDOR EN EL MUNDO-DE-VIDA.....	14
§4. LA NECESIDAD METODOLÓGICA DE UNA FENOMENOLOGÍA GENÉTICA	16
§5. SÍNTESIS PASIVA Y MEMORIA AFECTIVA	20
CAPÍTULO II. TEMPORALIDAD, MEMORIA Y CONCIENCIA EN LAS <i>LECCIONES DE FENOMENOLOGÍA DE LA CONCIENCIA INTERNA DEL TIEMPO</i>	30
§ 6. CONSIDERACIONES PRELIMINARES SOBRE LAS <i>LECCIONES DE FENOMENOLOGÍA DE LA CONCIENCIA INTERNA DEL TIEMPO</i>	30
§ 7. EL TIEMPO EN SENTIDO FENOMENOLÓGICO.....	32
§ 8. CONCIENCIA INTERNA DEL TIEMPO Y CONSTITUCIÓN DEL FLUJO DE LA CONCIENCIA.....	35
§ 9. EVOCACIÓN DEL PASADO E INTENCIONALIDAD DEL RECUERDO	41
§ 10. EL OLVIDO. CONTENIDO DE LA EVOCACIÓN VACÍA.....	52
CAPÍTULO III. TEMPORALIDAD Y CONCIENCIA DE SÍ EN UNA FENOMENOLOGÍA DEL OLVIDO.....	56
§ 11. CONCIENCIA Y REMEMORACIÓN.....	56
§ 12. CONCIENCIA ORIGINARIA [<i>URBEWUSSTSEIN</i>] E IDENTIDAD	59
§ 13. PRE-REFLEXIVIDAD DE LA CONCIENCIA DE SÍ.....	63
§ 14. OLVIDO Y CONCIENCIA DE SÍ MISMO	69
CONCLUSIONES.....	73
BIBLIOGRAFÍA	77

Introducción

Este trabajo tiene como objetivo la organización de una estructura conceptual que posibilite la investigación fenomenológica del fenómeno del olvido. La investigación se mueve necesariamente en un campo originario y se dirige a tres bloques que conforman una base adecuada para estructurar una fenomenología del olvido: el *mundo-de-vida* [*Lebenswelt*]; la conciencia interna del tiempo [*Inneren Zeitbewusstsein*]; y la *conciencia de sí*. Estos elementos se presentan como elementos de una fenomenología del tiempo y, simultáneamente, los son también de una fenomenología del olvido. Para ello se expone cada uno de estos elementos en cada capítulo del trabajo.

La exposición y el orden de exposición, ciertamente apunta a ser una justificación para la afirmación siguiente: Como Husserl afirma, de manera cotidiana nos movemos familiarmente en un mundo que no nos es ajeno en el que actuamos sin necesariamente reflexionar sobre este actuar; ese *mundo-de-vida* tiene en sí cierta coloración afectiva por la que algunas cosas y algunas vivencias se destacan —por ejemplo, a veces como vivencias alegres, a veces, como tristes— y, este destacarse es afectante, llamativo, de modo que no me son indiferentes sino que atrapan mi atención. Todas estas vivencias suceden en un tiempo que llamamos objetivo, el tiempo que contamos en días, horas y minutos, y al estar sujetas a esta temporalidad pasan, se convierten en pasado, en *mi* pasado. Estas vivencias pasadas, evidentemente, no pueden volverse *presentes* nunca más, porque ahora pertenecen a la esfera del pasado, pero podemos volver sobre ellas en un acto rememorativo, mirar retrospectivamente a lo que fue; entonces, el recuerdo es un representación [*Vergegenwärtigung*] de esa vivencia. Esta capacidad de recordar es posible porque el tiempo en el que se construye la memoria no es el tiempo objetivo sino el tiempo en sentido fenomenológico, son vivencias en la *conciencia interna del tiempo*. Hasta aquí, la relación entre afección, tiempo y memoria es clara, no obstante, muchas veces la memoria “falla” y no puedo recordar, en consecuencia, las vivencias pasadas se pierden. Este olvido no señala ninguna patología neurológica que impida la rememoración sino el olvido que suele ocurrir en el día a día o el olvido de nuestras vivencias más inmediata, por

ejemplo, olvidar llamar a alguien el día de su cumpleaños, olvidar los nombres de las personas que acabamos de conocer, incluso el olvido de nuestra primera infancia. Si las vivencias son siempre afectivas por esta misma razón algunas vivencias se convierten en huellas mnémicas que puedo seguir en la rememoración mientras que otras se pierden por irrelevantes. A esta pérdida le llamamos comúnmente olvido. De este olvido raramente somos conscientes, pues sólo nos percatamos del olvido en el acto rememorativo, sólo cuando intento recordar algo y no lo logro. El olvido es pues tan cotidiano que nos pasa desapercibido. Por lo tanto, sólo somos conscientes del olvido en una retrospectiva que necesariamente es *reflexiva* porque vuelvo sobre mí flujo de vivencias. Sin embargo, le antecede un campo pre-reflexivo, el de la vida ordinaria donde soy consciente, sin necesidad de introspección, de mis vivencias [*Erlebnis*] no como recuerdos sino como presentes, de modo que tal reflexión en la que yo tematizo mis vivencias está precedida necesariamente por una vivencia de mí que es pre-reflexiva, la llamamos, conciencia de sí.

Con la finalidad de presentar estos elementos es imprescindible presentar el campo originario de donde cualquier experiencia parte, el *mundo-de-vida*. De modo que en el primer capítulo se expone la propuesta husserliana sobre la afectividad del *mundo-de-vida*, tema que desde algunos años comienza a tener relevancia entre los investigadores, pues se consideraba como una falta en el corpus husserliano. Durante algún tiempo se consideró de manera general que las críticas de Heidegger a su maestro eran atinadas y que la constelación de conceptos husserlianos quedaba corta para explicitar la experiencia humana. Claro que se reconocía el valor de la herencia fenomenológica como una teoría que posicionaba a la filosofía como fundamento de toda teorización, pero en cuanto a la subjetividad las afirmaciones del moravo parecían insuficientes. Y esto parece sustentarse principalmente en los trabajos publicados que tuvieron mayor recepción: *Las Investigaciones Lógicas* (1900-1901) e *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913). Sin embargo, en años más recientes, las investigaciones contemporáneas que parten de la obra no publicada del autor han dado un giro al criticismo inicial y han dejado ver una cara de la investigación husserliana en la que Husserl hace avances significativos y que además son relevantes en las discusiones actuales, tal es el

caso del problema de la intersubjetividad, el *mundo-de-vida*, la corporalidad y la estructura de la temporalidad.¹ Pero esto sólo ha sido dado a conocer a medida en que se van publicando los manuscritos inéditos. Así que mucho debemos a los investigadores que se han dado a esta tarea de la que aún queda mucho por hacer. Por tal razón, en este capítulo se explora la posible relación de la afectividad con la generación de recuerdos y de aquí la posibilidad de una evocación afectivamente determinada. Por último, en la sección final del capítulo intento describir cómo el olvido también puede estar determinado afectivamente, con ello podríamos hablar de la posibilidad de generar recuerdos y olvidos a partir de vivencias templadas anímicamente.

El segundo capítulo particularmente pretende hacer un esquema sobre los conceptos claves de la fenomenología husserliana respecto al tiempo. Aunque cada vez se puede explorar más esta área en los manuscritos, este capítulo recoge solamente lo expuesto en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Este texto en particular es resultado de los años de estancia en Friburgo donde Husserl sucedía en el puesto al neokantiano Heinrich Rickert. Durante los años en Friburgo Edith Stein y M. Heidegger trabajaron como asistentes de él y editaron el texto que fue publicado en 1928. Tomando pues como punto de partida la fenomenología del tiempo desde la propuesta husserliana el propósito será situarnos frente al olvido desde una mirada fenomenológica que se mueve en tres ejes: el tiempo, la conciencia del tiempo y el papel del recuerdo en la relación entre los dos primeros. Esto nos permite ampliar el entendido habitual respecto a la memoria. Comúnmente se entiende la memoria como una colección de recuerdos, pero esto le da un sentido estático; Por el contrario, aquí se pretende entender a la memoria en su relación con el tiempo inmanente de la conciencia, es decir, como una conciencia tempo-constituyente que permite distinguir a la memoria más allá de la recolección de datos. Siendo así, resulta importante comenzar por el más difícil de los problemas de la fenomenología: el tiempo. Desde la propuesta husserliana este capítulo expone la constitución del flujo de conciencia comenzando con el fenómeno decursivo de toda

¹ Cfr. Donn Welton, "Discovering the New Husserl", en *The New Husserl. A Critical Reader* (Indiana: Indiana University Press, 2003), xi–xvii.

vivencia de carácter temporal que, a la vez que es presente y se hunde inevitable en el pasado, anticipa el futuro inmediato. Esto es la consideración de un *ahora* bifronte que por una parte da el pasado recién-sido y por otra prevé lo aún por venir. Esta urdimbre está formada por la impresión originaria [*Urimpression*], la retención [*Retention*] y la protención [*Protention*]. Finalmente, esto servirá para acercarnos al tema de la intencionalidad de la evocación, y el olvido como el incumplimiento rememorativo.

En el tercer y último capítulo de este trabajo parte de una discusión inacabada en torno a la conciencia. Definitivamente el tema de la conciencia ha sido uno de los temas más estudiados por la filosofía, incluso se podría rastrear un camino que va desde los primeros estudios sobre el alma, el espíritu, el yo, el sujeto y la mente; estos intentan responder a la pregunta propiamente filosófica: ¿quién soy? o ¿qué soy? Estas preguntas han pasado de la filosofía a la psicología, al psicoanálisis, a las ciencias cognitivas, a las neurociencias y, más recientemente, a las investigaciones sobre aprendizaje de máquinas e Inteligencia Artificial. Sin lugar a dudas, en lo tocante a la Filosofía, es ineludible abordar el problema desde la idea cartesiana del *cogito ergo sum*, y la fenomenología husserliana no es la excepción; incluso, en sus *Meditaciones Cartesianas* afirma que la fenomenología trascendental podría ser considerada un neo-cartesianismo.²

Pero lo que interesa a la presente investigación es el vínculo estrecho entre el tiempo y la conciencia. Con este propósito se explora la investigación husserliana desde la conciencia tempoconstituyente [*Zeitkonstituierendes Bewusstsein*] que es caracterizada como el flujo continuo de modificaciones retencionales, estas corresponden al discurrir de las vivencias de un *ahora-presente* a su retención en un pasado. Este análisis de la temporalidad permitirá a Husserl señalar una conciencia originaria [*Ubewusstsein*] que da unidad a ese flujo vivencial.

En la exposición lo que se busca es caracterizar a esta conciencia como una conciencia pre-reflexiva desde donde se puede entender también a la *conciencia de sí* como pre-reflexiva.

² Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, trad. José Gaos y Manuel García Morente (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), 31. [Hua I, 43]

Husserl señala en sus *Lecciones: El tiempo subjetivo se constituye en la conciencia absoluta atemporal, que no es objeto*.³ En efecto, en el análisis de la *conciencia interna del tiempo* se señalan distintos niveles de constitución: i) las experiencias en el tiempo objetivo; ii) las unidades constituyentes del tiempo preempírico; y iii) el flujo absoluto de la conciencia constituyente de tiempo. Este último nivel de conciencia absoluta precede a los anteriores. Así pues, sin esta conciencia originaria no sería pensable hablar de ninguna rememoración.

Se señala a la rememoración como un acto de *reflexión*, es decir, un *volverse hacia atrás* con la finalidad de re-presentar un momento pasado. Y, evidentemente en este mirar retrospectivo soy consciente de mi vida en su propio transcurrir, esto es, convierto a mi propia vivencia en un objeto temporal, un objeto de duración, que tiene un carácter temporal finito con un inicio y un final más o menos claro. Es innegable que todo acto puede ser aprehendido reflexivamente, ya sea como un recuerdo o como objeto de teorización, pero esto no significa que el modo de ser siempre sea la reflexión, pues, como se sustenta en el primer capítulo, estamos originariamente en un mundo que no requiere teorice sobre él. Entonces, si toda fenomenología parte de esta esfera originaria de dación en la que no media ninguna reflexión, por lo tanto, hay una conciencia de mi vida sin necesidad del acto rememorativo. Si la fenomenología parte de este campo originario, entonces exige una perspectiva en primera persona, desde la conciencia de que soy yo quien vive mis vivencias. En otras palabras, soy capaz de reflexionar porque subyace un suelo pre-reflexivo de la conciencia en el que me muevo habitualmente. Este campo originario de pasividad, no obstante, es el campo de mi propia temporalidad, entonces, *porque hay protoconciencia y hay retenciones existe la posibilidad de dirigir la mirada reflexiva a la vivencia constituida*.⁴ La unidad de conciencia por la que el flujo de retenciones cobra sentido es una conciencia absoluta o conciencia originaria. De esta manera, se sostiene que la interpretación husserliana respecto a la *conciencia interna del tiempo* da cuenta de una conciencia pre

³ Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. Agustín Serrano de Haro (Madrid: Trotta, 2002), 134. [Hua X, 112]

⁴ [Hua, X, 120]

reflexiva, por la que no sólo soy consciente de mis actos en primera persona, sino que soy consciente de que soy.

Por último, es importante señalar que en el desarrollo de este capítulo se sigue muy de cerca la investigación de la fenomenología contemporánea, en particular la línea del danés Dan Zahavi que ha tenido avances significativos en torno a la prerreflexividad de la conciencia de sí [*pre-reflective self-awareness*] a partir de la fenomenología husserliana y que ha colocado las problemáticas fenomenológicas en medio de las discusiones transdisciplinares que se nutren de ella y que alumbran nuevos caminos de investigación.

Capítulo I

Memoria y afectividad. La constitución afectiva del Mundo-de-vida [Lebenswelt]

§1. La consideración fenomenológica fundamental: El olvido del Mundo-de-vida [Lebenswelt] y la epojé fenomenológica

La investigación de un fenómeno como el olvido necesariamente deberá partir teniendo como telón de fondo el concepto husserliano de Mundo-de-vida [Lebenswelt], no solo por la relevancia del tema en la filosofía husserliana, sino en general en toda investigación fenomenológica. Cuando decidimos tratar un tema desde el método fenomenológico en vez de cualquier otro método, nos comprometemos con una metodología que promete llevarnos *a las cosas mismas*. De modo que, para llegar a donde nos hemos propuesto, será imprescindible hablar del olvido que denuncia la tradición fenomenológica, es decir, el olvido del Mundo-de-vida.

En consecuencia, es fundamental partir de la idea según la cual la relación que tenemos con el mundo no es ni puede sernos indiferente. No hay una esfera de la vida separada de la esfera de la conciencia, por lo tanto, no miraremos el mundo por un lado y a quien lo habita por el otro. Abordamos la temática con la convicción de que cotidianamente nos movemos en el mundo y por el mundo de un modo pre-reflexivo, pre-teórico, es decir, de manera natural. En este andar/habitar de la cotidianidad que nos resulta familiar (a veces también extraño o raro) y del que no nos podemos desprender, por momentos nos situamos en una actitud teórica desde la cual observamos y entendemos lo que se nos presenta. Es decir, sólo desde la vida en su modo habitual es que podemos hacer una reflexión teórica o la labor científica, sin embargo, la antesala a ese modo de actuar, es la del Mundo-de-vida.

Derivado de esta escisión en la que nos hemos colocado, en la que encontramos, por un lado, un mundo puesto enfrente para teorizar sobre él y, por otro lado, un mundo que vivimos; una actitud natural frente a una actitud fenomenológica, la fenomenología husserliana atina en señalar un acto que nos permite evitar esta ruptura como punto de

partida, la *epojé* [ἐποχή]. La *epojé* fenomenológica, como lo presenta Husserl en *Ideas I*,⁵ tiene la particularidad de retomar el concepto (propio del escepticismo griego) teniendo en mente el propósito de suspender el juicio y poner entre paréntesis la *tesis de la actitud natural* sobre la realidad misma. No obstante, es necesario reparar en el hecho de que para Husserl esta *epojé* no implica suspender el juicio sobre la realidad del mundo, el mundo no está en duda, no es una trampa escéptica ni de una duda cartesiana. Se trata de una decisión metodológica.

Ponemos de relieve una vez más algo de la mayor importancia en las siguientes proposiciones: yo encuentro constantemente ahí delante, como algo que me hace frente, la realidad espacio-temporal una, a la que yo mismo pertenezco, como todos los demás hombres que cabe encontrar en ella y que están referidos a ella de igual manera. La "realidad" la encuentro es lo que quiere decir ya la palabra- ahí delante como EXISTENTE y LA ACEPTO, TAL COMO SE ME DA, TAMBIÉN COMO EXISTENTE. Ninguna duda y ningún rechazo de datos del mundo natural cambia nada en la TESIS GENERAL DE LA ACTITUD NATURAL. "El" mundo está siempre ahí como realidad; a lo sumo, es aquí o ahí "distinto" de lo que yo presumía; esto o aquello debe ser, por decirlo así, borrado DE ÉL a título de "ilusión", "alucinación", etc.; de él, que -en el sentido de la tesis general- es siempre mundo existente.⁶

A diferencia de la duda cartesiana, Husserl no busca una negación universal del mundo sino precisamente una puesta entre paréntesis, esto con la finalidad de abstener el juicio, es decir, no se niega la veracidad de la *tesis* (esto también vale para la veracidad de las ciencias) sino que sufre una modificación que la inhabilita, del mismo modo en que las matemáticas hacen uso de los paréntesis en una ecuación para poner atención a otros elementos de la misma. Los elementos que la *epojé* quiere destacar son evidentemente los fenómenos y con ello también la conciencia y sus actos. La actitud fenomenológica en el marco metodológico de la propuesta husserliana no significa hacer una escisión de este

⁵ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro I*, trad. Antonio Ziri6n Quijano y Jos6 Gaos (M6xico: Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, Instituto de Investigaciones Filos6ficas : Fondo de Cultura Econ6mica, 2013) [Hua III].

⁶ [Hua III,53] *Idem.*, p.140.

vínculo hombre-mundo. Lo que el filósofo nombra Mundo-de-vida [*Lebenswelt*] antecede ya cualquier actitud teórica o ateorética que podamos tomar ante él.

A pesar de que en las obras publicadas en vida y más conocidas del autor, como las *Investigaciones Lógicas* (1900-1901) [Hua XIX] o *Ideas*, se enfatiza una faceta husserliana que presenta una fenomenología normalmente tildada como reflexiva, teórica o con una perspectiva científicista-matemática, cada vez se habla más del trabajo no publicado en vida que justo rescata esta otra parte del tratamiento que se le reprochaba de la fenomenología de Husserl.⁷ Así, en *La crisis de las ciencias europeas* (1936) [Hua VI] — publicada de manera póstuma— Husserl escribe lo siguiente:

Nosotros ya sabemos que toda operación teorética de la ciencia objetiva se halla sobre el suelo del mundo pre-dado —del mundo de la vida- que presupone el conocimiento pre-científico y su transformación de acuerdo al propósito. La simple experiencia, en la que se da el mundo de la vida, es el último fundamento de todo conocimiento objetivo. Dicho correlativamente: este mundo mismo, como existente para nosotros puramente (originariamente) a partir de la experiencia pre-científica, de antemano pone al alcance todos los posibles temas científicos en su típica esencial invariante.⁸

Después de todo, lo que la epojé permite es una desconexión de las ciencias referentes al mundo natural, poner fuera de acción nuestras opiniones o nuestras convicciones a pesar de la certeza que tengamos de ellas. En esta epojé me confronté con el Mundo-de-vida desde mi experiencia consciente de él, esto es, desde el campo de la

⁷ Destaca en este aspecto la crítica de Heidegger, que frente a la fenomenología reflexiva husserliana, presenta en *Ser y Tiempo* una propuesta de una fenomenología hermenéutica que pretende partir de la situación fáctica del *Dasein*. Mientras que Husserl está buscando una ciencia estricta, Heidegger busca una ciencia originaria. En las *Investigaciones Lógicas*, Husserl había expresado su deseo de alcanzar claridad y distinción, hacer de la filosofía una ciencia estricta, una fenomenología que parte de los fundamentos últimos que encuentra en la intuición plena. Se pensaba por lo tanto que la trascendentalidad de la subjetividad en la propuesta del moravo se refería a la idea de la trascendentalidad kantiana, es decir, como condición de posibilidad del conocimiento, y, en consecuencia, la propuesta de la fenomenología husserliana lo que buscaba era la fundamentación del conocimiento a la que sólo se accede por la reflexión. En cambio, Heidegger propone una intuición hermenéutica que simplemente remite a la vida misma, al trato que tenemos con los entes en el *comprender*. Cfr. Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. (México: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, 2004).

⁸ [Hua VI,230] Edmund Husserl, *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, trad. Julia Iribarne (Buenos Aires: Prometeo, 2008), 264.

experiencia trascendental, la experiencia cotidiana. Entonces, por trascendental, nos referimos aquí al sujeto no circunscrito a su propia esfera, sino más bien al ámbito de la exterioridad que se encuentra fuera de éste, aunque no con independencia de él. De aquí se desprende que la propia experiencia, la experiencia en primera persona, tome un lugar tan relevante en la investigación fenomenológica y en la investigación que ahora nos concierne. Para esto, Husserl recorre los senderos trazados por la modernidad en su profundización hecha en torno a la subjetividad, la verdad y el mundo. Recordemos cómo el propio Descartes, en su intento de buscar una certeza que no pudiera ponerse en duda, lleva a cabo un ejercicio metodológico que del algún modo garantice su proceder filosófico de manera infalible. El acercamiento a Descartes da muestra de las líneas que retoma Husserl para su propia investigación tomando como piedra angular el *cogito*. Como resultado de esto, en las 5ta. de las *Meditaciones cartesianas* (1931-1932) [Hua I], Husserl nos va a hablar de la esta *esfera de lo mío propio* [*Eigenheitsphäre*] o *esfera original* [*Originalsphäre*] a la que tengo acceso precisamente a través de la *epojé*⁹. Es en esta esfera de lo propio que puedo constituir mi experiencia como siendo mía y no de otro y, en consecuencia, también encontrar al otro como un *alter-ego*. Aunque volveremos sobre este punto más adelante, basta por ahora con señalar la importancia de la consideración de una *epojé* desde la cual se despliegan las múltiples posibilidades de la reducción fenomenológica en las que queda el Mundo-de-vida, la subjetividad trascendental (el ego) e incluso la experiencia de la intersubjetividad.

