

El problema de la automanifestación en los primeros análisis de Husserl
sobre la conciencia interna del tiempo según la interpretación de Dan
Zahavi

Celia Cabrera¹

Universidad de Buenos Aires.
CEF-ANCBA/CONICET (Argentina)

Recibido: 11/08/2013

Aceptado: 27/08/2013

Resumen: Las primeras reflexiones de Husserl sobre la conciencia temporal publicadas en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* han instalado varias discusiones entre los intérpretes. Una de ellas concierne a la posibilidad de dar cuenta, a partir del marco teórico allí presentado, de la automanifestación de la conciencia. Si bien esta temática fue esclarecida por Husserl en manuscritos posteriores, ha sido sugerido que fue la llamada “interpretación tradicional” de la conciencia interna del tiempo defendida por John Brough lo que dio lugar a la creencia errónea según la cual fue imposible para Husserl articular una teoría de la automanifestación que escape a los problemas del paradigma intencional, especialmente al modelo reflexivo. A la luz de las críticas realizadas por Dan Zahavi, el artículo se propone, en primer lugar, analizar los problemas de la interpretación tradicional en este punto y, en segundo lugar, determinar en qué medida, a pesar de ellos, es posible dar cuenta adecuadamente de la temática de la automanifestación en los primeros análisis husserlianos sobre la conciencia temporal.

¹ Agradezco a mis compañeros del grupo de investigación “Las Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo de Edmund Husserl: una lectura crítica”, a quienes debo la profundización de mi comprensión de la concepción husserliana de la temporalidad que me permitió mejorar en muchos aspectos este trabajo. Especialmente en lo que concierne a la contextualización de las *Lecciones* en el desarrollo del pensamiento de Husserl, a las que me refiero en la “introducción”, mi deuda principal es con su directora: Verónica Kretschel. Por último, agradezco a Andrés Osswald quien hace algunos años me ayudó con sus valiosas observaciones sobre el tema aquí tratado. Sin sus amplios conocimientos sobre la temática de la automanifestación en Husserl (incluidos en su mayor parte en “Apodicticidad y automanifestación” *Revista de Filosofía*. Vol. 67, 2011, pp. 215-231) no hubiera podido realizar este trabajo. En este sentido, si bien la responsabilidad de su contenido es mía, reconozco que, como sucede a menudo, el trabajo excede mi autoría exclusiva.

Palabras clave: Husserl-Conciencia-Tiempo-Reflexión-Automanifestación.

Abstract: Husserl's first reflections on time published in the lectures *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time* brought up several discussions among the scholars. One of them concerns the possibility to find in Husserl an account of the topic of self-awareness of consciousness. Although Husserl has enlightened this subject in later manuscripts, it has been suggested that it was the "traditional interpretation" of consciousness of internal time defended by John Brough what gave rise to the wrong belief that claimed that it was impossible for Husserl to offer an account of self-awareness that does not remain stuck in the problematic intentional paradigm, especially in the reflexive model. In the light of Dan Zahavi's critiques, the paper aims, in the first place, to analyze the problems of the traditional interpretation in this point and, in the second place, to establish to what extent in spite of these problems the first husserlian analyses on time consciousness are able to offer a proper theory of self-awareness.

Keywords: Husserl-Consciousness-Time-Reflection-Self-awareness.

1. Introducción

Así como sucede en el resto de los ámbitos de su filosofía, la indagación husserliana de la conciencia temporal ha tenido el carácter de una investigación en continua marcha en la que

han sido constantemente reelaborados todos aquellos resultados que en algún momento habían sido considerados evidentes. El hecho de que el problema del tiempo haya ocupado a Husserl a lo largo de toda su obra no resulta llamativo si consideramos que ha sido caracterizado por él como el más difícil y quizás el más importante de los problemas fenomenológicos².

El estudio husserliano de la temporalidad más difundido son las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, obra que se remonta a un curso dictado en el semestre de invierno de 1904-1905 en la Universidad de Gotinga sobre *Fragmentos capitales de fenomenología y teoría del conocimiento* y que, a pesar de haber sido considerado durante mucho tiempo un texto unitario, contiene también escritos elaborados hasta 1917 e incluso anteriores al curso de 1905³. Las *Lecciones* fueron publicadas por primera vez en 1928. Sin embargo, para ese momento las reflexiones de Husserl sobre el tiempo ya habían tomado otros caminos en 1917-1918 en los “Manuscritos de Bernau” y estaban llamadas a transitar aún nuevos caminos con posterioridad al momento de aparición de las *Lecciones* en los “Manuscritos del grupo C” de 1929-1934. La edición, relativamente reciente, de los análisis posteriores abrió horizontes en el estudio del tiempo que habían permanecido ocultos durante muchos años. Con todo, las *Lecciones* no han dejado de plantear importantes interrogantes entre los intérpretes de Husserl.

Uno de los aspectos más relevantes del análisis de las *Lecciones* es la aparición en esta época de la dimensión absoluta de la conciencia. La importancia fundamental del análisis de esta dimensión no sólo se funda, como veremos, en la necesidad de dar cuenta de la constitución de objetos temporales sino también en que se trata de un análisis de la automanifestación temporal de la conciencia que constituye la condición de posibilidad de toda manifestación. En este contexto ha surgido uno de los ejes de discusión a los que nos hemos referido: la supuesta imposibilidad de dar cuenta de manera apropiada de la automanifestación en el marco de la denominada “interpretación tradicional” de la conciencia interna del tiempo defendida por John Brough. Entre los autores que han sostenido esta posición crítica es quizás el fenomenólogo Dan Zahavi quien ha rechazado de manera más consistente la interpretación de Brough, sosteniendo que, gracias a ella, Husserl ha sido acusado de no poder dar cuenta de

² Cf. HUSSERL, Edmund. *Zür Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1969, p. 276; p.334.

³ Sobre la historia del texto y su composición véase la presentación de Agustín Serrano de Haro a la edición en español que traduce la sección A del tomo X de la serie *Husserliana* (Cf. SERRANO de HARO, Agustín, “Presentación de la edición española”. En HUSSERL, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid, Editorial Trotta, 2002, pp. 13-21)

una noción de automanifestación que escape al paradigma intencional, especialmente al modelo reflexivo. Los ejes centrales de la interpretación tradicional que son rechazados por Zahavi con el objetivo de articular una teoría de la automanifestación en Husserl que supere estos problemas son los siguientes: (1) la distinción de tres niveles en la conciencia antes de la reflexión (2) la existencia de una automanifestación del flujo de conciencia más profundo que la automanifestación de los actos (3) el carácter intencional de la dirección longitudinal de la conciencia y la concepción tradicional de la teoría de la doble intencionalidad en general.

En este contexto, el objetivo del artículo es, a partir de las críticas realizadas por Dan Zahavi, analizar los problemas de la interpretación tradicional en los aspectos señalados y establecer la posibilidad de encontrar, a pesar de estos problemas, una concepción adecuada de la automanifestación en los primeros análisis husserlianos sobre la conciencia temporal⁴. En términos específicos, se trata de poner de relieve que, más allá de que la interpretación de Zahavi sea avalada por los escritos tardíos de Husserl sobre el tiempo, también es posible encontrar en las *Lecciones*, aunque no desarrollada extensamente, una dimensión inmediata y no relacional de automanifestación que no es puesta en jaque por la amenaza de regreso al infinito al que conduce la estructura intencional. En términos más generales, nuestro análisis se propone destacar el modo en que la crítica a la interpretación tradicional desvela un punto crucial: lejos de constituir un tema tangencial para Husserl, el darse del sujeto a sí mismo es uno de los temas fundamentales de la fenomenología. Aclarado esto, el problema relativo al modo particular en que esta automanifestación tiene lugar será el eje de este trabajo.

2. Los problemas de la interpretación tradicional de la conciencia interna del tiempo.

En su clásico artículo sobre la concepción temprana del tiempo en Husserl⁵ John Brough señala que hasta aproximadamente 1908 Husserl interpretó la constitución temporal según el modelo “aprehensión-contenidos de aprehensión” (*Modell von Auffassung und aufgefasstem Inhalt*) utilizado para dar cuenta de la conciencia perceptiva. Este modelo, ya presente en las *Investigaciones Lógicas*, descansa en dos tesis conectadas. La primera tesis alude a que un contenido sensible neutral proporciona la base para la percepción de cualidades diferentes de

⁴ Como hemos adelantado, a pesar de que los intérpretes durante mucho tiempo consideraron que las *Lecciones* sólo contenían material del curso dictado en 1904-1905, en realidad incluye también apuntes del periodo 1983-1917 agregados por Edith Stein. De modo que al referirnos a los primeros análisis husserlianos sobre la conciencia temporal hacemos alusión al pensamiento de Husserl hasta 1917 incluido en las *Lecciones*, dejando de lado los “Manuscritos de Bernau” que datan también de ese año.