Vale la pena recuperar aquí, aunque sea de manera extensa, un fragmento de la primera de las *Meditaciones Cartesianas* donde lo dicho hasta ahora respecto al papel que juega *epojé* se clarifica:

Esta universal suspensión («inhibición», «invalidación») de todas las posiciones tomadas ante el mundo objetivo dado y por ende en primer término las posiciones tomadas en cuanto a la realidad (las concernientes a la realidad, la apariencia, el ser posible, el ser probable o verosímil, etcétera), o como también suele ya decirse esta *epojé* fenomenológica, o este «poner

⁹ Aunque Husserl hace una distinción entre la reducción fenomenológica, de la que hemos hablado hasta el momento, en las *Meditaciones cartesianas* habla específicamente de una reducción primordial [*die primordiale Reduktion*] que también se refiere a una reducción egológica a partir de la cual puede hablar de la experiencia compartida con los otros. Cfr. [Hua I, §44] Husserl, *Meditaciones cartesianas*.

entre paréntesis» el mundo objetivo, no nos coloca, pues, frente a una pura nada. Lo que, justamente, por el contrario, y justamente por este medio, nos hacemos propio, o más claramente, lo que yo, el que medita, me hago propio por este medio, es mi vida pura, con todas vivencias puras, y todas sus cosas asumidas puras, el universo de los «fenómenos», en el sentido especial y amplísimo que tiene esta palabra en la fenomenología. La epojé es, puede también decirse, el método radical y universal por medio del cual me aprehendo como un yo puro, con la vida de conciencia pura que me es propia, en la cual y por medio de la cual el mundo objetivo entero es para mí, y es precisamente tal como es para mí. Todo lo perteneciente al mundo, toda realidad espacio-temporal, existe para mí, es decir, vale para mí, y vale para mí porque la experimento, la percibo, me acuerdo de ella, pienso de alguna manera en ella, la enjuicio, la valoro, la apetezco, etcétera. Todo esto designa Descartes, como es sabido con el término del *cogito*. El mundo no es nunca para mí absolutamente nada más que el mundo presente a la conciencia y válido para mí en este *cogito*. Su sentido íntegro, universal y especial, y su valor de realidad, lo tiene exclusivamente en estas *cogitationes*.¹⁰

Lo que en esta cita se muestra es el valor de una reducción fenomenológica-transcendental donde no solo tengo mi yo como vida de conciencia sino esta vida como conciencia del mundo donde el yo puede comportarse de modo judicativo, valorativo, etc. Esto, como se verá a lo largo de este trabajo, incluye a la rememoración como uno de estos modos.

Habíamos señalado al inicio de esta sección un olvido del Mundo-de-vida y esto es lo que Husserl destaca en la *Crisis*, lo que pretende es volver al mundo pre-científico de la experiencia inmediata y, por tanto, pre-reflexiva. Lo que Husserl destaca entonces, no es el olvido en su uso común, es decir, mi propio olvido, sino el olvido al que las ciencias, desde su postura positivista nos han orillado en la actitud natural; dicho con otras palabras, la crisis de las ciencias europeas recae precisamente en haberse olvidado del Mundo-de-vida y con ello de la praxis vital en que habita el sujeto en día a día, esto es lo que imposibilita a las ciencias acercarse a lo que es más originario. El mundo-de-vida incluye no sólo el mundo particular de cada uno sino el mundo compartido con los otros; podemos decir que este concepto rescata la idea de la *doxa* pero, a diferencia de la consideración platónica, es este mundo de la opinión —que Husserl llamará subjetivo-

¹⁰ [Hua I,§8] *Ibidem*, 62.

relativo—en donde encontramos este horizonte de dación de los fenómenos, es un mundo *a priori*, siempre pre-dado, del que no me puedo desprender, este mundo olvidado por el rigor de la ciencia y la razón instrumental que lo ha objetivado para desentrañarle; no obstante, el Mundo-de-vida no ha desaparecido del ejercicio teórico porque no puede simplemente desaparecer, sino que el mundo científico, y todos los mundos posibles de la actividad humana, están fundados en éste. El Mundo-de-vida queda oculto pero permanece como fondo, la epojé nos lo revela el cómo de sus modos de darse.¹¹

Dicho esto, tengamos en cuenta pues que es en este Mundo-de-vida donde estamos insertos que nos olvidamos constantemente de cosas, de personas y de eventos que nos pasan de largo; este olvido, enmarcado en la cotidianidad y el mundo familiar [*Heimwelt*], el olvido propio (mío) es el que nos interesa mirar desde la perspectiva fenomenológica. Ahora bien, en este horizonte vital y metodológico nos preguntamos cómo lo que se presenta en el Mundo-de-vida es susceptible de quedarse grabado en la memoria y de qué carece aquello que se nos “escapa” o de qué carecemos intencionalmente para dejarlo escapar.

§2. Cotidianidad del olvido

Ahora bien, teniendo en cuenta que el suelo sobre el que comenzamos a hablar de una fenomenología del olvido o de la memoria es este, el del Mundo-de-vida, debemos apuntar también al modo en que nos encontramos en el mundo de manera cotidiana que, como hemos dicho antes, no es una actitud teórica o reflexiva. La razón por la que pretendemos desentendernos del nivel de reflexividad es porque el olvido al que queremos mirar fenomenológicamente es, por decirlo de alguna manera, el olvido cotidiano. Lo que intentamos es llegar a ese fenómeno del olvido que nos es familiar y no preocupante, el olvido que pasa desapercibido. Podríamos decir, anodinamente, el olvido del que nos olvidamos en el día a día.

¹¹ Véase. [Hua VI, §36-38] Husserl, *Op.cit.*,2008.

Del mismo modo, teniendo como perspectiva esta relación irresoluble de la que hablamos antes, entre el hombre y mundo, considerando consecuentemente una conciencia embebida en el mundo, podemos también afirmar que si el mundo no nos es indiferente es porque de algún modo algo en él nos parece relevante. Cabe pues preguntarnos qué es lo que del mundo nos parece relevante y dónde queda el “resto” de mundo que nos ha parecido irrelevante. Permitamos el siguiente ejercicio imaginativo: una persona en su rutina diaria sigue un ritual cotidiano del que pocas veces es consciente; interrumpe el sueño con el sonido del despertador que le anuncia el inicio de la jornada, toma un baño, viste lo que ha elegido, desayuna a prisa y cuando se prepara para salir de casa nota que las llaves del auto no están a su disposición, es decir, ha perdido las llaves. Esta escena que nos puede parecer muy familiar pretende poner sobre la mesa ese modo cotidiano en que continuamente “perdemos” cosas, olvidamos dónde he dejado las llaves y las pensamos entonces perdidas. Inmediatamente, considerando que esta persona lleva prisa, inicia un ejercicio rememorativo donde retrospectivamente intenta recuperar información relevante que le revele dónde ha dejado las llaves. Es en ese momento dónde nos volvemos sobre aquello que habíamos dejado pasar de largo para ponerlo en el foco de atención que exige recordar para encontrar lo que se ha perdido. Aquí nos situamos, en esta investigación, frente a dos fenómenos: por una parte, i) el olvido consciente, aquel del que me hago cargo, esto es, el que intento solucionar a través de la rememoración (el olvido de las llaves); y por otro lado ii) el olvido inconsciente de todas las otras cosas que, en el Mundo-de-vida, me pasan de largo. En el escenario que acabamos de establecer, en un primer momento el estado de las llaves pasó desapercibido (olvido inconsciente) en la cotidianidad de la actividad que esta persona realizaba al instante de *perder* las llaves, es decir, probablemente estaba distraída y no puso atención a las llaves; en un segundo momento las llaves reclaman atención porque se han perdido (olvido consciente) noto que las llaves no están a la mano y, simultáneamente, noto que he olvidado dónde las he dejado, la mayoría de las veces ese olvido es momentáneo y en la rememoración reconoceremos que no era un olvido realmente dado que he sido capaz de recuperar las llaves.

Ahora bien, queda por ver en qué condiciones algo es dado a la conciencia y puede ser objeto de rememoración, un recuerdo, o más bien, ser un objeto al que no nos podemos retrotraer. Si seguimos el ejemplo anterior nos inclinaríamos a pensar que son más las ocasiones en que puedo recordar, pero si tenemos en cuenta que continuamente olvidamos cosas que están sirviendo de contexto –un poco como la utilería en un escenario de teatro– nos percatamos de que objetivamente son muchas las cosas de la puesta en escena a las que no prestamos atención.

§3. Afectividad y resplandor en el Mundo-de-vida

Hemos dicho hasta ahora que el campo originario de dación de los fenómenos lo constituye el Mundo-de-vida, sin embargo, es importante señalar que, si bien el mundo es el horizonte, la experiencia que en él acontece es una vivencia y, la particularidad de estas vivencias, como bien se sabe, es para Husserl, por un lado, su carácter intencional y por otro el ser una vivencia para alguien, esto es, que estas vivencias suceden para alguien, y están dirigidas a algo. De modo que, si estamos dispuestos intencionalmente (la conciencia es intencional) de cierta manera que permite seamos afectados por aquello que nos rodea, por el mundo entorno [*Umwelt*]; de igual manera, es común que estas vivencias se presenten además como actos afectivos que además de tener un contenido intencional se presenten de un modo particular. En la 5ta. De las *Investigaciones lógicas* Husserl describe este género de vivencias del siguiente modo:

Es absolutamente innegable que muchas vivencias que designamos en general con el nombre de sentimientos poseen realmente una referencia intencional a un objeto. Así sucede, por ejemplo, con el agrado causado por una melodía, en el desagrado que produce un pitido estridente, etc.¹²

¹²[Hua XIX, 404,ls 14-18] Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, trad. Manuel García Morente y José Gaos (Madrid: Alianza Editorial, 2009), 505.

Además de estar dirigidos intencionalmente hacia un objeto determinado, por ejemplo, una pintura; nuestra vivencia de ese objeto también tiene cierto colorido, nos parece agradable o desagradable. Después de todo, la dación de los objetos a nuestra conciencia no es una dación neutra (no siempre) sino colorida. Por ejemplo, pensemos en que es común el asociar la melancolía y la tristeza con el día nublado y gris, o lo colorido o el “color de rosa” con la alegría. Estamos situados, pues, en este fondo afectivo del Mundo-de-vida donde los objetos aparecen algunas veces bañados de cierto colorido, que hace que se destaquen de entre los otros y llamen nuestra atención, o permanecen sin destacarse entre los demás.

Más allá de eso, el mundo, como tema de la fenomenología se descubre en la conciencia de horizonte, esta constitución mundana de horizontalidad es la estructura de la intencionalidad. No obstante, lo que la fenomenología husserliana precisa por medio de la *epoché* y la reducción fenomenológica, en cuanto a la indagación de la vida subjetiva, no solo se limita a la dación de los objetos intencionales o no intencionales para una conciencia, sino a la propia autodonación del sujeto que posibilita la manifestación del objeto y de sí mismo.

Decimos que posibilita la autodonación porque si nos situamos en este punto de partida, el Mundo-de-vida, vemos que, a diferencia de la que podríamos llamar una postura cartesiana, que separaría una *res extensa* de una *res cogitans*, y, por tanto, que sostendría una visión dualista; la propuesta del moravo en *La Crisis de las Ciencias Europeas* y en los textos que hemos venido revisando, no puede sostener la idea de un objeto dado a la conciencia y a la vez separado de ella, el sujeto husserliano, en oposición al cartesiano, no está aislado del mundo sino que es una con el mundo. La reflexión fenomenológica y estrictamente la reflexión en el sentido husserliano no excluye al hombre de su entorno mundano sino que lo presupone como algo pre-existente, pre-reflexivo. Dicho de otro modo, según el contexto que nos compete, no hay objeto olvidado sin alguien que lo olvide.

Lo que implica este itinerario ontológico es una relación constitutiva entre el sujeto y el campo de donación que es el mundo, esto mismo, también sostiene la idea de que las vivencias que tengo no pueden objetivarse sin tener en cuenta el horizonte desde donde se da la experiencia. La realidad es significativa, los hechos y los objetos que acontecen en el mundo son significativos en tanto que se dan a un sujeto desde una estructura

determinada de significación. Esta estructura es la que Husserl considera campo originario de afectividad que subsume la constitución temporal de las vivencias y al sujeto de estas vivencias.

En esta investigación es relevante considerar esta distinción del campo de la afectividad dado que, al hablar del fenómeno del olvido, de la rememoración, el recuerdo o la memoria y lo que de esto se desprenda, lo que necesariamente tenemos en mente es un análisis que por lo menos se mueve en tres directrices: i) por una parte este fondo de afectividad; ii) el flujo temporal de la conciencia –en cuanto conciencia de sí y conciencia interna del tiempo– y iii) la excitación [*Reiz*] afectivo-emocional de la conciencia que permite las dos primeras.

Reducir el campo de la afectividad solo a lo emotivo o lo sensible no nos permitiría verlo en su justa dimensión. La afectividad como horizonte remisional de todo acto de conciencia no sólo involucra actos de sensación o actos afectivos sino la síntesis temporal de la conciencia. De modo que tenemos aquí un análisis desplegado al menos en 3 dimensiones que nos permiten el desarrollo de una fenomenología del olvido: por una parte, el Mundo-de-vida con su originario fondo afectivo, la conciencia y su intencionalidad y la síntesis temporal subjetiva que permite un hilo conductor que muy despreocupadamente llamamos memoria. Será menester entonces explicar con más detalle cómo sucede esta síntesis y porqué Husserl la señala como una síntesis pasiva.

§4. La necesidad metodológica de una fenomenología genética

Hay que advertir ahora que la fenomenología husserliana a partir de los años veinte comienza a cobrar importancia metodológica desde la inicial propuesta de una filosofía trascendental, en las obras que han sido publicadas de manera tardía se ve el interés del autor por el ámbito pre-reflexivo de la conciencia que no es difícil de rastrear en las obras más tempranas –a pesar de que, como se ha dicho previamente, en sus textos publicados parece haber una deuda con este ámbito de la conciencia–. En lo concerniente al campo de la afectividad es muy claro que en las *Investigaciones Lógicas* ya tenía en cuenta los

actos afectivos y, aunque su preocupación en ese momento será la de contraponer el método fenomenológico al de las ciencias duras y sobre todo al de psicología brentaniana, los análisis que aquí encontramos nos permiten encontrar una conexión clara con los trabajos posteriores.

A consecuencia de la evolución de su pensamiento alrededor de estos años (1921), Husserl hace una distinción metodológica relevante entre dos modos del proceder fenomenológico: por una parte, la fenomenología estática y por otro la fenomenología genética. Los textos más relevantes que versan sobre el tema ahora están publicados en un solo volumen como *Análisis sobre la síntesis activa y la síntesis pasiva. Lecciones sobre lógica trascendental* [Hua XXXI]. Estos textos nos permiten acercarnos a una distinción que puntualiza la investigación fenomenológica: mientras que la fenomenología estática muestra las estructuras de la conciencia, la fenomenología genética muestra cómo se articulan dichas estructuras. La distinción se vuelve necesaria porque la fenomenología estática nos había mostrado las estructuras de dación del fenómeno a la conciencia intencional, pero la fenomenología genética se va a preocupar por la génesis de esta constitución, de la relación estructural entre objetos y actos; y con esto logra poner sobre la mesa la discusión sobre los niveles de conciencia que corresponden a lo que llama el campo de la pasividad.¹³ En última instancia la fenomenología genética lo que permite es mirar al contenido fenoménico como constituido desde la subjetividad, los distintos niveles de la conciencia que permiten la constitución de los fenómenos en su dación.¹⁴

Esta consideración metodológica, dice Anthony Steinbock, traductor al inglés de estos ensayos, constituye *un acercamiento fenomenológico regresivo que comienza con la*

¹³ Cfr. Andrés Osswald, "El concepto de pasividad en Edmund Husserl", *Areté. Revista de Filosofía* XXVI (2014): 33–51.

¹⁴ Al respecto Andrés Osswald señala que: "Si el análisis estático se caracteriza por ser «formal» y «abstracto», el análisis genético estará orientado a indagar los procesos que hacen posible la constitución del contenido y que pueden explicar el desarrollo de la subjetividad como un ser concreto." Andrés Osswald, *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*. (Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2016), 38. También véase Dermot Moran y Joseph Cohen, *The Husserl Dictionary*, 2012: Husserl contrasts static and genetic phenomenology. Whereas the static phenomenology focuses on the necessary structural relationships between objects and acts, genetic phenomenology attempts to clarify the evolution or genesis of this constitution, i. e., the different levels that are at stake within the constitution within the constitution of different objectivities.

actitud natural en vez del acercamiento progresista que inicia con la puesta entre paréntesis. De modo que el método genético pone al descubierto este orden de la pasividad donde finalmente encontraremos las estructuras de la conciencia temporal, y por tanto, de la estructuración de la memoria y del ejercicio rememorativo. Es útil señalar que la preocupación de Husserl por distinguir una metodología estática de una genética ya estaba en germen desde antes, su propósito era llegar a una genética trascendental de la fenomenología. Aunque usa los términos “estática” y “genética” en contraposición a Dilthey –quien nombraba como estática a la psicología meramente descriptiva y genética a la psicología explicativa–, y también en referencia a la ya conocida contracara de la psicología descriptiva de Brentano; a diferencia de estos, Husserl usará los términos para señalar a la investigación genética como una posición interpretativa respecto a la génesis teleológica de sentido, de manera que esta distinción entre la fenomenología estática y genética era algo que estaba ya en el trasfondo de la idea de fenomenología trascendental en cuanto tal.¹⁵

Esta perspectiva metodológica que se dirige a la génesis estructural de los actos de conciencia nos permite abordar las experiencias de actitud natural o las experiencias del Mundo-de-vida como claves de interpretación que nos dirigen a una génesis estructural de sentido. Es decir, aunque la puesta entre paréntesis, la epojé fenomenológica, nos presenta al fenómeno tal como es dado a la conciencia, la actitud natural, en que los fenómenos son dados, muestra ya desde sí misa el camino que se habrá seguir.¹⁶

En definitiva, la fenomenología genética nos da acceso a determinados tipos de experiencias, por una parte, las de la esfera activa –donde el ego juega un papel activo

¹⁵ Cfr. Anthony J. Steinbock, “Husserl’s Static and Genetic Phenomenology: Translator’s Introduction to Two Essays”, *Continental Philosophy Review* 31, núm. 2 (el 1 de abril de 1998): 127–52.

¹⁶ Steinbock lo expresa de la siguiente manera: “Es también en este momento que Husserl toma las preguntas ontológicas, el ser de las cosas como se presentan a sí mismas en la actitud natural, como “pistas” que guían a las cuestiones constitutivas tanto estáticas como genéticas. De este modo, la fenomenología estática no debe ser considerada como una postura final para la fenomenología, sino sólo como estas “pistas” hacia temas de génesis [...]” “It was also at this time that Husserl took ontological questions, the being of things as they can be presented in the natural attitude, to function as “leading clues” to constitutive questions, both static and genetic. In this way, static phenomenology is not to be taken as a final stance for phenomenology, but only as a leading clue to matters of genesis (and eventually to the problem of generativity)” Steinbock, *op.cit*, 130.

como en el acto de rememoración—; por otra parte, las experiencias entre la esfera activa y la pasiva que incluyen actos judicativos y pre-judicativos y, por último, la constitución primordial de fenómenos como la apercepción, la síntesis de asociación o incluso lo inconsciente.

Ahora bien, pertenecen a la fenomenología genética la constitución del *ego* como *viviente* y envuelto en el tiempo, por lo tanto, la estructura temporal de la conciencia, y con ello una génesis activa acompañada necesariamente de una génesis pasiva, con la distinción de que en la primera de éstas el sujeto tiene un papel en la constitución del objeto, mientras que en la segunda el sujeto (en la cotidianidad) se encuentra afectado sin que él pida ser afectado, sino por la propia atracción del objeto. En este texto Husserl describe la afectividad del modo siguiente:

Por *afección* entendemos el estímulo dado a la conciencia [*bewußtseinmäßiger Reiz*], la atracción peculiar que un objeto ejerce sobre el ego; es una atracción que es disipada cuando el ego voltea hacia él atencionalmente, y progresa de ahí dirigiéndose a una intuición dadora sí misma, esclareciendo más y más el objeto en sí mismo, alcanzando así la adquisición de conocimiento, dirigiéndose hacia una visión más precisa del objeto.¹⁷

Este estímulo vuelca al ego hacia el objeto que lo llama, este llamamiento es propiamente de la esfera afectiva que no sólo se limita a un despertar emocional sino de valoración e interés, como lo dice en la cita, posiblemente como un llamamiento para la adquisición de conocimiento, pero también, muy probablemente, para que el objeto deje en la conciencia una impresión que pueda ser recuperada a través de la rememoración.

No obstante, el propósito de traer estos conceptos a este trabajo es el de mostrar cómo la propuesta que hace Husserl respecto a la síntesis pasiva nos permite revalorar la esfera emocional y afectiva del ser humano y, por lo tanto, más adelante nos permitirá sentar las bases para hablar de una memoria afectiva y de la posibilidad de evocaciones anímicamente templadas.

¹⁷ Husserl Edmund, *Analysen zur passiven Synthesis* (Kluwer Academic Publishers, 2001), 196. [Hua XI, 149 ls 10-16] Utilizo aquí y en lo siguiente la traducción de Steinbock del manuscrito B III 10 de 1921, Hua XI (1966) y Hua XVI (1973) al inglés. La versión en español es propia.

De este modo, lo que Husserl desarrolla con la fenomenología genética es la constitución temporal y afectiva del sujeto que, además de ampliar la investigación fenomenológica más allá de las objetivaciones, establece esta constitución originaria desde la pasividad. Del mismo modo, los procesos por los cuales algo queda en la memoria o en el olvido son del orden de la pasividad, el mismo campo de la pasividad donde acontece también el flujo temporal de la conciencia. Sólo partiendo desde este punto es que podemos mostrar a la remembranza como evocación y al olvido como evocación vacía, en un proceso que en sí es activo.