⁵ Cf. BROUGH, John. “The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl’s Early Writings on Time Consciousness”. En *Husserl. Expositions and Appraisals*, Notre Dame, London, University of Notre Dame Press, 1977.

cosas externas. La segunda tesis consiste en que la referencia intencional específica que adquiere tal contenido depende de la aprehensión que lo anima, i.e., los contenidos difieren de acuerdo con el tipo de conciencia en cuestión. Como resulta evidente, la aplicación de este esquema a la conciencia del tiempo implica la aceptación de que los contenidos carecen por sí mismos de determinaciones temporales, esto es, que son material intemporal (*unzeitliche Materie*) y que son las aprehensiones las que, al animar un contenido en sí mismo neutro, constituyen la conciencia de lo que es ahora, de lo que es recién pasado y de lo que ha de venir. El eje central de la crítica husserliana a esta concepción radica precisamente en este punto, a saber, en la advertencia de que los contenidos no son temporalmente neutrales. Esto es así en la medida en que, si ellos están contenidos en la fase momentánea de la conciencia, son innegablemente experimentados como ahora y ninguna aprehensión puede alterar su carácter temporal. En otras palabras, como momentos ahora de la fase actual de la conciencia no pueden servir como representantes de fases pasadas o futuras. Si esto fuera así, la aprehensión temporal tendría un carácter arbitrario, i.e., en la medida en que se acepta que los contenidos son temporalmente neutrales, por ejemplo, que un sonido actual sea aprehendido como ahora sería resultado de una fortuna de la que la teoría no podría dar cuenta.

Uno de los objetivos del análisis de Brough es desvelar el estrecho vínculo existente entre el rechazo de Husserl de esta interpretación de la constitución de la conciencia del tiempo y la aparición en los análisis husserlianos de la dimensión de la conciencia absoluta. Aquí es preciso considerar que durante el período en que aplicó este esquema a la interpretación de la conciencia del tiempo Husserl dejó de lado la crucial cuestión de que la percepción de un objeto temporal es ella misma un objeto temporal, es decir, no atendió suficientemente a la experiencia de objetos temporales inmanentes. Sin embargo, al desarrollar una versión modificada de la interpretación esquemática para, según Brough, luego abandonarla definitivamente⁶, Husserl giró su atención en torno a la conciencia de unidades temporales inmanentes dando lugar a una distinción de niveles en la inmanencia. La necesidad de introducir una distinción en la inmanencia misma se funda en el fundamental hecho de que, al

⁶ Cabe señalar que esta posición según la cual Husserl descarta definitivamente el esquema aprehensión-contenido de aprehensión sostenida por John Brough y también por Robert Sokolowsky es cuestionable. En este sentido, por ejemplo Dieter Lohmar sostiene que se trata de una limitación de la tesis más que de un rechazo total y que este modelo es válido hasta en los análisis más tardíos de fenomenología genética. La idea central sería, de acuerdo con esto, la advertencia de Husserl sobre que *no toda constitución* sigue el esquema aprehensión-contenido. (Cf. LOHMAR, Dieter. "On the constitution of the time of the world". En *On Time. New Contributions to the husserlian phenomenology of time*. Dordrecht/Heidelberg/London/New York, Springer, 2010, p. 118.)

ser la percepción de objetos temporales *ella misma* un objeto temporal, ella exige dar con una instancia de nivel superior que constituya su duración. Así, el flujo de la conciencia absoluta constituyente del tiempo hace su aparición trayendo consigo una división en la inmanencia que resulta finalmente en la distinción de tres niveles en la conciencia: (1) el nivel trascendente de los objetos constituidos en el tiempo objetivo; (2) el nivel de los objetos inmanente -actos y datos de sensación; (3) el nivel del flujo absoluto constituyente del tiempo. El tópico de la automanifestación exige que, en este contexto, además de dar cuenta de la relación entre los actos y los objetos externos, la teoría de Husserl ofrezca una explicación de la relación existente entre el segundo y el tercer nivel de la conciencia. Es precisamente este último aspecto de la interpretación tradicional defendida por John Brough el que daría lugar a la consideración de que Husserl nunca pudo dar cuenta de una noción de automanifestación que escape a los problemas del modelo reflexivo. En resumen, a partir de este momento, los problemas girarán en torno a la relación entre la dimensión constituyente y la dimensión constituida de la inmanencia.

2.1 El flujo y las vivencias

En la interpretación de Brough, la dimensión constituida de la conciencia (los actos) son considerados como objetos internos, i.e., como unidades temporales dadas como objetos inmanentes a la conciencia absoluta. Brough se refiere con esto a una distinción entre el acto y la conciencia a la que es dado (segundo y tercer nivel) que tendría lugar con anterioridad a la reflexión. Para comprender en qué sentido la concepción de las vivencias como unidades dadas como objetos a la conciencia con anterioridad a la reflexión resulta problemática es preciso considerar lo siguiente: Si bien todos estaríamos dispuestos a conceder que nos percatamos de nuestros actos como objetos cuando reflexionamos, es por lo menos difícil concebir que un acto aparezca a la conciencia como un objeto temporal antes de la reflexión. Como advierte Zahavi, no sólo es difícil comprenderlo en virtud de que contradice la experiencia cotidiana en la que, al estar absorbidos por objetos del mundo, no nos percatamos de nuestro propio flujo de conciencia como una sucesión de objetos inmanentes, sino que también es controversial desde el punto de vista teórico⁷. Un *objeto* de experiencia -el término mismo (*Gegenstand*) lo indica- es algo que se enfrenta al sujeto de la experiencia. Luego, si se interpreta la percatación de los actos según el modelo de la conciencia de objeto en la que, por

⁷ ZAHAVI, Dan. *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge (Massachusetts), The MIT Press, 2005, p.60.

un lado, habría una aprehensión y, por el otro, una vivencia intencionada, se introduce una escisión que vuelve necesaria la existencia de una instancia ulterior que dé cuenta de la unidad de ambas dimensiones y, así, al infinito. En otras palabras, el problema de la interpretación clásica radicaría en que, al afirmar que el acto es dado a la conciencia interna del tiempo como objeto, introduce una estructura diádica que parece conducir inevitablemente a un regreso al infinito. En tanto la relación presupone una distinción, al momento de dar cuenta de la identidad entre la vivencia y la conciencia absoluta, la teoría debería afrontar el mismo problema que afecta a todo acto de reflexión.

Considerando, entonces, que la confrontación entre dos actos diferentes es propia de la conciencia reflexiva, ya que en el nivel pre-reflexivo no puede haber captación de objetos inmanentes, debemos concluir que la interpretación de los actos como objetos dados a la conciencia interna conduce inevitablemente a una concepción reflexiva de la percatación, es decir, a la concepción según la cual la percatación del acto por la conciencia requiere su objetivación mediante un acto de reflexión. Como hemos señalado, la concepción reflexiva de la auto-percatación debe afrontar todos los problemas que atañen a la conciencia reflexiva, problemas que son de difícil solución. No es este, sin embargo, el único motivo para rechazar la concepción reflexiva de la automanifestación, una lectura atenta de las *Lecciones* permite asimismo desvelar el carácter fundado que Husserl ha asignado a la percatación reflexiva.

Resulta evidente que para que efectivamente se trate de un caso de automanifestación lo captado no puede ser algo distinto de lo captante, i.e., lo captado debe ser captado como idéntico a aquello que lo capta. Ahora bien, se presenta otra dificultad si proponemos al acto reflexivo como aquello en virtud de lo cual la automanifestación es posible pues ¿Cómo puede el acto de reflexión, en virtud del cual la percatación sería posible, advertir que el acto que objetiva pertenece a la misma subjetividad? Aquí se presentan dos posibilidades. O bien el acto de reflexión debe aguardar un acto de reflexión ulterior que dé cuenta de dicha identidad, o bien debe aceptarse que antes de la reflexión ya existe un estado de auto-percatación. La primera posibilidad conduce, como vimos, a un regreso al infinito y la segunda implica que el acto de reflexión presupone una auto-percatación anterior. Ambas vías inhabilitan la afirmación de que la auto-percatación es resultado de la reflexión; la segunda vía desvela que la reflexión es un acto fundado ya que cuando la mirada de la reflexión se vuelve sobre un acto éste debe estar de algún modo disponible para ser captado. El esclarecimiento del modo en que el acto está disponible a la reflexión nos conduce directamente a la estructura temporal retención-protención-protompresión de la conciencia interna del tiempo. Es decir, para comprender el carácter fundado o derivado de la auto-percatación reflexiva debe considerarse