§5. Síntesis pasiva y memoria afectiva

En consecuencia, la afectividad del sujeto desde la esfera de la pasividad muestra que la relación con el mundo no es resultado de un acto reflexivo o de un ejercicio teórico determinado por el que el sujeto entre en contacto con la realidad del mundo, sino que esta relación también está dada, de manera quizá más originaria, por las afecciones no solo a nivel emocional sino corporal. Somos afectados en un nivel sensible que involucra esencialmente nuestra corporalidad, estos datos sensibles pueden convertirse en huellas mnémicas que en actos de evocación conectan (por asociación) nuestras vivencias pasadas con el que llamamos *presente vivo* [*lebendige Gegenwart*]. De este modo, el análisis genético, y la síntesis pasiva que en éste se inscribe, se vuelve relevante, por ejemplo, cuando postulamos al olvido desde el inconsciente, puesto que, la intencionalidad de la asociación es previa a cualquier intencionalidad activa del yo. Es decir, esos datos que conectan el pasado con nuestro *presente vivo* no se adhieren a la conciencia en un acto reflexivo sino en una síntesis que acontece en la esfera de pasividad, como sin darnos cuenta, sin que esto signifique que no haya una conciencia en acto.

Efectivamente en la cotidianidad tenemos vivencias a las que no necesariamente prestamos atención y, según nos muestra la fenomenología genética, muchas de nuestras vivencias suceden a un nivel pre-reflexivo, este es el nivel del *presente vivo* como campo originario de la afectividad. Las afecciones tienen una constitución temporal, en otras

palabras, nuestra relación afectiva con el mundo, nuestra experiencia de vivencias intersubjetivas e incluso la conciencia que tenemos de nosotros mismos, viene constituida por este campo de dación originario que es el *presente vivo*.

En las *Meditaciones Cartesianas* Husserl hace la distinción entre una génesis activa y una génesis pasiva:

En todo caso la estructura de la actividad presupone por necesidad como grado inferior una pasividad pre-donante, y cuando rastreamos algo constituido activamente, nos encontramos con la constitución por génesis pasiva. Lo que en la vida se nos presenta acabado por decirlo así, como mera cosa existente (prescindiendo de todos los caracteres «espirituales», que hacen reconocer en ella, por ejemplo, un martillo, una mesa, un producto estético), está dado en la originalidad del «ello mismo», en la síntesis de la experiencia pasiva.¹⁸

La síntesis pasiva en este contexto es importante porque es lo que permite que haya una asociación de vivencias entre las experiencias pasadas con el *presente vivo* y, a su vez, con la expectativa de vivencias a futuro. Se caracteriza como una síntesis pasiva porque el yo no juega un papel activo en la conformación del flujo de conciencia. Podemos decir que también desde la pasividad los objetos o, mejor dicho, la vivencia que tenemos de dichos objetos puede presentarse de modo distinto para otro. Esto es, que en el acto perceptivo en el que me es dado un objeto éste se presente como algo agradable para mí, mientras que se muestra desagradable para otro. Las vivencias son siempre subjetivas pero nuestra experiencia del mundo no está encerrada en la esfera de la subjetividad, sino que el mundo es accesible también intersubjetivamente. Así, la conciencia intencional que se dirige a los objetos está acompañada por un fondo afectivo que se manifiesta en la síntesis pasiva.

Esta corriente de vivencias pasadas cobra sentido a partir de la llamada síntesis de asociación, por la cual lo semejante evoca lo semejante. Por otra parte, la *síntesis de asociación*, como concepto de la fenomenología genética también representa la posibilidad de una unidad temporal en la que las vivencias se unifican en un único flujo de conciencia. Por lo que la noción fenomenológica de la asociación que caracteriza la conciencia del

¹⁸ [Hua I, 112] Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, 135.

tiempo también constituye a la memoria.¹⁹ De modo que, en esta unidad de conciencia que permite la asociación, se van modificando las impresiones que constantemente se producen para, de manera inmediata, pasar a algo retenido o recordado. El presente deja de serlo para convertirse en pasado.

Una vez dicho esto, recordemos que en Husserl el *yo* se encuentra en cierto horizonte de familiaridad (el Mundo-de-vida) donde sus experiencias pasadas logran engancharse al presente y, hasta cierto punto, tener expectativas certeras de sus experiencias futuras. Es decir, lo que la consideración del tiempo aporta a la visión genética es la constatación del papel determinante que las retenciones ocupan en la constitución del presente. En otras palabras, que el presente está enganchado a las vivencias retenidas en la conciencia que, a la vez, posibilitan las expectativas de las proyecciones a futuro.

Ahora bien, en los *Análisis sobre la síntesis activa y la síntesis pasiva*, Husserl destaca cómo la conciencia va *asociando* impresión tras impresión, formando una unidad de los objetos intencionales. Estas uniones son una continuidad fenomenal en la que se constituye el presente de la inmanencia a través de la conexión estrecha de los recuerdos con el presente en una unión del tiempo. Esto se explica mejor en el siguiente capítulo donde también se consideran las *Lecciones de fenomenología sobre la conciencia interna del Tiempo*. Ya que en él se hablará de la estructura temporal de la conciencia para mostrar cómo se construye la urdimbre de vivencias.

Por lo pronto, lo que nos interesa resaltar acerca del análisis de la síntesis pasiva es el hecho de que ésta nos permite unir una conciencia temporal con una propuesta afectiva de la cotidianidad. El *presente vivo*, es un presente afectivo/afectante y la evocación del pasado es modificada también desde la afectividad. De este modo, lo que debemos tener en cuenta respecto a la conciencia de unidad temporal sería lo siguiente:

¹⁹ En su texto, *El fenómeno de la afectividad en Husserl*, Emilio Garbarino dice al respecto lo siguiente: “Los recuerdos son las impresiones que en el constante fluir del transcurso devienen pasado, pero tienen su origen o punto de partida en el ahora de esa impresión. Al mismo tiempo se trata de una sucesión de proto-impresiones que constituyen una unidad de identidad, una coincidencia de identidad [...] en un solo tiempo en el que transcurren todos los transcurros de tiempo de los objetos [...] La asociación es una forma de síntesis pasiva mediante la cual la conciencia puede mantenerse en unidad, continuidad e igualdad con sus vivencias, las que ingresan siempre como nuevas y las sepultadas, olvidadas o simplemente pasadas.” (Garbarino, 2004, 45).

En cada momento vivo se constituyen varios tipos de formaciones temporales tipo objetuales, cada uno tiene un Ahora junto al horizonte retencional momentáneo del haber-sido y el horizonte momentáneo protencional (lo que está por venir). Esta estructura momentánea está constantemente en el proceso de corriente (flujo) y es unida sintéticamente, precisamente de esa manera constituyendo este objeto temporal como idéntico consigo mismo, por ejemplo, la duración de un sonido. Se constituye un solo Ahora que trae el Ahora de un dato en la unidad de identidad con el Ahora de otro. [...] Esto prueba que no hay muchos tiempos que correspondan a muchos objetos; más bien la proposición es: Hay un solo tiempo en el que todos los cursos temporales de los objetos corren su propio curso.²⁰

En este sentido, el flujo de conciencia que se forma de la corriente constante de vivencias, conforma una estructura temporal que está unida sintéticamente (por síntesis pasiva) logrando de esta secuencia, es decir, de este flujo de vivencias, un único núcleo temporal; de modo que, hay un único tiempo, no como pasado y futuro, sino una unidad temporal de vivencias que pertenecen a un solo individuo. Lo que interesa no es cómo sino por qué sólo ciertas vivencias pasan al flujo retencional de la memoria, qué es lo que se recuerda y qué lo que se olvida si en realidad la vivencia es del todo.

Partamos del mismo ejemplo del olvido de las llaves al salir de casa: encerrados en nuestra rutina matutina pasan desapercibidos muchos detalles que sin embargo están ahí. En la familiaridad de lo que ya nos es rutinario, no prestamos atención a las acciones que hacemos cotidianamente con cierto automatismo; es en esta experiencia diaria que algunas cosas saltan a la vista mientras otras permanecen en la indiferencia. ¿Por qué olvido dónde dejé las llaves? Porque las llaves no saltaron a la vista en ningún momento, no fueron interesantes para mí y pasaron desapercibidas. Aquello que despierta mi interés es lo que se destaca. Siguiendo de cerca la exposición husserliana podemos decir que en la esfera impresional sólo lo que despierta el interés provoca el volverse del yo, y este despertar del yo solo sucede desde la pasividad en que actúa la asociación. Este es el papel de la afectividad en la asociación, la posibilidad del interés que despierta un objeto, el

²⁰Husserl, *Analyses ...*, 172. [Hua XI,121,ls11-35].

despertarse de una vivencia afectiva. En este caso, si las llaves hubieran despertado mi interés, no se perderían en el olvido.

Esto significa que en el flujo vivencial de la conciencia un elemento es destacado desde la afectividad y es atendido por el yo, un yo *despierto*. La síntesis de asociación logra que esos elementos que han despertado puedan establecer relaciones entre sí que forman una unidad vivencial por la que adquiero experiencia de vida, es decir, por la que sé que mi vida es una secuencia vivencial de acontecimientos que no están dispersos, sino que pertenecen a una misma vida, la mía propia.

El despertar del yo viene aunado a esta esfera afectiva donde el momento de la motivación del interés produce un cambio de la pasividad a la actividad del yo que vuelve sobre sus vivencias. La afectividad se debe pues al resplandor que se desprende de un momento o un objeto percibido que se destaca con cierta vivacidad.

Con esto debemos entender que, para Husserl, la esfera del presente está en constante flujo, es decir, constantemente nuevas impresiones se van engarzando unas con otras formando una unidad de conciencia; pero esto no significa que todas las impresiones permanezcan, pues se van hundiendo en el pasado, pierden su vivacidad y algunas muy probablemente pasen a la esfera del olvido.

En este sentido, todo lo concerniente a la esfera de los sentimientos y de los impulsos, de las tendencias y/o los valores puede, según la afección del yo, caer en el olvido o ser despertado en un acto de rememoración. La afección se ejerce sobre el yo, pero desde un objeto que se presenta según cierta excitación y que, por lo tanto, posibilita un volverse [*Zuwendung*]. Es decir, en la medida en que algo se presenta con la suficiente vivacidad, con el resplandor adecuado que llama al yo, puede o no quedar en la memoria y ser reclamado en el recuerdo. El modo en que el yo es excitado; eso es puntualmente la afección.²¹

²¹ Garbino piensa que: "Si la afectividad sucede primero, y solo después es posible el destacarse, es decir, la inclinación que protagoniza el yo hacia a aquello que sobre él ejerce una atracción y que, mediante la vivacidad, pasa de ser mera "tendencia afectiva" a "verdadera afección", deberíamos pensar entonces, que la afectividad es pre-intencional" Emilio Garbino Guerra, "El fenómeno de la afectividad en Husserl", *Páginas de Filosofía* 9, núm. 11 (2004): 57.

Por consiguiente, si soy capaz de tener recuerdos es porque hay una sensibilidad impresional momentánea [Impresión originaria [*Urimpression*], es decir, un resplandor en la vivencia del *ahora* en la que tenemos una conexión de lo nuevo con lo viejo retencional (lo recordado) — tal es el caso cuando escuchamos una nota o serie de notas musicales que nos recuerdan una melodía completa—. Este resplandor constituye la vivacidad de las impresiones. Ahora bien, la afectividad y la conexión temporal de las impresiones en un ahora remisional del *presente vivo* constituye el porqué de la memoria. En otras palabras, es el presente con su vivacidad y su unidad temporal (la conexión de lo pasado con lo actual del *ahora*) desde la pasividad del *yo* lo que construye una unidad de identidad egoica-temporal. De modo que, reconozco las vivencias como mías en un tiempo secuencial que también me es propio gracias a la síntesis pasiva por la que estas vivencias se han entretrejido.

Tras haber establecido lo anterior, es importante señalar que la capacidad de recordar algo también funciona en relación con la luminosidad o interés del momento que ha pasado. Sucede, por decirlo de alguna manera, un despertar retrospectivo en el que aquello que en la experiencia pasada llamó mi atención, ahora vuelve a “iluminarse” para mí. Esta es la característica de una memoria afectiva. Así, un recuerdo no es una impresión aislada o desconectada del mundo. Por ejemplo, si quiero recordar a un ser querido lo hago desde el interés muy particular que tengo hacia éste, esto sería también el caso de la ensoñación o el deseo, pues lo que estimula el acto es la afección. La característica afectante (como las notas sensibles corporales o anímicas) que el acto tuvo en el pasado, así como la afección que el recuerdo tiene en el presente provocan el despertar del *yo*. Cuando sucede un despertar producido por tendencias afectivas, ese despertar es la conexión inmediata con un campo relacionante, el de la afectividad del *presente vivo* y el de la afectividad del recuerdo que es traído a la memoria. Ambas funcionan estructuralmente de la misma manera.

Las afecciones nacen de las impresiones con tendencias afectivas, el mundo, los objetos, las experiencias y los recuerdos suceden en la esfera inmanente de la conciencia donde hay muchos datos dispersos, matizados en un “color” o un tono, y que afectan al

mismo tiempo al sujeto, sin embargo, el *yo* destaca y sigue sólo a unos pocos de ellos, por lo que, sólo algunos datos impresionales quedarán resguardados en la memoria. Las intenciones afectivas se van sucediendo de cumplimiento en cumplimiento pasivamente sin la participación explícita y directa del *yo* activo hasta que el *yo* despierta en la rememoración. Para decirlo de otra manera, el *yo* se encuentra situado cotidianamente en la originariedad de la esfera pasiva; en esta esfera los recuerdos, valores o intereses suceden sin que el *yo* se percate de ello, es decir, no hay un acto volitivo por el cual se decida qué sí y qué no se destaca, qué resplandece o qué pasa desapercibido. De tal manera que aquello que despierta nuestro interés y nos hace voltear la mirada no requiere una participación activa. Por el contrario, un acto de rememoración puede suceder de dos maneras: i) el recuerdo nos llega sin provocación, por ejemplo, cuando percibimos un aroma que produce una evocación de algún momento de la infancia; ii) un recuerdo provocado en el que buscamos un dato específico a través de la rememoración, por ejemplo, cuando buscamos las llaves que no encontramos al salir de casa.

El ejemplo paradigmático, del que hace uso Husserl constantemente para hablar de los objetos con duración, es el de la melodía: puedo escuchar una melodía y no ser afectado por ella, es decir, sin que se presente como algo que llame mi atención, como la música que suena de fondo cuando estoy en una cafetería. Por el contrario, cuando escucho en la música un cambio en el tono de la melodía que me afecta remisionalmente, es decir, me evoca un ritmo conocido, un recuerdo, y este me parece agradable o desagradable y, por lo tanto, despierta mi interés. Una nota o serie de notas musicales traen consigo la melodía completa de la cual puedo emitir un juicio valorativo y reconocerla como una canción que me gusta o que no me gusta.

[...] la representación se enlaza con una sensación de placer, que es apercebida y localizada por un lado como excitación afectiva del sujeto psicofísico que siente y por otro lado como propiedad objetiva: el suceso aparece como bañado de un resplandor rosado, el placer aparece como algo en el suceso.²²

²²[Hua XIX, 408, ln. 20] Husserl, *Op.cit.*, 2009, 510.

Ahora bien, cuando un tono me hace cambiar de actitud, me parece agradable o desagradable es que la melodía en su totalidad se encuentra viva ahora mismo, en el campo del *presente vivo*. No obstante, esto sucede así sólo en la medida en que dicho tono ilumina la música que está ya en las retenciones pasadas. Es decir, un sólo tono remite a la canción completa y esto me permite sentir agrado o desagrado. Esto pone de manifiesto que hay un enlace afectivo entre la sensibilidad y las modificaciones retencionales de la conciencia.²³ Además, la melodía se me presenta por completo porque en un pasado ésta se presentó con cierto colorido y es entonces que puedo traerla al presente con su más propia vivacidad.

En el caso particular del que hemos hablado anteriormente, la retención musical pone en juego un entramado temporal en el que hay una relación recíproca entre el todo de la melodía y la parte (la nota o serie de notas) que motivó el recuerdo y con ello una emoción determinada, las afecciones particulares, presentes inmediatas y el todo que compone la pieza musical. Es claro que lo que está en juego aquí es fundamentalmente la relación entre el todo y la parte, entre el tono que produjo la evocación y la canción retenido en su completud en la memoria. Lo que se quiere es aclarar cómo se produce el enlace afectivo entre las afecciones particulares presentes inmediatas (lo provocado en el *presente vivo* por el recuerdo) y el todo en el que se despliegan en tanto partes del mismo. Husserl lo explica del siguiente modo:

Para el yo es constituido de modo consciente solo aquello por lo que es afectado. Cualquier cosa constituida es predada en la medida en que ejerce un estímulo afectivo, es dado, en la medida en que el yo obedece a este estímulo, en la medida en que le presta atención, le ha captado y se vuelve-sobre ello.²⁴

²³ Ziri6n lo explica de la siguiente manera: “La sensaci6n afectiva, en el ejemplo el placer, como quiera que sea, surge, y es de inmediato apercibida de dos maneras distintas: como excitaci6n (o quizá mejor: suscitaci6n) afectiva del sujeto y como propiedad objetiva, como un resplandor en el objeto.” Antonio Ziri6n Quijano, “El resplandor de la afectividad”, *Acta fenomenol6gica Latinoamericana*, 2009, 143.

²⁴ [Hua XI, 163, ls 19-24] Husserl, *op.cit.*, 2001, 210. Für das Ich ist bewutseinsmig Konstituiertes nur da, sofern es affiziert. Vorgegeben ist irgendein Konstituiertes, sofern es einen affeektiven Reiz bt, gegeben ist es, sofern das Ich des Reiz Folge geleistet, aufmerkend, erfassend sich zugewendet hat.

En consecuencia, la afección es esa primera instancia en la constitución de una objetividad en la cual el yo es afectado por una excitación pre-dada que no necesariamente lo conduce a tomar conciencia de ella y de su consecuente inclinación en tanto que afectado. La posibilidad de que lo indiferente ante mí pueda volverse relevante, algo a lo que se dirige mi atención, reside pues en la propia afectividad; por esta misma afectividad puedo voltear a lo pasado que ha sido puesto a mi disposición a través de la síntesis de asociación y por tanto forma *parte* de la completud de mi vida vivida hasta el ahora presente.²⁵

El *presente vivo* supone ya un relieve afectivo, sin embargo, depende de la legalidad y estructura de la esfera presente en la que hay una unidad objetiva. Esto es, el objeto intencional al que se dirige la conciencia tiene su propia configuración temporal y espacial, sucesión y coexistencia, como el caso de la melodía. No obstante, el tener conciencia de mi propia afectividad se me puede escapar de tal modo que “el momento en el que vivo un temple de ánimo, en efecto, vivo en él y aunque no estoy dirigido al sentimiento sino al objeto de su suscitación, sé no obstante que vivo en el sentimiento y eso no requiere la objetivación de mi yo como un yo que está feliz o triste.”²⁶

Me siento triste [*Ich bin traurig gestimmt*], y quiero dirigirme en una mirada observadora a este temple de ánimo, sin que me objetive como «me siento triste». Me siento feliz, y miro a la felicidad, eventualmente me alegro también por la felicidad, sin que me lo diga a mí mismo o me objetive: me siento feliz, y me alegro por ello.²⁷

Cualquier afección, de este modo está sujeta a la gradualidad en la que se presenta al sujeto y, en consecuencia, también lo está el recuerdo según la disposición afectiva desde donde es evocado. La afectividad es finalmente la causa que incide sobre una impresión

²⁵ “La afectividad es sobre todo la posibilidad de reavivar y despertar lo que yace en el reino de lo “no viviente” (unlebendigen), pero que es despertable (erweckbares); es partir del reino del pasado de la conciencia desde donde trabaja la asociación en tanto posibilidad de hacer uniones, conexiones y fusiones con las impresiones presentes en sucesión continua.” Garbino Guerra, “El fenómeno de la afectividad en Husserl”, 61.

²⁶ Ignacio Quepons, “Atención y conciencia de los sentimientos: El temple de ánimo como trasfondo afectivo de la vida concreta.”, *Ápeiron. Estudios de Filosofía. Fenomenología y filosofía* 3 (2015): 165.

²⁷ A VI 8 I/62b «32» *Idem*. Citado por Quepons : «Ich bin traurig gestimmt», und in dieser Stimmung lebend mag ein beachtender Blick auf sie gehen, ohne dass ich mich als “Ich bin traurig gestimmt” objektiviert setze. Ich bin lustig und blicke auf die Lustigkeit hin, eventuell freue ich mich auch der Lustigkeit, ohne dass ich mir sage und mich objektiv setze: Ich bin lustig und ich freue mich darüber.“

que se hundirá en el horizonte de retenciones pasadas, que pueden detenerse en la esfera del olvido o causar la retención del objeto temporal en un *presente vivo*. La afección se constituye de forma permanente y continua en la esfera del presente viviente. Finalmente, la asociación como principio activo de la síntesis pasiva permite la vivacidad de los elementos del flujo retencional, por otra parte, la constitución de las propiedades hyléticas de los objetos que han sido dados como datos sensibles y, particularmente, como objetos temporales (con duración) permite también la permanente afectividad del *presente vivo*.

Si bien, este capítulo explicita este fondo afectivo del *presente vivo* (desde el Mundo-de-vida) ahora será necesario explorar cuidadosamente el modo en que se articula el tiempo en sentido fenomenológico (una conciencia interna del tiempo), que posibilita por una parte un flujo de vivencias en una memoria afectiva y, por otra, el proceso del recuerdo. Eventualmente, lo que se pretende es tematizar el fenómeno del olvido como una evocación que no encuentra cumplimiento, es decir, un acto rememorativo en donde el *yo* está impedido para recuperar ese momento vivencial que se ha hundido en el pasado, una evocación vacía.

CAPÍTULO II.

Temporalidad, Memoria y Conciencia en las *Lecciones de fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo*

§ 6. Consideraciones preliminares sobre las *Lecciones de fenomenología de la Conciencia Interna del tiempo*.

El análisis del tiempo se presenta siempre como una tarea inacabada, no sólo es una temática recurrente en la filosofía sino un punto de encuentro entre las ciencias exactas y las humanidades. Podemos hablar del tiempo desde perspectivas diferentes y tener la certidumbre agustiniana de que el tema nos es siempre en algún modo conocido y, sin embargo, permanece como un enigma.²⁸ El problema de la temporalidad en la fenomenología es por mucho uno de los más explorados y es que recordemos que la preocupación nuclear de la fenomenología parte de la máxima husserliana: *a las cosas mismas*; esta máxima nos pone frente a la ardua tarea de llegar a ellas.

Aquí nos enfrentamos entonces al andamiaje conceptual fenomenológico que tiene que ser pensado y tratado justo como una estructura originaria donde cada uno de los elementos suma a la construcción del entramado metodológico. Con esto quiero decir que, aunque la temporalidad es uno de los problemas fundamentales de la fenomenología no podemos considerarlo mínimamente como separado de la estructura fundamental. De modo que, debemos tener en cuenta que éste, que es considerado por Husserl el problema más difícil y más importante de la fenomenología,²⁹ trae consigo los temas de la intencionalidad, la inmanencia, la subjetividad, la conciencia, la intersubjetividad, la corporeidad, etc. Es por esto, que siempre parecerá insuficiente un análisis que parta de este puerto.

²⁸ San Agustín, *Confesiones*, trad. Alfredo Encuentra Ortega (Madrid: Gredos, 2010).XI,14-17.

²⁹ [Hua X 334-346]

Es relevante señalar que aquí lo que se busca es un fenómeno específico: el olvido. Por lo cual esta investigación se ciñe a aquello que del análisis husserliano nos permita ver con mayor claridad dicho fenómeno.

En la filosofía husserliana el problema del tiempo se constituye como una de las tareas más importantes de la fenomenología, si no comprendemos lo que es el tiempo fenomenológicamente será difícil tener una vista completa de la intencionalidad o de la conciencia como núcleos de la investigación fenomenológica. Husserl señaló que el análisis de la conciencia interna del tiempo era un tema que había quedado fuera de las *Investigaciones Lógicas* y que, por lo tanto, era importante retomar³⁰. Las *Lecciones de fenomenología sobre la conciencia interna del tiempo* [Hua X], que fueron editadas por Edith Stein y Martín Heidegger, se publicaron hasta 1928 y corresponden al curso dictado durante el semestre de invierno (1904-1905) en la Universidad de Gotinga, 5 años después de las *Investigaciones Lógicas*, a éstas se agregarán después los *Añadidos y complementos de los años 1905-1910*. Dentro de las referencias a la temporalidad destacan en el *opus* husserliano, además de las *Lecciones*, los *Manuscritos de Bernau* [*Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*] [Hua XXXIII] y los *Manuscritos C* [*Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*] [*Husserliana*, Manuscritos VIII]. Con esto queda claro que la noción de qué es el tiempo y la conciencia del tiempo son pieza clave en el trabajo husserliano y un tema que le acompañó durante años en su producción filosófica. No obstante, en este capítulo nos limitaremos a lo expuesto en las *Lecciones de fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo* poniendo especial cuidado en la manera en que éstas nos permiten enmarcar al olvido como un tema que merece atención por sí mismo, pero que también favorece el alumbramiento en otras áreas de investigación.

³⁰ Cfr. [Hua III, §81] También la presentación de Agustín Serrano de Haro a la edición española de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. *Op.cit.*

§ 7. El tiempo en sentido fenomenológico

Como se ha dicho anteriormente, es necesario tener en cuenta que el tiempo puede ser abordado desde múltiples enfoques disciplinares, siendo así, sería ingenuo pensar que al hablar del tiempo en sentido fenomenológico pongamos como definición angular la definición de la Física o de cualquier otra ciencia (natural o social), por lo tanto, es necesario delimitar las fronteras dentro de las que se desarrolla una investigación cuando tratamos fenomenológicamente el tiempo. Pero también es importante señalar que es el tiempo en su dimensión fenomenológica, como conciencia interna del tiempo (en adelante CIT), lo que permite que el resto de los conceptos en las ciencias tengan el sentido específico que poseen en cada una de ellas. Esto es, el tiempo como medida de duración, el tiempo del reloj, el tiempo que podemos llamar objetivo, es comprensible para nosotros si y solo si existen las estructuras inmanentes que permiten el discurrir temporal de la conciencia. Son estas estructuras las que Husserl expone en sus *Lecciones* y que son fundamentales para el análisis del tiempo y, en consecuencia, de la memoria.

En la primera parte de este trabajo hablamos de la disposición afectiva de la conciencia en el Mundo-de-vida, ahora abordamos la cuestión de cómo el tiempo objetivo, el tiempo del mundo [*Weltzeit*], es constituido sobre las bases del tiempo experimentado subjetivamente, es decir, como conciencia de tiempo. Un análisis fenomenológico debe prescindir de cualquier prejuicio o asunción acerca del tiempo porque la tarea de la fenomenología no es la de explicar el tiempo real, el tiempo de la naturaleza sino el tiempo inmanente. En las *Lecciones*, Husserl inicia haciendo un señalamiento respecto a la distinción entre el tiempo objetivo y la conciencia del tiempo; esto es, entre el tiempo físico que transcurre y la conciencia que tenemos de este transcurrir:

Lo que nosotros admitimos no es, sin embargo, la existencia de un tiempo del mundo, la existencia de una duración de las cosas, etc., sino el tiempo que aparece, la duración que aparece como tal. Éstos son datos absolutos, dudar de los cuales sería absurdo. Ciertamente que con ello asumimos también un tiempo que existe pero que no es el tiempo del mundo de la experiencia, sino el tiempo inmanente del curso de la conciencia.³¹

³¹[Hua X,4], 26.

Al igual que había hecho antes con la *epoché* fenomenológica respecto del mundo, aquí Husserl no pone en duda la existencia del tiempo objetivo, el tiempo de la ciencia natural, sino que admite que de ello no se puede dudar. Previamente cuando señala la distinción entre el mundo y el Mundo-de-vida Husserl hace la misma indicación, la tarea de la fenomenología no es la del escepticismo, no se duda ni del tiempo ni del mundo como objetos de la ciencia, por el contrario, se busca el campo originario de dación de los fenómenos que posibilitan el piso donde se cimentará la ciencia.³² En este caso, no se trata de asumir el curso objetivo del tiempo del mundo de la experiencia sino asumir que el tiempo no es el sino el tiempo inmanente del curso de la conciencia.³³

En las *Lecciones* Husserl intenta establecer distintos niveles de constitución del tiempo, debemos tomar en cuenta al menos tres niveles que son relevantes para el análisis: la constitución de objetos temporales, la constitución del flujo de conciencia y la constitución del tiempo objetivo. En esta distinción, el moravo señala al tiempo inmanente como el estrato más profundo y sobre este nivel se irán estructurando los restantes; siendo así mientras que el tiempo objetivo corresponde al nivel de constitución más alto, el flujo temporal de la conciencia yace en el fondo como el estrato más profundo. Sobre la

³² Es curioso que en el mismo año en que Husserl imparte estas lecciones, Albert Einstein publicaba su Principio de Relatividad donde ya ponía en entredicho la idea de la ciencia de un Tiempo Absoluto, en esta publicación Einstein señalaba la dilatación del tiempo en relación con la velocidad indicando así la interconexión del tiempo con la dimensión espacial, Husserl también establece un paralelismo espacio-tiempo. Es en 1915 que Einstein publica su Teoría General de la Relatividad. Este dato pretende dar cuenta de cómo los conceptos de la ciencia tampoco son fijos e inamovibles, sino que también están sujetos al desarrollo propio de la investigación. Entonces la decisión de Husserl de no partir de este tiempo objetivo de la naturaleza nos permite eludir la posible divagación escéptica y nos permite dirigir la investigación al tiempo inmanente de la conciencia. Véase Louis Sandowsky, "The Future of Husserlian Phenomenology: Time and Epoché", *On The Future of Husserlian Phenomenology. The New School for Social Research – The Husserl Archives in Memory of Alfred Schutz*, febrero de 2007.

³³ Dieter Lohmar piensa que se trata de una reducción muy parecida a la reducción tematizada en *Ideas I*, Husserl no lo tematiza de eso modo, sin embargo, es claro que hay una puesta entre paréntesis de este tiempo en su sentido objetivo que permite a Husserl proceder fenomenológicamente hacia la conciencia interna del tiempo. Lohmar también señala lo siguiente acerca de las *Lecciones*: "Un problema sistemático es que a primera vista Husserl está tratando de analizar dos pasos de la síntesis (del flujo hylético [*streaming hyle*] al tiempo subjetivo; del tiempo subjetivo al tiempo objetivo) usando solo una reducción, la reducción del tiempo objetivo. Pero resulta que de hecho también usa una segunda reducción que lo lleva de regreso de las entidades en el tiempo subjetivo al flujo hylético. Dieter Lohmar, "On the Constitution of the Time of the World: The Emergence of the Objective Time on the Ground of Subjective Time", en *On Time- New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, ed. Dieter Lohmar y Ichiro Yamaguchi, *Phaenomenologica* 197 (Springer, 2010), 117.

constitución del flujo de conciencia volveremos más adelante, por el momento basta señalar que el análisis de la CIT parte de esta distinción entre el nivel superficial del tiempo del mundo o de la naturaleza y en tiempo inmanente.

Llevar a cabo el análisis fenomenológico del tiempo requiere que se considere el ejercicio de la *desconexión del tiempo objetivo*, esto permitirá, a ojos de Husserl, comprender que, si bien evidentemente las vivencias suceden *en* el tiempo, los contenidos de aprehensión (en general datos de sensación, en este caso, datos temporales), es decir, los datos fenomenológicos como aprehensiones de tiempo, pertenecen a un campo temporal originario que fundamenta la comprensión del tiempo objetivo.

Es decir, por un lado, tenemos el tiempo “sentido”, como dato de sensación, y por otra el tiempo percibido; es el primero de estos el que se presenta como un dato fenomenológico, específicamente como un dato temporal, una aprehensión de tiempo. En cambio, el tiempo percibido se refiere al tiempo objetivo que sobre la base del tiempo entendido fenomenológicamente tiene una referencia en el mundo natural. Husserl aclara esta diferencia entre lo sentido y lo percibido aludiendo al modo en que nos referimos a los datos de cualidad y a las cualidades objetivas en la vivencia del color:

El rojo sentido es un dato fenomenológico que, animado por cierta función aprehensiva, expone una cualidad objetiva; él mismo no es una cualidad. Cualidad en sentido propio, esto es, propiedad constitutiva de la cosa que aparece, no lo es el rojo sentido sino el rojo percibido. Sólo de forma equívoca se llama «rojo» al rojo sentido, pues rojo es nombre de una cualidad real.³⁴

De modo que en el caso de las aprehensiones temporales el tiempo sentido no pertenece a la objetividad de la experiencia y, sin embargo, es tiempo en sentido fenomenológico, *el tiempo fenomenológico es tiempo, los eventos fenomenológicos, las vivencias como experiencias en este tiempo tienen una objetividad*.³⁵ Siendo así, lo que se pone a la vista no es propiamente el tiempo sino la vivencia del tiempo y de los objetos

³⁴ [Hua X, 7],28.

³⁵ “Die phänomenologische Zeit ist Zeit; die phänomenologischen Vorgänge, die Erlebnisse als Erlebnisse in dieser Zeit, haben eine Objektivität.” Hua XXXIII, 184

temporales. Es claro que de alguna manera nuestra vivencia de los objetos temporales nos ofrece el tiempo objetivo, del mismo modo en que los objetos rojos no son lo rojo, pero nos dan la cualidad de lo rojo.

Por otra parte, debemos reconocer que el tiempo subjetivo posee las características del tiempo objetivo, es decir, tiene extensión, continuidad y orden, pero el modo en que opera es muy distinto, pues está sometido a la aprensión de los datos temporales (datos de sensación) que forman el flujo continuo del contenido hylético.

§ 8. Conciencia interna del tiempo y constitución del flujo de la conciencia

Ocurre que en el análisis del tiempo lo que deberá tomarse en cuenta en un primer momento será la vivencia del tiempo, el tiempo inmanente de la conciencia, y la percepción de los objetos temporales como datos fenomenológicos. Entonces, el análisis del tiempo se convierte en el análisis fenomenológico de la captación de los objetos temporales, pero estos objetos son caracterizados como temporales debido a que tienen la peculiaridad de tener una duración en el tiempo y un orden cronológico que permite su aprehensión. Teniendo esto presente, el modo en que las vivencias de los objetos temporales constituyen el flujo inmanente de la conciencia es lo que ahora nos interesa.

Ahora bien, mostrar al tiempo inmanente como un flujo de conciencia trae consigo algunas consideraciones que será necesario tener en cuenta, por una parte, nos dice que el tiempo inmanente no es estático, sino que se corresponde con una corriente de vivencias, un río temporal, esto resuena al aforismo de Heráclito sobre la imposibilidad de *bañarse dos veces en el mismo río*.³⁶ Mas sabemos con certeza que puedo volver a mis vivencias pasadas una y otra vez, entonces lo que se cuestiona a continuación es cómo sobre este flujo de conciencia podemos volver, cómo se han fijado en él algunas vivencias que se convierten en recuerdos a los que miramos retrospectivamente, y sin embargo, no detener el discurrir temporal que nosotros mismos somos. De modo que los datos

³⁶ Platón, *Crátilo*, 402a

temporales tienen dos aspectos paradójicamente opuestos: por un lado, son objetos que discurren en el tiempo, es decir, objetos de duración, materia temporal [*Zeitmaterie*] y por otro lado contenido hylético, datos de sensación, que a pesar de su carácter temporal pueden quedar grabados y permanecer.

De acuerdo con lo anterior, la tematización del tiempo fenomenológico como un flujo de conciencia nos obliga a pensar en la idea de que algo pueda permanecer en este fluir. Pero, por otra parte, nos enfrenta a la pregunta sobre cómo podemos unir en una conciencia, la conciencia propia, múltiples vivencias. En otras palabras, lo que aquí se intenta responder es la cuestión de la permanencia y de la identidad de las vivencias dentro del propio flujo inmanente de conciencia.

Para responder a estas interrogantes partimos de la captación de los objetos temporales. Husserl utiliza en las *Lecciones* el ejemplo de la melodía para exponer el análisis de los objetos con duración:

Quando, por ejemplo, suena una melodía, la nota individual no desaparece del todo una vez que ha cesado el estímulo, o una vez que ha cesado el movimiento nervioso suscitado por el estímulo. Cuando la nueva nota suena, la precedente no ha desaparecido sin dejar rastro; de otro modo seríamos incapaces de advertir las relaciones entre los sonidos que se suceden los unos a los otros; tendríamos a cada instante un sonido, y en su caso, en el intervalo entre el producirse dos sonidos, un silencio, pero nunca una melodía.³⁷

En consecuencia, la posibilidad de percepción de una melodía consiste justo en el rastro que deja y que permite establecer relaciones de continuidad entre nota y nota, en la compaginación de la secuencia de ciertas notas y ciertos silencios que componen la melodía. El ejemplo de la melodía nos sirve como paradigma porque evidentemente la melodía transcurre en un lapso temporal donde podemos distinguir el inicio, el transcurrir y el final de la melodía, este decir, un fenómeno que tiene las cualidades de sensación, duración y cambio. Siguiendo la doctrina brentaniana, aunque disidiendo de esta, Husserl comenzará por distinguir cómo en la captación de los objetos temporales necesariamente

³⁷ [Hua X, 11], 33.

lo percibido se modifica a causa del paso del tiempo. Por ejemplo, cuando escuchamos la melodía, o vemos algo, es decir, cuando percibimos algo, permanece el objeto como percibido por un momento y después lo percibido se modifica, pasa a ser un recuerdo o se olvida. A diferencia de Brentano, Husserl pretende un análisis fenomenológico de la conciencia del tiempo y, por lo tanto, designará al tratamiento brentaniano como una teoría de carácter psicológico de la *representación* del tiempo. La distinción entre ambos autores reside justamente en el modo de describir aquello que sucede cuando tenemos percepción de un objeto temporal. Para Brentano la condición de posibilidad de la captación de la melodía como una unidad y no como notas separadas está en la ley de *asociación originaria* —según la cual, a las percepciones actuales, se adhieren nuevas vivencias psíquicas (la nota que suena) sobre la base de vivencias psíquicas ya dadas (la notas que han cesado)—. En cambio, en el análisis husserliano las vivencias psíquicas no tienen importancia, pero, si pretende moverse en el campo fenomenológico, las consideraciones de Brentano servirán de guía para acercarse los datos fenomenológicos de la duración, la sucesión y el cambio, fenómenos que *aparecen*. En este *aparecer* hay un «ahora» y en unidad con él, un «pasado». Esta unidad de conciencia es un dato fenomenológico, sobre esta unidad de conciencia se vuelca la fenomenología del tiempo.

No obstante, Husserl considera que esta descripción de los momentos temporales desde la *asociación originaria* [*ursprüngliche Assoziation*] como propone Brentano sólo los considera como vivencias psíquicas de percepciones actuales que se convierten en vivencias psíquicas pasadas sobre las que cuales se forman nuevas vivencias, es decir, una secuencia continua de representaciones que se adhieren a la representación del momento en curso. El problema de esta visión brentaniana radica en primer lugar en que propiamente no hay una distinción real entre el tiempo objetivo y el tiempo fenomenológico y, de este modo, considera los objetos temporales como trascendentes cuando el núcleo fenomenológico al que se debe de dirigir la atención es la duración, la sucesión y el cambio como aparecen a la conciencia; por otra parte, actos y contenidos se confunden, no se sabe si el momento temporal tiene carácter de acto o es un contenido de aprehensión, esto es, tenemos contenidos primarios de la percepción (la nota siendo

percibida) y, adheridos a estos, *fantasmas* de un contenido idéntico (la nota percibida pasada):

El momento temporal «pasado» tendría que ser un momento presente de la vivencia en el mismo sentido que el momento de que tenemos vivencia actual. Lo cual es un patente contrasentido. [...] Con lo cual llegamos a la contradicción de que todos estos momentos están ahora ahí, están encerrados en la misma conciencia del objeto, son por tanto simultáneos.³⁸

Lo que la crítica a Brentano muestra es que es necesaria la *unidad de la conciencia que abarca intencionalmente lo presente y lo pasado como un dato fenomenológico*.³⁹ Esto significa: el dato fenomenológico como objeto temporal, entendido pues como contenido inmanente a la conciencia, como *dato hylético*,⁴⁰ esto significa considerar al objeto temporal como inmanente y en su peculiar modo de aparecer.

Por objetos temporales en sentido especial entendemos objetos que no solamente son unidades de tiempo, sino que también contienen en sí la extensión de tiempo. Cuando suena una nota, mi aprehensión objetivamente puede tomar por objeto la nota que dura y se extingue, y no ya la duración de la nota ni la nota en su duración. Objeto temporal es la nota que dura como tal.⁴¹

Distanciándose de la propuesta brentaniana, nuestro autor elabora una descripción fenomenológica de la *retención* de los objetos temporales. Lo que se pone a la vista es la posibilidad de la permanencia en la conciencia de lo que percibo en el momento actual, en el *ahora*, en este caso la nota musical, estableciendo relaciones con las percepciones siguientes que permiten se forme una unidad de momentos consecutivos, es decir, una

³⁸ [Hua X,18] 40.

³⁹ [Hua X,16] 38.

⁴⁰ Husserl caracteriza como datos hiléticos a los datos de sensación constitutivos de nuestra experiencia intencional, las experiencias conscientes tienen contenidos de sensación que pertenecen a la materia (*Hyle* en griego) del acto, pero no son sólo datos de sensación sino también incluye las experiencias no necesariamente sensoriales como los sentimientos, las emociones o los deseos; el acento está en que estos datos hiléticos forman parte del contenido inmanente de la experiencia y, por lo tanto, son componentes de la temporalidad de una vivencia. Este contenido hilético está presente como la materia de una vivencia, pero no son el objeto al que se dirige intencionalmente, es decir, puede ver X y no ver la sensación de X.

⁴¹ [Hua X, 23] 45.

melodía. Pero el propósito no solo es la unidad de la melodía que permite que los distintas notas (*ahoras*) no aparezcan disgregadas sino describir la constitución de una *unidad de conciencia* como una corriente vivencial.⁴²

Parece claro que el dato temporal (en este ejemplo la nota musical) percibido en un primer momento permanece por un lapso de tiempo, pero no tiene la misma viveza o intensidad de la nota percibida en el momento exacto del estímulo, sino que se convierte en un dato del pasado, una nota que se escuchó y cesó de escucharse, y sin embargo tengo cierta presencia de ella; se puede decir que:

Es por tanto una ley general el que a toda representación dada se enlaza por naturaleza una serie continua de representaciones, cada una de las cuales reproduce el contenido de la precedente pero ello de tal manera que grabe constantemente en la nueva representación el momento de pasado.⁴³

Tenemos de este modo percepción de la melodía en tanto serie continua de representaciones que permite la ilación de unas con otras. Sin embargo, es importante tener en cuenta la puntualización que hace Husserl respecto a los objetos de duración o sucesión, como en el caso de la melodía, del filme, el objeto en movimiento, etc.:

Que el estímulo dure no significa aún que la sensación sea sentida como duradera, sino únicamente que también la sensación dura. Duración de la sensación y sensación de duración son dos cosas distintas. Y otro tanto ocurre con la sucesión. Sucesión de sensaciones y sensación de sucesión no es lo mismo.⁴⁴

⁴² Dolores Illescas señala esta crítica a Franz Brentano del siguiente modo: “De acuerdo con esta teoría, no existe propiamente hablando percepción de la sucesión ni de la alteración de algo que dura, ya que es sólo gracias a la imaginación como facultad sintética que se hace posible la representación de la sucesión, mientras que la conciencia del pasado se explica al sobrevenir una cierta “característica temporal” a un nuevo contenido que se añade a lo dado en la percepción. [...] Si “A” es un contenido inmanente realmente experimentado, entonces “A” existe junto con la determinación temporal “pasado”. Y en esta especie de coexistencia del “pasado” con el presente, advierte Husserl, ¿no se destruiría este “momento pasado” precisamente como pasado? ¿Es acaso posible que algo real devenga irreal por la mera adición de una determinación temporal a algo que es *reproducido* y a lo cual modifica tornándolo en “pasado”?