que ésta siempre presupone la constitución de un horizonte temporal. En términos de Husserl, si una fase puede ser objetivada por la reflexión sólo puede serlo en virtud de que ella ha sido retenida. Husserl se refiere a esto en el Apéndice IX de las *Lecciones*:

Al emerger un dato originario, una nueva fase, la precedente no se pierde sino que se “mantiene asida” (o sea, “retenida”), y gracias a esta retención es posible volver la vista a lo ya transcurrido (...) por tener asida la fase que ha transcurrido, puedo yo enderezar la mirada hacia ella en un nuevo acto, acto al que llamamos reflexión (percepción inmanente) o bien rememoración; “percepción” si la vivencia transcurrida continua produciéndose en nuevos datos originarios y sigue siendo, pues, impresión; “rememoración” si la vivencia, concluida ya como un todo, “retrocede al pasado”. Estos actos se hallan con la retención en relación de cumplimiento.⁸

En virtud de que los objetos se dan a través de una sucesión de fases, para que un objeto sea consciente como uno y el mismo, la conciencia perceptiva no puede limitarse a la fase ahora del objeto temporal. La conciencia debe poder ir más allá de la fase ahora y ser consciente a la vez de las fases pasadas y futuras del objeto. La conciencia que se dirige a la fase recién pasada y la que se dirige a la fase por venir pertenecen a la fase actual de la conciencia así como la que se dirige a la fase ahora, i.e., retención y protención no son pasadas o futuras en relación al ahora. Es decir, la fase actual de la conciencia en la que tiene lugar la percepción incluye la impresión originaria, la retención y la protención (son co-actuales). Esto no debe perderse de vista: retención y protención están en un nivel diferente al “ahora” que es el correlato intencional de la proto-impresión y que pertenece junto con el pasado y el futuro al plano inmanente constituido. La impresión originaria es el “punto fuente” que inaugura el “producirse” del objeto que dura. Pero cada ahora actual, señala Husserl, muda en retención de retención de manera incesante⁹ según la *ley de modificación* que da lugar a un continuo de retenciones “de suerte que cada punto posterior es, para cada uno de los anteriores, retención. Y cada retención es ya un continuo”¹⁰. Se trata de un continuo retroceso en el pasado que continua al tiempo que la modificación sufre un “debilitamiento progresivo” que

⁸ HUSSERL, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Editorial Trotta, 2002. Traducción de Agustín Serrano de Haro, p. 141.

⁹ Op.cit., HUSSERL, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, p. 51.

¹⁰ Ibidem, p. 52.

acaba en la inadvertencia¹¹. Ahora bien, lo que nos interesa aquí es que la modificación a la que nos referimos no sólo retiene, por ej. el sonido pasado sino también la proto-impresión anterior, es decir, la fase pasada del flujo de conciencia. De este modo, el horizonte temporal no sólo posibilita la experiencia de objetos temporales idénticos sino también una auto-percatación temporal en la que descansa la percatación reflexiva. En resumen, la conciencia reflexiva no puede ser lo que posibilita la autopercatación de las vivencias. No solo encontramos evidencias para afirmar esto en la tematización de Husserl sobre el horizonte temporal en el que se funda la reflexión al que nos hemos referido, sino que incluso hay párrafos de las *Lecciones* donde Husserl rechaza la objetivación de las vivencias. Por ejemplo, en el Apéndice XII Husserl sostiene lo siguiente:

Todo acto es conciencia de algo, pero todo acto es también consciente.

Toda vivencia es sentida, es percibida inmanentemente (conciencia interna) aunque no sea naturalmente objeto de posición, no sea mentada –percibir no significa aquí “estar vuelto en la mención” y captar¹².