⁴³ [Hua X, 11] 34.

⁴⁴ [Hua X,12] 35.

Esta indicación sobre la sensación de la duración permite que de algún modo la sensación causada por el estímulo en el momento presente se convierta, una vez desaparecido el estímulo, en una representación con carácter temporal.⁴⁵

En el caso de la melodía un sonido está sucedido de otro, y este de otro más, así, la secuencia de sonidos organizados de tal o cual manera y con una determinada duración forman lo que ahora percibo como una melodía. El primero de los sonidos persiste, aunque haya dejado de sonar, y debido a que persiste es que pueden sucederle el resto de las notas de la melodía que, no obstante su ligación, no se presentan al unísono ni tampoco con independencia, sino en una asociación de sonidos que identifico como una melodía. Sería imposible pensar la melodía tanto si los sonidos se presentaran como notas separadas y disociadas, como si se presentaran con simultaneidad todas las notas como siendo parte de gran acorde que las hiciese indistinguibles. Es decir, percibo la melodía como una unidad en un *flujo de conciencia*. De este mismo modo puedo hablar, por ejemplo, de la percepción del objeto en movimiento o de cualquier otro objeto temporal en el que haya una duración. Pensemos pues en la sucesión de los fotogramas de un filme, sólo puedo percibir el filme como aconteciendo, como continuidad, porque entrelazo los fotogramas. Lo mismo puedo decir sobre cualquier sucesión de movimiento. Si hacemos una analogía nuestras vivencias del día a día también “suceden” en un lapso de duración y movimiento, es decir, en el tiempo. Se puede decir que duración, movimiento y cambio son angulares tanto en la melodía, como en el filme, como en la propia narrativa de vida.

Toda vivencia real es necesariamente una vivencia que dura; y con esta duración se inserta en un continuo sin término de duraciones —un continuo LLENO. Toda vivencia tiene necesariamente un horizonte de tiempo por todos lados infinito y lleno. Esto quiere decir al mismo tiempo: toda vivencia pertenece a UNA “CORRIENTE DE VIVENCIAS” infinita. Toda vivencia singular puede, lo mismo que empezar, también acabar y con ello concluir su

⁴⁵ En los niveles constitutivos de la conciencia del tiempo Husserl distingue la temporalidad propia del acto de percepción y la temporalidad del objeto en sí. Los objetos temporales inmanentes y trascendentes, dice, tiene una constitución propia, añadido a esto queda por aclarar la constitución del tiempo objetivo (tema que no se aborda aquí), la constitución de la duración y la sucesión de estos objetos. También resalta que la percepción es en sí misma una figura temporal que permanece con sus ingredientes fenomenológicos aun cuando se hace abstracción de cualquier trascendentalidad. *Cfr.*, [Hua X,23], 45

duración, por ejemplo, una vivencia de alegría. Pero la corriente de vivencias, en cuanto ser temporal, es vivencia de su yo puro.⁴⁶

Siendo entonces que el tiempo de la conciencia se ha desvinculado metódicamente del tiempo *cósmico* y que se ha reconocido a la vivencia como una experiencia temporal de la conciencia, ahora será importante describir el modo en que los objetos temporales persisten en la CIT (de manera necesariamente inherente), permitiendo la percepción de su decurso. Esto es, cómo se forman los recuerdos y cómo se vuelven presentes en la evocación.

§ 9. Evocación del pasado e intencionalidad del recuerdo

La distinción entre la propuesta de Brentano y la de Husserl resulta relevante porque para Brentano el dato temporal, como el sonido de la melodía, es un objeto trascendente, fuera de la conciencia; este dato deja una huella que va desapareciendo con el paso del tiempo y así los datos venideros también van perdiendo la fuerza de presentación en la memoria; partiendo de esta propuesta Husserl tomará a los objetos temporales como datos hiléticos, sensaciones inmanentes y describe la experiencia temporal del siguiente modo:

El sonido comienza y acaba, y a su fin la unidad toda de su duración, la unidad del suceso íntegro en que comienza a ser y acaba de ser «retrocede» a un pasado cada vez más lejano. [...] El sonido está dado, es decir, es consiente como siendo ahora; pero el sonido es consiente como ahora «mientras» una cualquiera de sus fases sea consiente como ahora. [...] Al comparecer siempre un nuevo ahora, el ahora muda a pasado, y la entera continuidad decursiva de pasados de los puntos precedentes «cae», cae de manera uniforme en la hondura del pasado.⁴⁷

Siguiendo el ejemplo de la melodía es necesario que, en la percepción de la nota actual, ésta se modifique en una nota pasada, esta nota que ahora es un acto pasado se va

⁴⁶ [Hua III, 182], 272. (Mayúsculas en el original)

⁴⁷ [Hua X 24-29], 47-51.

desdibujando mientras nuevas notas son percibidas, pero a su paso deja una *estela* sobre la que las nuevas notas también se convierten en algo pasado. Si la nota permaneciera sin modificación, las nuevas notas se empalmarían al unísono sin permitir el transcurrir, es necesario que se modifique la representación de la sucesión y que se modifique continuamente. Esta modificación del objeto temporal percibido en su intensidad inicial nos permitirá entender la retención del pasado. Husserl señala que el objeto se *hunde* en el pasado, pero es un objeto que está presente en el *ahora* de un modo peculiar, este modo es el del sonido-ahora que continuamente muda a algo que ha sido. Esta continuidad de modos en que se presenta el objeto temporal posibilita la captación de la duración de todo el *trecho* temporal. Lo que propiamente se hunde en el pasado es la unidad de toda su duración. En esta unidad de duración, no obstante, puedo dirigir la atención a las distintas fases que en ella se muestran, pero para ello es necesario la retención de los momentos temporales que la componen. Esto señala el modo en que mantengo en la *retención* el objeto temporal en la consideración de su propia temporalidad, esto es, el objeto inmanente.

Este objeto, que inevitablemente se hunde en el pasado constantemente, es un punto de duración siempre nuevo, siempre *ahora*, y la continuidad de las fases que constituyen el trecho completo de duración, desde el inicio hasta el *ahora* actual, es consciente como transcurrida, como *recién sida*.

Ahora bien, lo que aquí se describe es el modo de darse el objeto temporal inmanente que aparece en un flujo incesante de vivencias, en un flujo de conciencia. En esta secuencia o trecho temporal al punto inaugural del que parte el proceso decursivo del objeto temporal le llamamos *impresión originaria*. A partir del sonido que escucho ahora, cada ahora actual, cada sonido-ahora, sufre una *modificación retencional*; esto es, la modificación en la que *impresión originaria* muda a *retención*, el sonido-ahora muda a sonido-recién sido. A su vez, dicha *retención* viene a ser algo actual aunque no lo es lo que en ella es retenido, el sonido pasado no es sonido actual y la *retención* no es sino representación del sonido que ha transcurrido. Es decir, en el flujo de conciencia lo actual, el sonido que caracterizamos como sonido-ahora se modifica constantemente, de modo

que lo propiamente actual (ahora) es la *retención* de dicho sonido. Por lo tanto, al volver la mirada puedo atender al ahora, esto es a la propia *retención*, o a lo que la *retención* mantiene: el sonido pasado. Esta modificación caracteriza el paso de flujo de la conciencia *impresional* a la conciencia *retencional*.⁴⁸ En resumen, el trecho de duración no es una continuidad de sonidos sino de retenciones. El sonido retenido no es un sonido presente sino uno recordado siempre en el *ahora*:

Una y la misma duración ahora, duración construyéndose en la actualidad y es luego duración pasada, duración «transcurrida» que es aún consciente, o bien que es «como» producida de nuevo en la rememoración. El mismo sonido que suena ahora es aquel del que en el flujo posterior de conciencia se dice que ha sido, que su duración ha transcurrido. [...]El sonido es el mismo, pero el sonido en el modo como aparece es siempre distinto.⁴⁹

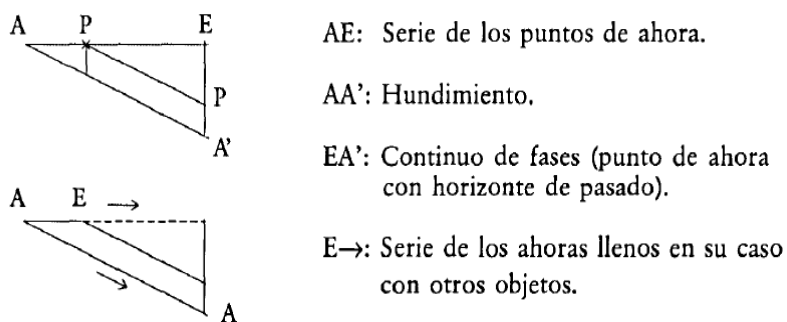
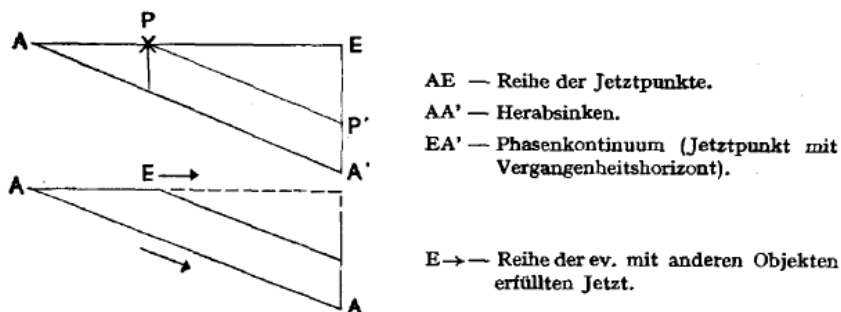
De acuerdo con el análisis husserliano de la CIT cada experiencia en el tiempo está constituida por tres momentos: i) el *momento-ahora* [*Jetzmoment*]—momento mismo de la experiencia presente y actual como ahora—; ii) la *impresión originaria* [*Urimpression*]—que corresponde al punto inaugural y que se modifica constantemente—; iii) la *retención* — resultado de la *modificación retencional* de las vivencias; y iv) la *protención* de vivencias por venir, es decir, una expectativa respecto a las experiencias futuras. Así, el *momento-ahora* [*Jetzmoment*] se caracteriza por nombrar la experiencia del *ahora* de una vivencia presente y este momento necesariamente está ligado a una *retención*, al pasado, y a una *protención*, anticipación sobre el futuro. Pero es importante señalar que el *momento-ahora* es solo una fase de la experiencia completa, una fase a la que necesariamente sigue otra con la misma característica, la de ser un momento actual único que sucede ahora al que le precede el momento recién pasado como *haber-sido*. De este modo, lo dado en el “ahora” se conserva de modo retencional, por lo que la retención corresponde a lo que “ha sido”, la experiencia de algo pasado en un presente que ya no es presente, sino inmediatamente pasado y que por demás permite experimentar este presente actual como algo venidero en la *protención*.

⁴⁸ [Hua X,30],52.

⁴⁹ [Hua X. 25,26] 47,48.

Lo que se intenta es describir el fenómeno de la conciencia constituyente de tiempo, la conciencia en que se constituyen los objetos temporales. Para Husserl es importante señalar una distinción entre el objeto que dura (la melodía), que además es objeto inmanente, y el objeto en el cómo de su aparecer (pasado o presente). El cómo de su aparecer se refiere necesariamente a un modo decursivo, el modo que hemos descrito anteriormente como *modificación retencional*. Este modo decursivo es expuesto gráficamente en el siguiente diagrama:

DIAGRAMA DEL TIEMPO ⁵⁰



⁵⁰ [Hua X,29], 50. He decidido agregar aquí también la versión en alemán del original porque la versión de Agustín Serrano de Haro, tiene una donde omite señalar P'. También me parece importante señalar la selección de Serrano de Haro de traducir como "ahoras llenos" [Erfüllten Jetzt] en algunos casos traducido como "ahoras plenificados". Esta plenificación se refiere a la protención que, desde mi punto de vista, espera un cumplimiento, pero no significa que el punto E esté vacío.

Lo que el diagrama muestra son 3 ejes: uno horizontal (AE); uno diagonal (AA') y uno vertical (EA'). En el primer eje muestra el objeto en su duración, un trecho temporal que transcurre, esto es: $A \rightarrow P \rightarrow E$ que corresponde a un objeto en decurso, por ejemplo, la melodía, donde a una *impresión originaria* A le sigue una nueva *impresión originaria* P a la que le sigue E también como *impresión originaria*. La particularidad de estos puntos es que cada uno de ellos corresponde a un ahora impresional, es decir, cada uno fue en su momento un momento-ahora [*Jetzmoment*]. En segundo lugar, la línea diagonal del diagrama, muestra el *hundimiento* de estos puntos en el pasado, esto es, A' corresponde al hundimiento del *momento* A, pero la dirección del hundimiento en diagonal nos indica no sólo el paso de A (ahora) a A' (pasada) sino que también señala cómo en este hundimiento avanza a los puntos-ahora subsiguientes alejándose del punto-inaugural —A' se aleja cada vez más de A—de tal manera que P y E arrastran consigo el momento recién pasado A pero no como *impresión originaria*, sino en su *modificación retencional*, como A'. De modo que en P se tenía como *ahora* la percepción de P (la nota actual) y la retención de A (La nota recién sida), A'. La línea vertical que va de E a A' muestra esto mismo en E tenemos las retenciones de P (P') y de A (A'). Aunado a esto el segundo esquema muestra una línea punteada en el eje horizontal, esta línea representa las *protenciones* de los momentos que se presentaron en un *ahora* como expectativa y que tendrán cumplimiento (o no) en el futuro, es decir, en A estuvo presente la *protención* de P, la expectativa de la nota venidera, y en P, la *protención* de E. De tal manera que el gráfico muestra en realidad la continuidad de dos modos decursivos diferentes, por un lado, i) el decurso del objeto de duración (el eje horizontal AE); y, por otro, ii) la continuidad de los modos decursivos de cada uno de los puntos de la duración (el eje vertical EA').

Esta forma de desarrollar la experiencia temporal de algún modo deja ver el flujo constante del tiempo en una continuidad: *Pues todo lo que es, a consecuencia de que es, habrá sido—como es por completo evidente y obvio—, y, a consecuencia de que es, es un futuro «haber sido»*.⁵¹ No obstante, a pesar de la mudanza constante de los momentos temporales hay una unidad conformada por esta misma continuidad. Habiendo aclarado

⁵¹ [Hua X, 15],37

esto, cabría aún preguntar qué de nuestra vivencia presente quedará retenido, por cuánto tiempo, si este *hundimiento* «*en el vacío*»⁵² es definitivo; en suma, si la *retención* es en sí un recuerdo y, sobre todo, cómo tengo acceso a las vivencias pasadas que conforman los recuerdos.

Para alcanzar el fin que se ha sugerido, es importante tener en cuenta los dos fenómenos decursivos que menciona el autor: i) el objeto que transcurre y, ii) la corriente o flujo de retenciones. El primero, el objeto que dura, tiene la característica de tener un punto de inicio y un punto final, como el caso de la melodía, del filme o cualquier otro objeto de este tipo. Además, no se puede negar el hecho de que a medida que el objeto transcurre, la percepción de éste también inicia y termina con el inicio y el final del decurso del objeto, es decir, no puedo seguir escuchando la melodía si ésta ha dejado de sonar. Sin embargo, en el segundo fenómeno decursivo (flujo de retenciones) sucede algo distinto y esto es lo que se quiere destacar en el gráfico, el hecho de que la nota en la *conciencia impresional* es la misma nota de la *conciencia retencional* pero con una modificación importante, la de ser la retención de la nota que ha sido y no la *impresión originaria*, no la conciencia del sonido-ahora. En la *retención* lo que es consiente es el sonido pasado. Cualquier dato de sensación con cualidad de ahora deviene en una *retención*, pero ésta no es en sí el dato de sensación. El diagrama muestra el paso del objeto de duración, pero como un objeto inmanente distinto del objeto trascendente que, como contenido de la percepción, sólo es presente durante el estímulo; en cambio, el flujo continuo se forma por una continuidad de *retenciones* que tienen el carácter de actual. De modo que, por una parte, tenemos la percepción del objeto como un fenómeno unitario, una unidad distribuida en fases temporales (el filme como secuencia de fotogramas, o la melodía como secuencia de notas); fases de duración que inevitablemente se *hunden en el pasado*, por otra parte, podemos dirigir la mira al *cómo de su aparecer*, a su modo decursivo, a la continua mudanza de retenciones, a la *percepción de la percepción*.⁵³

⁵² [Hua X,25], 47

⁵³ Serrano de Haro dice lo siguiente: “En otras palabras, no existen datos hiléticos que se hallen ordenados a la aprehensión de pasado. La retención no cuenta en su interior —«ingredientemente»— con contenidos *ad hoc* que sugieran la aprehensión de algo como pasado. Lo cual quiere decir que la estructura interna de

Lo que el isósceles husserliano describe es la conciencia de tiempo, el campo temporal originario que posibilita la percepción de un objeto temporal. Sin embargo, recuerdo y *retención* no son sin más sinónimos, pues el recuerdo no es la percepción del objeto temporal en su actual decurso ni tampoco percepción de su transcurrir (el *recién sido* como *retención*). Husserl entonces caracteriza a la *retención* como una «memoria fresca», como un recuerdo primario [*primäre Erinnerung*]. Es claro que en la *retención* hay una intuición de pasado, como se mostraba en el gráfico, a cada retención le pertenecen también las retenciones pasadas de los puntos impresionales dados (A', P' constituyentes de la unidad en E), cada *retención remite retrospectivamente a una impresión*.

El recuerdo [primario], la retención, no es conciencia de imagen, sino algo totalmente distinto. Lo recordado, claro está, no *existe* ahora —en caso contrario no sería pasado sino presente—, y en el recuerdo (en la retención) no está dado como siendo ahora —en caso contrario, el recuerdo, la retención, no sería precisamente recuerdo sino percepción (impresión-originaria) —. Igual que en la percepción intuyo el ser ahora, y en la percepción que se extiende, tal como ella se constituye, el ser que dura, así en el recuerdo, en la medida en que es recuerdo primario intuyo lo pasado. Lo pasado se da en el recuerdo primario y la donación de pasado es recuerdo.⁵⁴

Pero el recuerdo que nos ocupa ahora no es esta «memoria fresca» como de donación del pasado *recién sido*. Sino el recuerdo propio del acto de rememoración, a éste Husserl le llamará *recuerdo secundario* [*sekundäre Erinnerung*] al que se refiere más puntualmente como una *reproducción de objetos temporales*. Husserl señalaba al continuo de retenciones como una cola de cometa [*Komentenschweif*] cuyo núcleo era el punto-fuente, el inicio de la percepción. Una vez que el objeto ha terminado su discurrir, cuando la melodía ha cesado, no hay más impresiones y por lo tanto no más retenciones añadidas a la cola de cometa. En la *modificación retencional* del objeto percibido (por ejemplo, la melodía o el filme), la aprehensión del punto-ahora es el núcleo de una cola de cometa constituida por sus *retenciones*, cada punto arrastra consigo la modificación del punto

las retenciones es toda ella aprehensión, toda ella modificación intencional, sin un soporte hilético correlativo a lo que el «acto» hace aparecer.

⁵⁴ [Hua X, 34] 56.

previo. Pero una vez transcurrida la melodía, no hay más percepciones nuevas que se añadan a esa *cola de cometa*, sin embargo, sabemos con certeza que puedo volver rememorativamente a la melodía, aunque haya cesado, esto es el recuerdo secundario, la reproducción del objeto temporal una vez que ha terminado, la reproducción de un objeto que ya no es, pero ha sido.

La peculiaridad de la rememoración es la de ser un acto que es presente pero que se plenifica en la evocación de un acto pasado. En cuanto acto presente, la rememoración se asemeja a la percepción del objeto temporal, con la distinción de que en la reproducción (rememoración) el *ahora* no corresponde con la percepción de un dato de sensación (por ejemplo, la nota) sino con su recuerdo. Es decir, mientras que el recuerdo primario se constituye en el flujo de la *conciencia impresional* a la *conciencia retencional* sobre la base de sensaciones; el recuerdo secundario opera con independencia de la sensación o percepción y en la fantasía recorremos el objeto temporal *como* siendo percibido sin que lo sea efectivamente. Si durante la percepción del objeto temporal, cada uno de los puntos de percepción que en su momento fueron actuales forman una unidad de conciencia, esta unidad permite que el objeto se presente como un fenómeno unitario (la melodía como melodía, el filme como filme); entonces tenemos el objeto en su decurso, la melodía siendo, pero al mismo tiempo tenemos sus modificaciones retencional, los puntos hundiéndose en el pasado, es decir, el recuerdo primario de lo *recién sido*; En sentido estricto, lo único que tiene una presencia real y efectiva es el *ahora* como punto impresional, toda fase constituida fuera de este límite ideal es pasado y por tanto, recuerdo.

Ahora bien, este punto temporal que nombramos *ahora* tiene el mismo carácter temporal durante la percepción, la retención o la rememoración porque todo *ahora* es *presente*. Sin embargo, son esencialmente distintos en cuanto a su contenido, el *ahora* presente en la rememoración es la evocación de un *ahora* retenido, un *ahora* que no está dado. Husserl caracteriza a la rememoración como una *evocación, re-presentación*

[*Vergegenwärtigung*]⁵⁵ consecuentemente no puede haber un *ahora* del objeto en la reproducción, sino una secuencia de *antes* y *después* donde el objeto temporal, y el ahora que le perteneció, se presenta como fantasía. La rememoración brinda al objeto del pasado como una evocación, pero esta rememoración, aunque sea del pasado es legítima como una experiencia actual, el *ahora* actual es en el acto mismo de evocación.

El flujo de la evocación es un flujo de fases de vivencias que se construye exactamente igual que cualquier otro flujo constituyente de tiempo. Todos los escorzos, todas las modificaciones, que constituyen la forma temporal, se encuentran aquí, e igual que el sonido inmanente se constituyen en el fluir de las fases sonoras, así se constituye en el fluir de las fases de evocación o re-presentación del sonido la unidad de la evocación o re-presentación del sonido.⁵⁶

Se trata pues de la unidad de una modificación reproductiva que re-presenta un dato temporal como fantasía pero que, no obstante, no es mera fantasía. En la rememoración, a diferencia de la fantasía, hay un cumplimiento entre el ahora recordado y el ahora pasado, además este último tiene una localización temporal que puedo rastrear de acuerdo a mi posición temporal actual. Esto es, el recuerdo existió y nos retrotraemos a él. En este sentido las evocaciones son tempoconstituyentes [*zeitkonstituierenden*], y son también un objeto inmanente de duración.

Al contrario de las metáforas de la memoria que caracterizan a ésta como un contenedor de datos empíricos pasados,⁵⁷ la propuesta husserliana permite el acercamiento fenomenológico al tema de la memoria y de la constitución de la memoria más allá de su caracterización de receptáculo de recuerdos a partir de esta *re-presentación*.

⁵⁵ Serrano de Haro traduce el término como “evocación que re-presenta” y para el vocablo *Re-Präsentation* utiliza re-presentación vicaria. Sin embargo, me parece más simple y clara la traducción de *Vergegenwärtigung* como *re-presentación* (no confundir con *representación* [*Vorstellung*]). En todo caso, estos vocablos se refieren al recuerdo secundario o evocación.

⁵⁶ [Hua X, 72], 51.

⁵⁷ Es común la comparación de la memoria con diferentes formas de almacenamiento, por ejemplo, la memoria como una biblioteca, un archivero, un álbum fotográfico, una computadora, etc. Lo que se quiere destacar aquí es el hecho de un acto fenomenológico como lo propone Husserl se distancia aparta de estas interpretaciones de la memoria como una colección de objetos en algún tipo de .Cfr. Douwe Draaisma, *Metaphors of Memory: A History of Ideas about the Mind*, trad. Paul Vincent (Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press, 2000).

El recuerdo en este sentido es un acto evocativo de presentificación donde lo recordado se da a la conciencia a partir del objeto no-presente. Cabe aquí preguntarnos cómo es posible que la intencionalidad de la conciencia esté dirigida a un objeto ausente. Se pretende pues dilucidar las condiciones en que lo ausente se presenta en la *re-presentación* como un objeto aparente, pero que tiene una validez similar a la que tendría el objeto presente. Esto es, que a diferencia de los objetos dados en la imaginación, la alucinación o la fantasía puedo reconocer en la evocación un contenido real del que puedo emitir juicios, por ejemplo, puedo decir que la manzana que comí esta mañana era de color rojo o que el lugar donde crecí tenía tales y cuales características reconociendo su valor de verdad y, al mismo tiempo, ser consciente del hecho de que aquello de lo que hablo no está presente en este momento pero que efectivamente lo estuvo.

Ahora bien, a partir del análisis de la CIT desde la *modificación retencional* se esclarece la constitución de la memoria y del recuerdo desde su contenido intencional. Cabe pues, preguntarnos por el recuerdo como lo *retenido* no al modo de algo archivado sino como la propia vivencia en sentido fenomenológico, una experiencia de evocación re-presentativa [*Vergegenwärtigung*] que forzosamente tiene un carácter temporal.

La evocación como objeto temporal es un acto de conciencia interna, de modo que, al igual que a cualquier objeto temporal (como la melodía o el filme) le corresponden sus propios modos decursivos y un hundimiento al pasado, pero, a diferencia de otro objeto con duración, la rememoración tiene la libertad de volcarse sobre fragmentos del suceso evocado, con mayor o menor detalle con mayor o menor velocidad. Por ejemplo, podemos detenernos en la evocación de algún recuerdo placentero de infancia o en el estribillo de una canción recordada y podemos detenernos en ese recuerdo el tiempo deseado, las veces deseadas, recorrerlo más rápido o más lento. En esta re-presentación tenemos una unidad reproductiva, pero esta unidad no significa que evoquemos todo el trecho temporal (la melodía completa), no recuperamos todos los “ahoras retenidos” sino aquellos que decidimos re-presentar.

Añadido a lo anterior, es necesario precisar una diferencia más respecto al modo en que se presentan las *protenciones* en la *modificación originaria (retencional)* y esta

modificación *reproductiva*, propia de la rememoración. Habíamos señalado que en el momento de la *retención* se tenía una expectativa respecto a los datos de sensación venideros, es decir, una *protención* de los *ahoras* futuros. Esta *protención* tenía su cumplimiento cuando las notas esperadas llegaban a su *ahora* actual, es decir, cuando la nota en la *protención* se convierte en una *impresión originaria*, un *ahora* actual. En el caso de la melodía, por ejemplo, las notas siguientes. A diferencia de esta *protención* en el curso originario, durante el curso reproductivo las *protenciones* se cumplen de manera distinta: mientras que en la percepción del objeto temporal en su curso originario no se sabía qué esperar sino sólo como una intuición de futuro, en la rememoración sabemos con cierta veracidad lo por venir, sabemos qué esperar porque el objeto temporal ha sucedido ya, se puede decir que sabemos cómo termina la historia. Por esta razón, Husserl habla de un re-cumplimiento en la rememoración ya que, en la percepción original, el curso de *protenciones* ya tuvo cumplimiento, y ahora se vuelven a validar en la re-presentación:

La rememoración no es expectativa, pero sí tiene un horizonte dirigido al futuro, al futuro de lo rememorado, y este horizonte es objeto de posición. Con el avance del proceso rememorativo, el horizonte se abre siempre de nuevo, y con una mayor viveza y riqueza. Y así este horizonte se cumple, se llena con acontecimientos rememorados siempre de nuevo. Los acontecimientos antes sólo predelineados son ahora *quasi-presentes*, *quasi* en el modo del presente que les presta realidad.⁵⁸

La diferencia entre lo que percibo ahora, por ejemplo, este escritorio y la imagen del escritorio que recordaré más tarde es evidente. En esta evocación de la imagen la conciencia percibe la imagen como representación de algo, en esta representación el objeto es un objeto *aparente* que se asemeja al objeto original. Al hablar de memoria el objeto recordado no puede ser separado de una vivencia actual y perceptual, sino que esa vivencia, la del escritorio que percibo ahora, estará en el recuerdo como algo que ha pasado, pero sigue presente en un sentido modificado, en una *re-presentación*.⁵⁹

⁵⁸ [Hua X,53],74

⁵⁹ En las Investigaciones Lógicas Husserl seguirá muy de cerca el camino bergsonianos al abordar en tema de la conciencia de imagen propia de la presentación "inauténtica" de la imaginación (Phantasie), sin embargo la propuesta husserliana logra separar distintamente la imagen propia de la imaginación de la imagen de la remembranza y éstas de la imagen de la conciencia. En la quinta de la *Investigaciones Lógicas* (§11 y 20)

§ 10. El olvido. Contenido de la evocación vacía.

Si bien la re-presentación es en sí la reproducción de un objeto temporal, hay que tener en cuenta que la rememoración es al mismo tiempo un objeto que transcurre, por lo que tiene su propia *cola de cometa* atada a su presente y en ese sentido sus propias modificaciones temporales de pasado y futuro (retenciones y protenciones), en este sentido, las protenciones son consideradas como expectativa de lo venidero, del mismo modo como lo fue en la melodía. Es cierto también que, como sucede en la conciencia originaria, el cumplimiento de estas expectativas puede no cumplirse, se trata en este punto de un futuro abierto a distintas posibilidades: i) la posibilidad de que suceda lo que se espera y entonces se cumpla la protención; ii) la posibilidad de que suceda algo distinto a lo que se esperaba; y iii) la posibilidad de que no suceda en absoluto, por ejemplo, que se interrumpa la melodía. La rememoración es entonces la reproducción de la duración de un objeto que tuvo en su momento su propio cumplimiento:

Todo proceso originariamente constituyente está animado por protenciones que constituyen vacíamente lo por venir como tal, y que lo atrapan, lo traen a cumplimiento. Ahora bien: el proceso rememorativo renueva recordándolas no sólo las protenciones. Ellas no solamente estaban ahí atrapando lo por venir, sino que también lo *han* atrapado, se han cumplido, y de ello somos conscientes en la rememoración. El cumplimiento en la conciencia rememorativa es un re-cumplimiento.⁶⁰

Del mismo modo, en la rememoración podemos señalar una doble intencionalidad o una intencionalidad bidireccional donde simultáneamente hay intenciones de pasado e intenciones de futuro y que ambas se cumplen sólo en el presente vivo; y, por lo tanto, también un doble cumplimiento, *se cumplen cuando se producen conexiones llenas*,

Husserl aún considera a la imaginación como conciencia de imagen, sin embargo, argumenta que la imagen es constituida según su propia intencionalidad la cual difiere de la intencionalidad de lo que es percibido de forma presente, en carne y hueso, como lo que de hecho es percibido. Esta distinción permite hablar de una intencionalidad atípica en la percepción de la imagen como modo de apercepción.

⁶⁰ [Hua X, 52], 73

*cumplidas, hasta el presente actual.*⁶¹ Lo que se reproduce en la rememoración es la corriente entera de conciencia y en ese sentido el recuerdo es también constituyente del tiempo originario y del tiempo objetivo por lo que está en constante flujo donde:

Más bien cada novedad reobra sobre lo viejo, cumple su intención prospectiva y con ello la determina, prestando a la reproducción una determinada coloración. Un efecto retroactivo que es necesario a priori se pone aquí de manifiesto. Lo nuevo vuelve a apuntar hacia lo nuevo, que al hacer aparición se determina y modifica las posibilidades reproductivas a propósito de lo viejo.⁶²

El rasgo distintivo del recuerdo es que sus intenciones conciernen a un fondo temporal que da sentido no solo al trecho recordado sino al presente vivo en que actualmente se lleva a cabo la rememoración. Husserl sostiene que, en este caso se trata de una intención no intuitiva, una intención «vacía» que se dirige a un «entorno oscuro». Y es que el pasado se presenta necesariamente con una claridad distinta a como se presenta el ahora de una impresión presente. Al hablar de un fondo temporal se hace una analogía con el fondo espacial: en la percepción espacial hay algo que mantenemos en foco y vemos con claridad, algo que está en primer plano, mientras tanto, lo que aparece detrás, el fondo, permanece en una percepción inauténtica, es desatendido y, por lo tanto, borroso. De la misma manera, en la unidad de la conciencia temporal el recuerdo, la duración que se reproduce está en primer plano, mientras que las intenciones en el orden del tiempo (pasado o futuro) constituyen su fondo temporal.

Ahora bien, sucede que en la intención prospectiva de la rememoración tenemos la expectativa de que algo se presente, algo que, de algún modo, ya tenemos de manera anticipada, pero puede suceder que la rememoración quede incompleta. Esta evocación incompleta es el olvido, el incumplimiento de una protención en el primer plano. Es decir, el trecho temporal pasado no puede ser incompleto porque este ya ha pasado y tuvo cumplimiento en el pasado, fue una vivencia completa; pero en el recuerdo, aunque tengo conciencia de este *haber sido*, no percibo la vivencia en sí misma y por lo tanto, no puede

⁶¹ *Ibidem*

⁶² [Hua X, 55], 75

aparecer con la misma viveza. En el recuerdo no hay percepción en el modo originario, tampoco es el recuerdo del *haber percibido* sino que, lo que ahora es traído a presente tiene carácter de pasado. *En el ahora veo el no-ahora*. Siendo así, a veces, sucede que la evocación queda incompleta.

La intencionalidad prospectiva se cumple de manera distinta en una expectativa originaria, en el momento en que hay una percepción hay un cumplimiento de la *protención*, pero en la rememoración no hay ni habrá percepción sino sólo evocación. En este trabajo lo que se pretende es mostrar que esta evocación sucede necesariamente en este «entorno oscuro» de lo rememorado. Volviendo sobre la analogía espacial, en el primer plano tenemos una rememoración en curso mientras que el ahora actual de la percepción permanece desatendido (desenfocado). Pensemos en el que quizá sea el ejemplo más conocido: la escena de la magdalena de *En búsqueda del tiempo perdido*⁶³ de Proust: el personaje tiene una remembranza al probar el saber de la magdalena remojada en el té, pero el primer plano deja de ser la magdalena actual, ésta queda en el fondo y la atención se dirige al pasado, al recuerdo. Es en este plano de remembranza donde se ubica el olvido.

Las intenciones de pasado se cumplen necesariamente al traer a que se manifiesten las conexiones entre reproducciones intuitivas. La reproducción del acontecimiento pasado admite, en lo que hace a su validez (en la conciencia interna), una confirmación de las indeterminaciones del recuerdo y un perfeccionamiento solo mediante su transformación en una reproducción en que todos y cada uno de sus componentes se hallen caracterizados como reproductivos.⁶⁴

En el recordar el objeto del recuerdo es una reproducción del acto original de percepción que me es dado nuevamente sin que esto signifique que sea nuevamente percibido, sabemos que esta vivencia es del pasado y no la consideramos como presente, esta es una modificación de la conciencia que “revive” la experiencia sin que esta aparezca como realmente dada en el ahora preciso de su percepción. De este modo, esta doble-

⁶³ En el primer volumen de la serie, *Por el camino de Swan [Du côté de chez Swann]*.

⁶⁴ *Idem*, [56],77

conciencia permite que en el recuerdo del pasado aparezca el objeto como ante los ojos en la plena conciencia de que no lo es.⁶⁵ De manera que en el olvido, el objeto al que se dirige la intencionalidad de la remembranza desaparece del primer plano y al hacerlo puede o bien pasar desapercibido o bien llamar la atención como evocación vacía.

Del trecho transcrito decimos que es consciente en retenciones, y que las partes o las fases de duración que se hallan más próximas al punto de ahora actual son conscientes con claridad decreciente; las fases de pasado más distantes, las que quedan aún más atrás, son conscientes con total falta de claridad, de modo vacío. Según la distancia del ahora actual, lo más próximo a él conserva en su caso un poco de claridad; pero el todo desaparece en la oscuridad, en una *conciencia retencional vacía*, para finalmente desaparecer por completo (si cabe afirmar tal cosa) tan pronto como cesa la retención.⁶⁶

Sin embargo, la afirmación de Husserl parece ser incorrecta, el autor parte de una analogía espacial, y considera que la relación que tenemos con el ahora actual se comporta del mismo modo como se comporta en una relación espacial. Esto es, cuando nos alejamos de un punto, entre más lejos estamos de él será menos claro a la vista. La relación distancia y claridad de la percepción son inversamente proporcionales, es decir, entre mayor es la distancia, menor es la claridad de la percepción; pero en cuanto a la rememoración, no siempre sucede de este modo, pues puede ser que un recuerdo *lejano* se presente con mayor claridad mientras que un evento recién sido al que no presté atención sea imposible de re-presentación. Se puede volver a un recuerdo de infancia y que se presente con mucha claridad, como sucede con la magdalena de la que habla Proust, u olvidar anodinamente dónde he dejado las llaves del auto esta mañana.

⁶⁵ Nicolas Warren lo dice del modo siguiente: Como doble conciencia, el recuerdo abre una (auto[self]) trascendencia dentro de la inmanencia en la que una conciencia reproducida (trascendente) del pasado se da en una conciencia inmanente del presente. Nicolas de Warren, *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

⁶⁶ [Hua X,27], 48.

CAPÍTULO III

Temporalidad y Conciencia de sí en una fenomenología del olvido

§ 11. Conciencia y rememoración

Hasta ahora la exposición se ha guiado por la propuesta husserliana en torno al eje de la temporalidad. Esto nos ha permitido enmarcar el fenómeno particular del olvido desde una perspectiva metodológica que muestra dicho fenómeno desde la conciencia interna del tiempo, la constitución del flujo de conciencia y la peculiaridad de la rememoración. De esta manera se ha caracterizado al olvido desde una intencionalidad específica que no se dirige a un objeto temporal de carácter trascendental sino a la inmanencia de la conciencia en que transcurre la rememoración, al mismo tiempo se nombró al olvido como una rememoración incompleta o evocación vacía. Sin embargo, aún queda por aclarar el cómo de la vivencia de nuestra propia temporalidad, es decir, no como la percepción del tiempo objetivo o la captación de los objetos temporales sino el tiempo propio. Para ello se parte de la premisa según la cual hay un vínculo estrecho entre el tiempo y la estructura de conciencia propia, de mi *yo* [*self*]. Esto de algún modo ya se ha desarrollado en los capítulos precedentes: se entiende que, nos situamos en un *mundo-de-vida* que no puede sernos indiferente, sino que las cosas se nos dan desde su propia afectividad por la que yo puedo posar mi atención en ellas de modo que algunas queden como huellas mnémicas. De igual manera, en el capítulo previo, se parte de la idea husserliana de la estructura del flujo de conciencia para situarnos temporalmente en una estructura unitaria de vivencias temporales. Lo que ahora se quiere rescatar al respecto es que estas bases que, además de moverse en un plano originario, también pertenecen al campo de la pasividad, a la vez que permiten la comprensión del decurso temporal objetivo, también posibilitan la comprensión del tiempo fenomenológico de la conciencia. De modo que, las vivencias suceden en el tiempo (objetivo) pero son ellas mismas vivencias de tiempo (fenomenológico). Esto parece claro en el acto rememorativo donde los ejes

temporales, por decirlo de algún modo, se entrecruzan, mientras el tiempo del reloj sigue corriendo y con él mi remembranza, a la vez detengo rememorativamente una vivencia temporal del pasado, siendo así, paradójicamente, se podría decir, el tiempo avanza, pero mi conciencia se detiene y recorre el flujo temporal retrospectivamente. Lo que le da unidad a este flujo (diacrónico–sincrónico) es el propio flujo de vivencias como constituyente de la unidad de conciencia.

Añadido a esto, ahora se presenta una nueva interrogante, a saber: ¿qué tan importante es esta capacidad rememorativa, que nos permite volver sobre nuestro propio flujo de vivencias, en la constitución de la identidad personal?, es decir, ¿cuál es la relación entre la temporalidad en su sentido originario y el *yo*? Este sentido de identidad tiende a entenderse desde un sentido de apropiación o agencia, esto es, al reconocerse a sí mismo como autor/agente de determinados actos, de modo que, soy lo que hago y lo que hice: *actuar es involucrarse en un proceso de auto-constitución [self-constitution]*.⁶⁷ En sentido estricto, esta apropiación⁶⁸ de las vivencias, reconocer el flujo de vivencias como mías, es piedra angular en cualquier investigación fenomenológica.

La relevancia del análisis husserliano reside en la consideración de una estructura temporal caracterizada como una urdimbre de momentos correlacionados y no sólo como una secuencia de *ahoras* en una línea temporal finita. No es un tiempo lineal en donde las vivencias tengan una secuencia como las tendrían las cuentas de un collar. La consideración de la CIT desde el entramado de *impresión originaria, retención y protención* como constitutivos de esta estructura nos permiten ver la temporalidad como la urdimbre necesaria de toda experiencia, donde cada vivencia se va entretejiendo. Añadido a esto también se señalan los planos temporales donde finalmente todas nuestras experiencias vividas se consideran en un horizonte temporal. De modo que se puede advertir que estas vivencias pertenecen a un único flujo de conciencia que además reconozco como mío.

⁶⁷ Dan Zahavi, "The Time of the Self", *Grazer Philosophische Studien* 84, núm. 1 (2012): 144, https://doi.org/10.1163/9789401207904_008.

⁶⁸ Usaré aquí el término *apropiación* o *pertenencia* para hablar en de esta cualidad de la vivencia como propia. En inglés, por ejemplo se utiliza *ownership*, pero también en algunos casos neologismos cercanos que no tienen una traducción específica al español, tal es el caso de *mineness* o *ownness*.

La fenomenología de la conciencia interna del tiempo es la elaboración husserliana que nos da las herramientas para hablar de una estructura de la conciencia. El análisis de la conciencia interna del tiempo no sólo da cuenta de la dación de objetos temporales a la conciencia, como el caso de la percepción de la melodía, sino que a través de este análisis permite también dar cuenta del carácter temporal de nuestra propia identidad. De este modo lo que se enmarca aquí es la cuestión de si la conciencia de sí [*Selbstbewusstsein*] se puede traducir en la conciencia de nuestra propia historia de vida. *En efecto, la acción no es solo un evento en el mundo, sino que también es el germen de una historia que se puede expresar en una narrativa.* ⁶⁹ Sin embargo, la propuesta de una conciencia constituida a partir de la propia narración temporal no es algo necesariamente husserliano y, en realidad Husserl no está considerando a la conciencia como la habilidad de narrar una memoria episódica, sino como al tiempo fenomenológico como una estructura temporal del flujo de conciencia. En este sentido, la posibilidad de narrar las propias experiencias vividas es un plano secundario fundamentado en esta estructura temporal originaria.

Surge aquí una nueva interrogante: si el análisis husserliano del tiempo nos muestra el cómo de la percepción de los objetos temporales, del flujo inmanente de la conciencia, entonces ¿cómo podemos pasar de esta estructura temporal a la percepción de sí mismo, al cómo de la identidad y de la constitución temporal del *yo*? Y en particular interesa a la presente investigación si la conciencia temporal [*Inneres Zeitbewusstsein*], la conciencia de sí [*Selbstbewusstsein*] y el olvido comparten algún vínculo esencial.

⁶⁹László Tengelyi, "Action and Selfhood: A Narrative Interpretation.", en *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, ed. Dan Zahavi (Oxford: Oxford University Press, 2012), 265.

§ 12. Conciencia originaria [*Urbewusstsein*] e identidad

El sentido originario del tiempo fenomenológico se constituye desde la experiencia, desde la vivencia del *mundo-de-vida*, las vivencias tienen un carácter temporal porque están insertas en un tiempo que hemos llamado objetivo, el tiempo del reloj, que nos permite situarlas en un plano temporal y caracterizarlas como vivencias pasadas de las que podemos decir, con mayor o menor claridad, si sucedieron ayer, hace un momento o hace 10 años. Lo que ahora se cuestiona es cómo se constituye la identidad de una persona, si es desde la capacidad rememorativa, desde la capacidad de narrar nuestros recuerdos o desde la capacidad de reconocer tales recuerdos como propios. Ante este cuestionamiento la fenomenología husserliana puede aportar una perspectiva adecuada. Por una parte, tenemos una teoría de una identidad narrativa,⁷⁰ según la cual una persona constituye su propia identidad a partir de su propia historia de vida, a partir de la narración de sus vivencias. No obstante la importancia que tiene la narración en la construcción de la historia de vida, esta teoría deja algunos vacíos, por ejemplo, qué pasa con la identidad individual antes de que se adquiera la capacidad narrativa, por ejemplo, en los infantes o cuando se ha perdido esta habilidad como en la demencia senil. Por esta razón se vuelve indispensable buscar una alternativa que considere una identidad que sea *pre-narrativa* e independiente de esta capacidad. De este modo la propuesta husserliana y, en general, la propuesta de la fenomenología contemporánea no apuesta por una teoría narrativa del *yo*, sino justamente, partiendo de Husserl, se inclina por una identidad pre-reflexiva que se mueve necesariamente en la esfera de la pasividad y la afectividad.

A partir de la fenomenología husserliana se ha desarrollado hasta ahora la idea de una conciencia *interna*, pero que sea interna no significa que sea resultado de un acto reflexivo o introspectivo donde damos cuenta de la temporalidad y la mismidad de nuestra conciencia. La inmanencia para Husserl corresponde no solo a la conciencia sino a sus vivencias y a los objetos intencionales a los que se dirige, esto no significa que la

⁷⁰ A este respecto véase por ejemplo entre otros Hanna Arendt, *La condición humana*; Wilhelm Shapp, *The Geschichte steht für den Mann*; Paul Ricoeur, *Tiempo y narración* y también *Sí mismo como otro*; Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, etc.

trascendencia de los objetos de percepción desaparezca, sino que después de la *reducción fenomenológica* estas entidades son una *trascendencia inmanente* [*immanente Transzendenz*], esto mismo sucede con el *ego* según lo explica en las *Meditaciones Cartesianas* (1931):

Si yo, en la reducción trascendental, hago reflexión sobre mí —el *ego* trascendental—, me estoy entonces dando a mí mismo perceptivamente en tanto que este *ego*, y ello en percepción que capta atenta. Me percato también de que yo ya estaba para mí, de antemano, sin cesar «dado previamente», ahí de modo genuinamente intuitivo («percibido» en sentido amplio); sólo que no estaba captado atentamente. Pero, en cualquier caso, lo estoy con un horizonte abierto e infinito de propiedades internas aún inexploradas. También lo mío propio [*mein Eigenes*] se descubre por explicitación [*Explikation*] y posee su sentido originario a partir del rendimiento de ésta. Va revelándose originariamente en la mirada experimental explicitadora dirigida sobre mí mismo, sobre mi yo-soy —dado perceptiva e incluso apodícticamente— y sobre mi identidad conmigo mismo —que persiste en la síntesis unitaria continua de la experiencia originaria de mí mismo—. Lo propio por esencia de esto idéntico se va caracterizando como explicatum suyo real y posible; como aquello dentro de lo cual yo no hago sino desplegar mi ser idéntico propio como lo que es en particular en tanto que idéntico, él en sí mismo.⁷¹

Lo que es importante recalcar en esta cita es que no es un yo-soy resultado de la reflexión sobre mí mismo, sino que está «dado previamente». Además, dado con un horizonte abierto que se revela en la experiencia originaria de mí mismo. Sobre esto se debe tener en cuenta también que este *descubrir por explicitación* o la *mirada experimental explicitadora* están posibilitados por esta síntesis unitaria continua de la experiencia conmigo mismo y, esta síntesis tiene un carácter pre-reflexivo. Más relevante aún es que este horizonte abierto e infinito no es otro que su propia temporalidad:

En efecto, un primer dato de la explicitación de mi horizonte esencial propio de ser es que tropiezo con mi temporalidad Inmanente y, por tanto, con mi ser en la forma de infinito abierto de una corriente de vivencias y de todas las propiedades más contenidas de algún modo en ella (a las cuales pertenece también mi explicitar). Este infinito abierto, que transcurre en el presente vivo, sólo puede hallar de manera auténticamente perceptiva a lo que transcurre en vivo en el presente. Mi pasado propio lo va él revelando, en el modo más originario que es pensable, por recuerdos.⁷²

⁷¹ [Hua I, 132], 162,163.

⁷² *Ibidem*

Aunque el interés de las *MC* en realidad se centra en la constitución de la experiencia intersubjetiva, es decir, la experiencia del *otro*. También en las *MC* también aparecen conceptos relevantes para la fenomenología genética como los análisis de la síntesis pasiva de los que hablamos en el primer capítulo de este trabajo. Pero el concepto que es relevante ahora es esta *reducción* que permite poner sobre la mesa el tema de la esfera de lo propio, que finalmente nos coloca ante el tiempo como el horizonte de toda experiencia y al ego como aquello que da identidad al flujo de vivencias.⁷³ Sin embargo, lo que se ha expuesto aquí sobre las *Meditaciones Cartesianas* sirve de antesala ahora para hablar de una conciencia constituyente en sentido de la temporalidad como lo hace en las *Lecciones como conciencia originaria (protoconciencia) [Urbewusstsein]*.

En la rememoración se realiza un acto retrospectivo que tiene carácter reflexivo, pero esta reflexión sobre nuestra propia temporalidad es posible por la *conciencia originaria*. Como se señaló antes, en la *retención* permanecen datos impresionales en su modificación como retenciones, de este modo puedo mirar hacia atrás, hacia fases que han transcurrido, este es un acto rememorativo, y un acto de re-flexión. En la *reducción fenomenológica* el tiempo objetivo es puesto entre paréntesis y podemos entonces referirnos al tiempo inmanente de las vivencias con sus estructuras temporales (pasado-presente-futuro) que están constituidas por estas mismas modificaciones retencionales, estas fases temporales que transcurren son a la vez el flujo de *conciencia absoluta* que las unifica y que constituye el tiempo en su carácter fenomenológico y en consecuencia también tiempo objetivo. Esta conciencia absoluta es el flujo absoluto de conciencia que no se constituye en la percepción de la tiempo sino que es una conciencia tempoconstituyente.⁷⁴ Con esto, lo que se destaca es la idea de que si bien todo acto es

⁷³ Hua I §11

⁷⁴ Illescas hace una anotación que parece relevante al respecto. Primero explica: “Hacia los años 1909-11, emerge con toda claridad en la fenomenología husserliana del tiempo el tema de la conciencia última o absoluta, identificada con la conciencia constituyente de tiempo y caracterizada, por lo tanto, en términos de un experimentar, vivir o ‘sentir’ (prerreflexivamente) las propias vivencias o contenidos de conciencia justamente mientras transcurren.” Y añade como nota al pie: “Años más tarde, en las reflexiones de 1917-1918 dedicadas a la conciencia del tiempo, se preguntará Husserl expresamente si es válido hablar de las vivencias y contenidos inmanentes de conciencia constituidos por la conciencia última tempoconstituyente en términos de ‘objetos temporales inmanentes’ o no; es decir, si la autoconciencia de la propia temporalidad

intencional y la conciencia en la fenomenología husserliana tiene como rasgo distintivo la intencionalidad, el ser *conciencia de...*, toda vivencia es a su vez conciencia de la vivencia: *Todo acto es conciencia de algo, pero todo acto es también consiente.*⁷⁵ Todo acto o vivencia intencional es una unidad inmanente del tiempo y como tal tiene una duración inmanente, es decir, constituidas en la corriente de conciencia y constituyentes de la unidad del flujo. Esto es, si todo acto es una unidad temporal que fluye, este fluir tiene una unidad en sí mismo que es la conciencia absoluta. De modo que lo *constituido* es el flujo y lo *constituyente* la protoconciencia. No se puede afirmar que la conciencia sea una unidad en el flujo inmanente, o sea, un acto o una vivencia de la conciencia, sino que la conciencia constituyente de tiempo debe ser una conciencia de sí en sentido pre-reflexivo, no intencional y fundamente de toda conciencia reflexiva, y, por lo tanto, de toda rememoración. La conciencia como un continuo constituyente de tiempo, como una producción continua de modificaciones tiene un comienzo en la *impresión originaria*, fuente desde donde el continuo de retenciones se produce sin cesar. Cada acto o vivencia (objeto de la experiencia en el tiempo objetivo) es entonces una impresión, una unidad en el tiempo inmanente, constituido en la conciencia originaria constituyente de tiempo. Sin embargo, Husserl advierte:

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 consiente, y el regreso al 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.⁷⁶

Esta conciencia interna posibilita el que esta vivencia sea presente en el ahora actual, y esta impresión pasa modificada como retención, una que la vivencia pasa, lo

de la conciencia tiene que pasar por esta 'objetivación' de las vivencias o si dicha objetivación aparecería solamente a merced de la reflexión"

⁷⁵ [Hua X, 127], 151

⁷⁶ [Hua X, 119], 142.

recién pasado es nuevamente consiente sólo de manera reproductiva. El recuerdo, como re-presentación vicaria, puede volverse sobre esta vivencia reflexivamente:

Con ello está por tanto dada la posibilidad de reflexionar, en la reproducción, si no sobre el anterior haber-percibido propiamente dicho, sí sobre el anterior haber-vivenciado-originariamente, sobre el haber-tenido-como impresión.⁷⁷

§ 13. Pre-reflexividad de la conciencia de sí

Se necesita de una conciencia originaria no reflexiva para evitar el problema de poner la subjetividad en relación a mí como ponemos un objeto frente a un objeto cognoscente. Si bien es verdad que podemos poner a la subjetividad como un objeto de estudio (como lo hace la psicología o la antropología) no es este el interés de la fenomenología ni mucho menos de una fenomenología de la conciencia temporal. Pero, para Husserl el ser sujeto significa ser en por sí mismo, tener conciencia de sí. No obstante, la rememoración es considerada en las *Lecciones* como un acto reflexivo, pero posibilitada por una conciencia absoluta de carácter temporal y pre-reflexivo, esto quiere decir que antes de cualquier acto reflexivo, como la evocación re-presentación, es necesario reconocer su carácter de *lo propio* [*Eigenheitlichkeit*], esto es, reconocerse como actor de la rememoración añadido también a la autenticidad de la vivencia. Por consiguiente, la conciencia de sí no sucede después de que hago un acto reflexivo sobre mi propia vivencia, sino que, en la vivencia cotidiana, por una parte, doy cuenta de que yo soy en la vivencia y que ésta es mi vivencia, es decir, por un lado, reconocer el sentido de *mío propio* de la vivencia y por otro que yo soy. Esta conciencia pre-reflexiva de mí mismo es lo que nos interesa ahora.

Partiendo de la premisa de que el sujeto es sujeto en la medida en que se reconoce a sí es importante tener en cuenta que no se trata de una certeza al modo cartesiano, sino

⁷⁷ E. Husserl, *Ideas II*, 155.

que se dirige al reconocimiento de la experiencia en primera persona. La experiencia del *mundo de vida* desde la perspectiva de la primera persona.

Lo anterior queda especificado de la siguiente manera: i) La conciencia interna del tiempo es simultáneamente conciencia de sí y tiene un carácter pre-reflexivo; ii) La estructura *impresión originaria, retención y protención* como el entramado de la constitución de la conciencia permite sostener la tesis de que, como los hilos en un telar, las vivencias se entrelazan en una especie de tejido temporal, es este entrelazamiento corresponde a una conciencia originaria donde se me ubica el acto rememorativo.

Ahora bien, si toda experiencia es consciente y toda conciencia es *conciencia de...*, entonces las vivencias [*Erlebnis*], como actos intencionales, son anteriores a la reflexión que puedo hacer sobre los objetos intencionales de la conciencia. Es verdad que en un acto intencional estoy dirigido a objetos dados, y la evocación no es una excepción, todo recuerdo es *recuerdo de*. Sin embargo, la idea de una conciencia de sí como conciencia atemática, no objetivante no contradice la tesis husserliana de una conciencia intencional, sino que de algún modo la fundamenta.

Es importante, tener en cuenta que la perspectiva de la primera persona no es tampoco producto de un ejercicio reflexivo sino el modo de ser de toda experiencia, es decir, las vivencias son vividas, pero en la rememoración las vivencias son re-presentadas y, por tanto, percibidas, pero percibidas en primera persona, toda experiencia es una dación subjetiva. La experiencia entonces es una experiencia del sujeto, que ocurre en su propio flujo temporal de vivencias, percibo algo y al mismo tiempo soy consciente de mi percepción. Es verdad, según expone Husserl, que toda conciencia puede realizar una reflexión sobre sus propias vivencias:

Cada yo vive sus vivencias, y en éstas hay diversos elementos encerrados, tanto realmente, a la manera de ingredientes, como intencionalmente. Que el yo las viva no quiere decir que las tenga a ellas “ante la mirada” y las capte en el modo de la experiencia inmanente o de alguna otra intuición o representación inmanente. Toda vivencia que no está “ante la mirada” puede convertirse, de acuerdo con una posibilidad ideal, en vivencia

“mirada”; una reflexión del yo se dirige a ella, y ella se convierte entonces en *objeto PARA el yo*.⁷⁸

Se puede entonces hablar de una *conciencia de sí* no como el momento en el que objetivo mi ser consciente, sino que soy consciente del objeto externo y de mi experiencia de él. La conciencia siempre es una conciencia de primera persona, y sólo yo tengo acceso, mediante la reflexión, a mis propias experiencias, pero evidentemente no es necesaria la reflexión para reconocerlas como *mías*.

Las discusiones contemporáneas entre ciencia y filosofía en esta área son en realidad el punto de encuentro entre neurociencias, ciencias cognitivas y fenomenología. Por un lado, tenemos el paradigma científico de la objetividad, las ciencias buscan certezas en su método y las ciencias cognitivas y las neurociencias trabajan bajo esta máxima, para ello el método por antonomasia es experimentación y el reporte de esta experimentación a través de la observación. Para las ciencias cognitivas y las neurociencias lo que se observa es el cerebro. Las resonancias magnéticas, la neuroimagen, el mapeo cerebral, los encefalogramas, etc., nos ayudan a encontrar, nombrar y discernir zonas del cerebro que se ocupan de determinadas acciones, por ejemplo, ahora sabemos que es en la amígdala donde se concentran las actividades cerebrales relacionadas a las emociones. En este sentido, el problema de la conciencia justo se convierte en el problema difícil porque no hay una relación específica con alguna estructura cerebral.

Es aquí donde la fenomenología se ha ido abriendo paso en los laboratorios, la objetividad que demanda la ciencia y que logra en la observación no es una certeza indubitable cuando cuestionamos el método. Es decir, imaginemos lo que sucede para que la ciencia pueda determinar cuál es el centro emocional del cerebro, se realizan experimentos que consisten en monitorear el cerebro por resonancia magnética de un individuo al que se le plantean preguntas o escenarios específicos, de este modo, puedo identificar las áreas del cerebro que se iluminan o que entran en juego cuando se presenta determinado estímulo, por ejemplo, qué sucede cuando el sujeto está en presencia de la foto de un ser querido o frente a la foto de un completo extraño. Este tipo de observación

⁷⁸ [Hua III, 163], 251.

es la que se llama perspectiva de tercera persona, es decir, un observador que registra lo que sucede fisiológicamente durante exposición de un individuo a diversos estímulos. En muchas áreas los resultados de la neuroimagen han sido muy útiles, por ejemplo para rastrear las estructuras cerebrales que son dañadas cuando hay un proceso degenerativo como la demencia senil del tipo de Alzheimer.

Sin embargo, cuando hablamos de la conciencia, la perspectiva de la tercera persona no parece ser suficiente, requiere necesariamente una perspectiva de primera persona, de la perspectiva del individuo que vive los estímulos como vivencias propias, el individuo que finalmente reporta *cómo qué* se sintió estar frente a ese estímulo. La fenomenología se sitúa aquí. ¿Cómo soy consciente de mi propia experiencia?

Aunque el acercamiento teórico al tema de la conciencia parezca tan complejo es evidente que la experiencia del día a día no lo es. Es decir, todo el tiempo estamos en constante actuación con la certeza de que estoy consciente o de otro modo simplemente no podría actuar. Este carácter del “estar consciente” es lo que se identifica con el término consciencia (con sc) de tal modo que podemos decir que alguien pierde la consciencia cuando se desmaya, pero no podemos decir del mismo modo que pierda su conciencia. Este segundo término hace referencia no simplemente al estado de despierto de la persona consciente, sino que tiene un carácter más profundo: tener conciencia y estar consciente no son sinónimos.

Ahora bien, por un lado, tenemos a la consciencia que podríamos identificar quizá con el estado de despierto del cuerpo, por otro lado, a la conciencia como aquello que posibilita cualquier experiencia vivencial, tenemos autoconciencia, la conciencia de sí. Para intentar aclarar estas distinciones imaginemos la siguiente situación: Por la mañana, antes de salir con dirección al trabajo, me levanto de la cama, me dirijo a la regadera, me visto, desayuno, salgo de casa para montarme en la bicicleta y hago el recorrido hacia mi destino. Todas estas acciones fueron posibles porque yo estaba en un estado de consciencia, estaba despierta y mi cuerpo respondió a los mandatos de mi cerebro que posibilitaron todas estas acciones. Cuando llego al trabajo alguien me pregunta si me topé en el camino con X persona, entonces pienso en el recorrido que acabo de hacer tratando de encontrar

rememorativamente la información que me permita responder a la pregunta. Siguiendo este ejemplo, este sería un plano de conciencia de primer orden, en este plano soy consciente de mis acciones. Ahora bien, dentro de este plano, puedo profundizar, por ejemplo, si alguien me pide que le enseñe a montar bicicleta, la actividad que realizo cada día “en automático”. Este ejercicio por el que yo me posiciono como observador de mi propia experiencia (recordar el recorrido, enseñar a pedalear) sólo es posibilitado si concedemos, como lo hace la fenomenología, que hay un plano más originario, un plano pre-reflexivo. Esta es la autoconciencia por la que soy consciente de que esas experiencias son mis experiencias. No necesito pensar o reflexionar sobre ello, sino que de modo inmediato y no referencial reconozco que soy yo quien vive estas experiencias.

Desde la perspectiva fenomenológica la conciencia y la experiencia tienen un cariz particular, cuando tenemos experiencia de x, esta experiencia tiene un carácter de propiedad en el sentido en que reconozco que es una experiencia propia. Me parece relevante señalar aquí lo que exponen Gallagher y Zahavi al respecto:

La experiencia se da para el sujeto experienciador de modo inmediato, y como parte de esta inmediatez, está simplemente marcada como mi experiencia. Para los fenomenólogos, este carácter inmediato y de primera persona de los fenómenos experienciales debe ser explicado en términos de una autoconciencia [self-consciousness] «pre-reflexiva».⁷⁹

Me parece que la perspectiva correcta para hablar de la conciencia de sí es la de la fenomenología. El hecho es que la experiencia siempre es una experiencia subjetiva, incluso esta subjetividad permite la experiencia intersubjetiva. Hay conciencia de sí [self-awareness] en el momento en que no sólo soy consciente del objeto sino de la experiencia del objeto también donde se revela mi propia subjetividad.

Experienciar⁸⁰ una experiencia consciente significa necesariamente que hay algo como qué es para el sujeto tener esta experiencia [...] Cuando imagino conscientemente a Papá Noel, deseo una ducha caliente, planeo mis propias vacaciones, o reflexiono sobre la noción de Aristóteles de motor inmóvil,

⁷⁹ Shaun Gallagher y Dan Zahavi, *La mente fenomenológica* (Alianza Editorial, 2014), 84.

⁸⁰ Se utiliza el neologismo experienciar como traducción del inglés *to experience*, se evitan así los posibles equívocos al utilizar la traducción simple del verbo como “experimental”.

todos estos objetos intencionales se dan con una variedad de experiencias intencionales subjetivas diferentes.⁸¹

Con esto lo que señala es que el acercamiento a las experiencias como un objeto de estudio solo se pueden hacer desde una perspectiva del *como qué*⁸² es tener X experiencia y este *como qué* es necesariamente implica la dación en primera persona. Esto es importante porque la idea de una conciencia de sí pre-reflexiva [*pre-reflective self-awareness*] no se opone a lo que Husserl ha expuesto sobre intencionalidad, espacialidad, corporalidad, atención o temporalidad. La conciencia de sí no es una objetivación de la conciencia o del yo, sino la dación en primera persona del flujo de vivencias. Más allá de esto Husserl destaca:

Pues ¿no es a su vez un acto la conciencia interna, no es un acto el percibir el acto -el percibir el juzgar, el percibir la percepción externa, el percibir el alegrarse, etc.-, y no es por tanto la propia conciencia interna a su vez internamente percibida, y así sucesivamente? Contra esto hay que decir: toda vivencia en sentido genuino es internamente percibida. Pero el percibir interno no es una «vivencia» en el mismo sentido; no es percibido internamente de nuevo.⁸³

De modo que, en todo acto intencional la conciencia se dirige hacia su objeto intencional, pero subyace, aunque de manera no tematizada, una conciencia de sí. Me tomo a mí como algo distinto a un objeto, un yo, el mío propio es co-dado en la experiencia y sin embargo puede ser accesible en la reflexión como una conciencia, pero en este mismo acto la conciencia de sí permanece sin tematizar. Esta afirmación, no obstante, señala algunos cabos sueltos que nos dirigen hacia una interpretación circular donde la conciencia en última instancia sigue siendo de carácter reflexivo o nos ponemos en una secuencia al infinito, donde conciencia de sí es conciencia de conciencia. Pero debe entenderse aquí que en la cotidianidad del *mundo-de-vida* una vivencia que pueda ser caracterizada como una

⁸¹ *Idem*, 89.

⁸² Esta es una propuesta de Thomas Nagel que sostiene que solo nuestra propia actividad mental puede dar cuenta nuestra experiencia, de esta manera, señala la diferencia entre un punto de vista objetivo (el de la tercera persona) y uno subjetivo (de la primera persona) Cfr. Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *Philosophical Review* 83, 435-450. /«¿Qué se siente ser murciélago?», en *Ensayos sobre la vida humana*. México: FCE, 2000, pp. 274-296. *our own mental activity is the only unquestionable fact of our experience*

⁸³ [Hua X, 127] Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, 152.

vivencia consciente, de un yo despierto es, antes de ser objeto intencional o vivencia tematizada es vivida.

Dentro de esta «esfera originaria» (de la exposición originaria de sí mismo) hallamos también un «mundo trascendente», que surge sobre el suelo del fenómeno intencional «mundo objetivo» por reducción a lo propio de uno mismo (en el sentido positivo al que ahora damos la preferencia). Sin embargo, todas las correspondientes apariencias, fantasías, posibilidades «puras», objetividades eidéticas que se ciernen como «trascendentales», en tanto tan sólo que se someten a nuestra reducción a lo propio, pertenecen también a este dominio: el dominio de lo esencial propio de mí mismo, de lo que yo soy en concreción plena en mí mismo; o, como también decimos: de mí en cuanto esta mónada.⁸⁴

§ 14. Olvido y conciencia de sí mismo

Ahora bien, si nos volvamos al acto rememorativo, es claro que se habla de un acto reflexivo por el que yo puedo volver sobre mi pasado, tener una vivencia de mi propio pasado como una re-presentación. Sin embargo este mismo acto, como se ha descrito antes, está soportado por una conciencia absoluta de carácter temporal:

La descripción de Husserl de la estructura de la conciencia interna del tiempo (impresión originaria-retención-protección) es exactamente un análisis de la estructura de la auto-manifestación pre-reflexiva de nuestros actos y experiencias. Por lo tanto, la posición de Husserl es relativamente inequívoca. El acto intencional es consciente de algo diferente de sí mismo, a saber, el objeto intencional. El acto es intencional exactamente porque permite la hetero-manifestación. Pero el acto también se manifiesta. El objeto se da a través del acto, y si no hubiera conciencia del acto, el objeto no aparecería. Por lo tanto, además de ser intencional, el acto también se caracteriza por su "conciencia interna" o "Urbewußtsein" o "conciencia impresionista", por mencionar tres términos diferentes para uno y lo mismo. Esta conciencia interna no es un acto intencional particular, sino la dimensión dominante de la auto-manifestación, y es exactamente esto lo que precede y funda la autoconciencia reflexiva.⁸⁵

⁸⁴ [Hua I, 135],166.

⁸⁵ Dan Zahavi, "Inner Time-Consciousness and Pre-Reflective Self-Awareness", en *The New Husserl. A Critical Reader*, ed. Don Welton (Indiana: Indiana University Press, 2003), 168.

Pero en el acto rememorativo Husserl dice en las *Lecciones* hay una doble intencionalidad:

[...] Es lo propio de las evocaciones, de las re-presentaciones, el ser en sí mismas y en todas sus fases de vivencia «evocaciones de ...» en otro sentido; propio de ellas, pues, tener una segunda, diversa intencionalidad, una tal que es exclusiva suya y no de todas las vivencias. Nueva intencionalidad ésta que tiene a su vez, no obstante, la peculiaridad de ser por su forma una contrafigura de la intencionalidad constituyente de tiempo; y como ella reproduce en cada uno de sus elementos un momento del flujo de la presentación, y en total el flujo íntegro de la presentación, la nueva intencionalidad produce una conciencia reproductiva de un objeto inmanente representado. La intencionalidad reproductiva constituye, pues, una dualidad: en primer término, por su forma de flujo de vivencias constituye la evocación, la re-presentación como unidad inmanente; y a continuación, en razón de que los momentos de vivencia de este flujo son modificaciones reproductivas de momentos de un flujo paralelo (el cual en los casos habituales no consta de momentos reproductivos), y en razón de que estas modificaciones reproductivas comportan una intencionalidad, el flujo compone en conjunto un todo constituyente en que es consciente una unidad intencional: la unidad de lo recordado.⁸⁶

De tal modo que, en esta doble intencionalidad de la rememoración, dice el autor, una es *contrafigura de la intencionalidad constituyente de tiempo* y produce una *conciencia reproductiva* que es constituyente de la re-presentación de un objeto inmanente —como unidad inmanente— y constituyente también de la unidad de lo recordado. Siendo así, si la conciencia reproductiva es caracterizada como una conciencia reflexiva, lo es al modo de una «evocación de...» que presenta en el ahora su propia actualidad, el trecho temporal de la percepción y simultáneamente todo del flujo: *lo que se reproduce es el todo, naturalmente; no solo el presente de conciencia de entonces con su flujo, sino implícito toda la corriente de conciencia hasta el presente vivo.*

Así como debemos distinguir entre la dimensión constituida en la que existen los objetos trascendentes y la dimensión constitutiva que les permite aparecer. Los actos son en sí mismos objetos temporales que existen en el tiempo subjetivo, pero están constituidos por una dimensión más profunda de la subjetividad: por el flujo absoluto de la conciencia interna del tiempo.⁸⁷

⁸⁶ [Hua X, 52],73

⁸⁷ Zahavi, "Inner Time-Consciousness and Pre-Reflective Self-Awareness", 166.

Ahora bien, anteriormente se señalaba que en la particularidad del recuerdo tengo una expectativa de cumplimiento, una protención que, estrictamente hablando, ya se ha cumplido en el pasado, por lo que ahora en el presente se busca un *re-cumplimiento*. No significa que la rememoración sea una mera expectativa, pero sí un horizonte de futuro de lo rememorado. El olvido es pues una rememoración incompleta donde aquello de lo que tenía expectativa no encuentra cumplimiento y no obstante también se presenta el flujo completo.

En qué sentido se puede afirmar que el olvido tiene un carácter pre-reflexivo queda del mismo modo afirmado, es decir, porque toda conciencia de sí tiene el carácter de la pre-reflexividad, en el olvido esto no es distinto, de modo anodino en la cotidianidad de mis vivencias tengo conciencia de mí, pero no me percato de que en el día día se van perdiendo datos de sensación que no se convertirán en contenido de mi conciencia sino solo de manera inconsciente. Aunque puedo estar segura de que soy yo quien olvida sin necesidad de la introspección, no siempre estoy consciente de que estoy olvidando. De modo que aunque en el plano de la pasividad, donde hay una síntesis asociativa por la que conformo el flujo de mi propia corriente de vida, el olvido también tiene una contracara reflexiva. Esta cara reflexiva del desapercibimiento propio del olvido se justifica desde la intencionalidad de la rememoración. Como decía en las líneas anteriores el olvido es una rememoración incompleta donde no hubo un cumplimiento y esto aún tiene un carácter pre-reflexivo pero advertir la evocación como una evocación vacía sí lo es. Es decir, puedo vivir en la generalidad del olvido cotidiano en el que muchas cosas nos pasan desapercibidas en el día a día, pero cuando soy consciente de que he olvidado algo, que hay información en mi memoria episódica que soy incapaz de *re-presentar* ahora necesariamente hago un ejercicio introspectivo de reflexión donde lo que se mantenía en un “fondo temporal” ahora pasa a primer plano, pero no hay nada o está desdibujado.

Se puede afirmar lo siguiente: el olvido i) es pre-reflexivo en el mismo sentido en que la conciencia lo es siempre; ii) es reflexivo en el sentido en que el acto rememorativo sea un acto de introspectivo; iii) en el que tiene el carácter de una rememoración

incompleta, lo cual no significa que primero reflexiono y después olvido, sino que olvido todo el tiempo, pero sé que he olvidado X cuando intento recordar X y no aparece.

Retomando el ejemplo con que iniciamos: el momento del día en que salgo de casa y me percató del olvido de las llaves. En un primer momento, el de actitud natural, inserta en el *mundo-de-vida* hay una vivencia en la que reconozco, sin necesidad de reflexionar en ello, que soy yo quien vive este momento, no lo tematizo, simplemente vivo cada paso en la pre-reflexividad de que puedo dar el paso; pasado el momento, las llaves *aparecen* en su indisposición, es entonces que me percató de que he olvidado algo, llaman mi atención y esto exige que voltee la mirada en la rememoración, de modo que hago un recorrido mental, una re-presentación, de los momentos y los lugares donde puede haber dejado las llaves, este último momento es donde puedo toparme con la re-presentación del momento en que dejé las llaves en determinado lugar o puedo, en cambio, tener una re-presentación vacía, una rememoración incompleta que no da respuesta a mi interrogante sobre dónde he dejado las llaves.

Conclusiones

El objetivo fundamental de esta tesis era proponer una fenomenología del olvido a partir de elementos estructurales tomados de la investigación husserliana respecto al tiempo. Esto con la finalidad de señalar la importancia del olvido como un fenómeno positivo y no privativo en la constitución de conciencia temporal. Del mismo modo en que la melodía está conformada con una armonía de silencios y notas, *la conciencia interna del tiempo* es la conjugación de los momentos temporales que llamamos pasado, presente y futuro. En esta construcción temporal el olvido es tan importante como la rememoración en la comprensión del pasado, sobre todo del pasado que reconocemos como nuestro. Una referencia a lo esencial del olvido se hace evidente cuando no todas las vivencias se convierten en memoria. Es fácil, por ejemplo, conceder que es imposible recordar nuestra primera experiencia del mundo, los primeros años de infancia, o recuperar los recuerdos de juventud; pero también es obvio que incluso lo que nos es más cercano temporalmente, lo recién sido, puede permanecer oscurecido. De todo esto se dice que *es pasado*, tanto de los recuerdos como de las vivencias perdidas, pues sería absurdo pensar que por no tener recuerdo de tal o cual vivencia, esta no haya sucedido. Por ejemplo, no tener memoria de las vivencias infantiles no significa de ningún modo que mi infancia no exista, del mismo modo en que, a pesar de no tener recuerdo alguno de mi nacimiento, asumo con certeza absoluta que he nacido. Desde el análisis que Husserl hace en las *Lecciones* decíamos que toda vivencia y su trecho de duración es consciente de manera retencional y, que dependiendo su distancia respecto al *ahora* actual va decreciendo su claridad hasta que en definitiva, como dice Husserl, *el todo desaparece en la oscuridad, en una conciencia retencional vacía, para finalmente desaparecer por completo tan pronto cesa la retención*.⁸⁸ Es evidente que toda vivencia es en un presente y por tanto, encierra en sí misma la posibilidad de ser recordada una vez que ha mudado al pasado. De esa manera, la corriente de vivencias es necesariamente una unidad que puede ser identificada como tal, sólo por

⁸⁸ [Hua X, 26], 48

el recuerdo retrospectivo, pero también desde aquello que fluye en tanto que fluye, es decir, una unidad que se constituye originariamente por su propio carácter de fluyente.

La antesala para hablar de una conciencia del tipo recién descrito es necesariamente un campo originario de afectividad, que Husserl ha nombrado como *mundo-de-vida* y desde donde toda investigación fenomenológica debe partir. Pero en este nivel de constitución originaria también se señaló un giro metodológico específico, el cambio de una fenomenología estática a una fenomenología genética que permite la investigación adecuada de estos niveles constitutivos. Es este nivel en donde hallamos que hay una coloración afectiva que se posa sobre los objetos por los que algunos llaman el *rayo atencional* sobre ellos. Es así como algunos eventos dentro de la cotidianidad de la vida diaria resplandecen según cierto cariz emocional como vivencias que nos hacen felices o que nos causan tristeza. Sobre esta premisa afectiva se apoyaba la afirmación según la cual la memoria también tiene una coloración afectiva, por lo que no sólo los objetos se destacan en el momento presente para captar mi atención, sino que esos que se destacaron pasarán a la conciencia retencional con sus respectivas modificaciones temporales. Es decir, si la esfera de la pasividad que ha sido caracterizada como el horizonte originario de toda vivencia se lleva a cabo, y se destacan desde su propia afectividad, entonces, es posible afirmar que el horizonte temporal en que discurre, con sus unidades intencionales (impresión originaria, retención y protención) tienen también un trasfondo afectivo y; en consecuencia, los recuerdos también están así afectados, por lo tanto, se trata aquí de una evocación afectiva. Permítase el siguiente ejercicio: si se me pidiera que recordara algún buen momento del pasado, esa rememoración viene acompañada de las notas afectivas no sólo del momento pasado sino de las propias notas afectivas del presente de la rememoración, incluso pueden ser notas afectivas contrastantes, por ejemplo, si ese recuerdo me produce una nostalgia que al momento más bien me pone triste y no feliz. De modo que, aunque hay una similitud innegable entre el *ahora recordado* y el *ahora presente* [*Jetzmoment*]—pues se dirigen a la misma vivencia—, la afectividad con que se presentan puede ser distinta y esto es porque la *re-presentación* es a la vez una vivencia presente, aunque sea vivencia del pasado.

A lo largo de esta investigación lo que se muestra es la peculiaridad del olvido, que enmarcado en esto que comúnmente llamamos memoria siempre se presenta desde lo que no aparece, de modo que pareciera que más bien nos situamos en un ámbito no fenoménico. El olvido es el silencio y el vacío desde donde nos habla la memoria. No obstante, permanece inadvertido hasta que se hace consciente, y sólo se hace consciente en acto rememorativo.

Lo que este trabajo quiere destacar es que este ámbito originario desde donde hemos partido que es el *mundo-de-vida*, está siempre cubierto por un velo afectivo a causa del cual mucho de él nos pasa desapercibido. Incluso cuando un cumplimento en la evocación, cuando recuerdo con claridad determinado evento hay detalles que no saltarán a la vista. Estos se caracterizan como planos temporales y guardan un evidente paralelismo con los planos espaciales. En la percepción de la espacialidad algunas cosas se presentan en primer plano y otras en el segundo o tercer plano; en esta percepción yo puedo elegir enfocar la mirada de modo que el primer plano tenga mayor claridad mientras los otros planos permanecen brumosos. Por ejemplo, este mismo momento en que escribo en el teclado, los objetos más allá de la pantalla aparecen borrosos a la vista. Así, podemos hablar de estos planos de temporalidad en los que algunos eventos aparecen con mayor o menor claridad según la atención que les preste.

Vale la pena traer a cuento aquí el vocablo griego, *aletheia*. Este término es usado para designar la verdad en un sentido de des-ocultamiento. La alfa privativa antecede al vocablo *lethe*, olvido, que nombra también el río del Hades, Leteo, en donde las almas se detienen a beber antes de su paso al inframundo y que produce el olvido de toda su vida terrestre. Podría ser entonces que *aletheia* haga referencia a la verdad como un des-olvidar. Es evidente el paralelismo entre el olvido y el ocultamiento. Lo que permanece en el olvido está oculto y el olvido mismo permanece oscurecido, pero la verdad como *aletheia* es un desocultar. Cabría proponer así una *letheología* que permita adentrarnos en aquello que permanece oculto. Rescatemos aquí el pasaje de Platón:

“El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto lo de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo

que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde no solo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía. Estando pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa -eso que los hombres llaman aprender-o encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia.” (Menón 81d)

Esta armonía entre lo que se pierde y lo que puede convertirse en recuerdo al final del día da cuenta de mi propia historia de vida. Y más allá de esto traza la corriente temporal de una conciencia originaria. No se trata solo de la percepción de los objetos temporales, como el recurrente ejemplo de la percepción de una melodía que suena, sino que también nos detenemos en la percepción de nuestras propias vivencias.

Para la fenomenología, la perspectiva de la primera persona en la dación de la experiencia sirve para fundamentar la afirmación de que toda vivencia es la experiencia de una conciencia pre-reflexiva, la conciencia que tengo de mí, pero en un doble sentido, como siendo autoconsciente, es decir, consciente de que soy actor de mis vivencias y las reconozco como mías; y también siendo consciente de mí como un yo constituyente. Para llegar a esta conciencia de sí se ha partido mayormente de lo expuesto en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Esto, por supuesto deja de lado algunas puntualizaciones relevantes en los textos publicados póstumamente. Sin embargo, es relevante para esta investigación poner el acento en la constitución de la conciencia de sí desde la conciencia constituyente de tiempo porque, finalmente, lo que se tiene a la vista es el carácter pre-reflexivo del olvido, es decir, el olvido insertado en el campo originario de la experiencia diaria, el olvido del que no damos cuenta. De manera sucinta, lo que se quiere señalar es cómo la posibilidad de una fenomenología del olvido se fundamenta en tres pilares: i) la afectividad del mundo-de-vida; ii) la Conciencia Interna del Tiempo y; iii) la conciencia de sí.

BIBLIOGRAFÍA

- Addis, D. R., Wong, A., & L., S. D. (2007). Remembering the past and imagining the future: common and distinct neural substrates during event construction and elaboration. *Neuropsychologia*, 45, 1363-1367. doi:10.1016/j.neuropsychologia.2006.10.016
- Ansell-Pearson, K. (2010). Bergson on Memory. En S. Radstone, & B. Schwarz (Edits.), *Memory: Histories, Theories, Debates* (págs. 61-76). New York: Fordham University.
- Aristóteles. (1993). *Parva Naturalia*. Madrid : Alianza Editorial.
- Arriaran, S. (2010). *Filosofía de la memoria y el olvido*. México, D.F: Ítaca. Universidad Pedagógica Nacional.
- Augé, M. (1998). *Las formas del olvido*. Barcelona: Gedisa.
- Bergson, H. (2006). *Materia y Memoria*. Buenos Aires: Cactus.
- Berncker, S., & Michaelina, K. (Edits.). (2017). *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*. New York: Routledge.
- De Warren, N. (2010). *Husserl and the promise of time*. Massachusetts: Cambriage University Press.
- Dessingué, A. (2011). Towards a Phenomenology of Memory and Forgetting. *Ricoeur Studies*, 2(1), 168-178.
- Gallagher, S., & Zahavi, D. (2013). *La mente fenomenológica*. (M. Jorba, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- Garbarino Guerra, E. (2004). El fenómeno de la afectividad en Husserl. *Páginas de Filosofía*, 9(11), 43-70.
- García Ruiz, P. E., & López García, R. E. (2016). *Teorías de la subjetividad. Crisis y replanteamiento del sujeto*. Ciudad de México: FFL-UNAM.
- Guerra, E. G. (2004). El fenómeno de la afectividad en Husserl. *Páginas de Filosofía*, 9(11), 43-70.
- Heidegger, M. (2002). *Ser y Tiempo*. (J. E. Rivera, Trad.) Santiago de Chile: Universitaria.
- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos pra una historia del concepto del tiempo*. (J. Aspiunza, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon*. México: Herder.
- Held, K. (2003). Husserl's Phenomenology of the Life-World. En D. Welton, *The New Husserl. A critical reader*. (L. Rodemeyer, Trad., págs. 32-62). Bloomington, Indiana, EUA: Indiana University Press.

- Held, K. (2009). Fenomenología del "tiempo propio" en Husserl y Heidegger. *La lámpara de Diógenes*(18 y 19), 9-29.
- Herrera Restrepo, D. (Junio de 2010). Husserl y el mundo de la vida. *Franciscanum*, 247-274.
- Husserl, E. (1996). *Mediaciones Cartesianas*. (J. Gaos, & M. García-Baró, Trads.) México, México: FCE.
- Husserl, E. (2001). *Analyses concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on transcendental logic*. (A. Steinbock, Trad.) Países bajos: Kluwer Academic Publisher.
- Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. (A. Serrano De Haro, Trad.) Madrid: Trotta.
- Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. (A. Serrano De Haro, Trad.) Madrid: Trotta.
- Husserl, E. (2009). *Investigaciones Lógicas* (Vol. II). (M. G. Gaos, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero*. (A. Zirion Quijano, Trad.) México: UNAM-FCE.
- Illescas Nájera, M. D. (2012). *La vida en la forma del tiempo*. Morelia: Jitanjáfora.
- Keller, P. (1999). *Husserl and Heidegger on Human Experience*. Cambridge University Press.
- Kretschel, V. (2014). Conciencia del tiempo y experiencias temporales: Un estudio acerca de los límites explicativos de las Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo de Edmund Husserl. *Areté. Revista de Filosofía*, XXVI(2), 247-272.
- Kretschel, V., & Oswald, A. (2017). El olvido en la fenomenología de Husserl. Dos fenómenos límite. *Revista da Abordagem Gestáltica*, XXIII(3), 317-325.
- Masís, J. (2014). Naturalizing Dasein. Aporias of the Neo-heideggerian approach in Cognitive Science. *Cosmos and History. The Journal of Natural and Social Philosophy*, 152-181.
- Merlau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. (E. Consigli, & B. Capdevielle, Trads.) Buenos Aires: Nueva visión.
- Michaelian, K. (2016). *Mental Time Travel: Episodic Memory and our knowledge of the Personal Past*. MIT Press.
- Moran, D., & Cohen, J. (2012). *The Husserl dictionary*. Bloomsbury.
- Osswald, A. M. (2016). *La fundamentación pasiva de la experiencia*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- Quepons, I. (Octubre de 2015). Atención y conciencia de los sentimientos: El temple de ánimo como trans fondo afectivo de la vida concreta. *Apeiron. Estudios de Filosofía. Fenomenología y filosofía*(3), 157-169.
- Richir, M. (2010). Imaginación y Phantasia en Husserl. *Eikasia. Revista de Filosofía*, VI(34), 419-438.

- Steinbock, A. (1998). Husserl's Static and Genetic Phenomenology. Introduction to two essays. *Continental Review*(31), 127-134.
- Steinbock, A. (2014). *Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of the Heart*. Illinois: Northwestern University press.
- Xolocotzi, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica*. México: Plaza y Valdez/UIA.
- Zahavi, D. (2003). How to investigate subjectivity: Natorp and Heidegger on reflection. *Continental Philosophy Review*(36), 155-176.
- Zahavi, D. (2003). Inner Time-consciousness and Pre-reflective Self-awareness. En D. Welton (Ed.), *The New Husserl. A Critical Reader* (págs. 157-180). Indiana: Indiana University Press.
- Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. Massachusetts: MIT Press.
- Zirión Quijano, A. (2009). El resplandor de la afectividad. (C. I. fenomenología, Ed.) *Acta Fenomenológica Latinamericana*, 139-153.
- Zirion Quijano, A. (2018). Colorations and moods in Husserl's Studien zur Structure des Bewusstseins. En R. Parker, & I. Quepons (Edits.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (págs. 41-75). New York: Routledge.