A pesar de que en este pasaje encontramos un uso equivalente de las expresiones “percepción interna” y “conciencia interna” y recién posteriormente Husserl establecerá una distinción clara entre estos términos, según la cual el primero de ellos alude a la conciencia reflexiva y el segundo a una percatación no temática pre-reflexiva, resulta evidente que con la expresión “percepción interna” Husserl no pretende reducir la auto-manifestación a un modo de intencionalidad de objeto. Todo indica, entonces, que la reflexión no es tampoco aquí postulada como el tipo de conciencia a partir del cual las vivencias acceden primariamente a una percatación. La complejidad de esta cuestión radica en que, para Husserl, la vivencia es consciente con anterioridad a toda objetivación en la reflexión, claramente no es percibida pero no deja de ser consciente pues es *sentida*.

2.2 Automanifestación y conciencia marginal

Según hemos señalado, comprender la automanifestación a partir de la estructura de un acto de reflexión conduce a problemas de difícil solución, especialmente a un regreso al infinito. Por lo demás, hemos mostrado que se trata de una forma de automanifestación que depende de una percatación anterior inherente a la estructura temporal de la conciencia.

¹¹ Ibidem, p. p53.

¹² Ibidem, p. 151.

Sin embargo, aceptar la existencia de una automanifestación pre-reflexiva sólo solucionaría el problema si ella es entendida en términos distintos a los anteriores, es decir, de un modo que no plantee los problemas que trae consigo la reflexión. Este señalamiento, en apariencia trivial, cobra especial importancia si consideramos que en sentido estricto el regreso al infinito no es ocasionado simplemente por la reflexión sino por la estructura de todo acto intencional, del cual la reflexión no es más que un caso. Volvamos por un momento a la interpretación tradicional a fin de dilucidar de qué modo ella intenta sortear las dificultades mencionadas. Hemos mencionado que, según Brough, los actos son dados como objetos inmanentes a la conciencia y que esto introduce una escisión propia de todo acto intencional. ¿Cómo evitaría entonces su interpretación el fantasma del regreso al infinito? Veamos qué dice este intérprete a propósito del problema de la automanifestación:

El objeto trascendente (...) es dimensionalmente diferente del acto perceptivo a través del cual es conocido. Del mismo modo, el acto inmanente o contenido es, en algún sentido, distinto del flujo último a través del cual es experimentado. El flujo último mismo, sin embargo, *a pesar de ser ciertamente conocido de manera marginal*, no es conocido a través de alguna dimensión de conciencia que sea diferente o más fundamental que él mismo (...) es la doble intencionalidad, explicando cómo el flujo puede constituir en él mismo su propia auto-aparición y, a la vez, dar cuenta de la constitución de la *percatación marginal de objetos inmanentes* lo que desvanece de una sola vez el escándalo de la auto constitución y el espectro del regreso al infinito.¹³

Brough pone de relieve aquí que, mientras que el objeto trascendente se distingue de los actos a través de los cuales es constituido y el objeto inmanente es, en cierto sentido, diferente de la conciencia absoluta que hace posible su experiencia, el flujo absoluto se constituye y es experimentado a partir de sí mismo. Se trata de la idea que Husserl ha expresado al afirmar que “el autoaparecer del flujo no requiere un segundo flujo, sino que como fenómeno se constituye en sí mismo”¹⁴. Para explicar este fenómeno, que a primera vista puede parecer “chocante”¹⁵, es necesario recurrir a la teoría de la doble intencionalidad. En la interpretación tradicional de las *Lecciones* la estructura impresión-retención-protención constituye la

¹³ Op.Cit., BROUGH, John. “The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl’s Early Writings on Time Consciousness”, p. 95. Traducción propia, cursivas mías.

¹⁴ Op. Cit., HUSSERL, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, p. 103.

¹⁵ Ibidem, p. 100.

intencionalidad transversal del curso, que es conciencia de las fases temporales del objeto inmanente y la *intencionalidad longitudinal* es una dirección de la intencionalidad dirigida sobre las fases del propio flujo que es la que constituye su unidad. De manera que nos encontramos con una distinción entre una intención dirigida hacia los objetos inmanentes (actos) y una intención dirigida hacia las fases de la conciencia misma mediante la cual el flujo se aparece a sí mismo. Precisamente ésta es la auto-manifestación temporal en la que se funda la percatación reflexiva a la que hemos aludido en el apartado anterior. Al referirse al hecho de que el flujo constituye su propia unidad mediante la doble intencionalidad en la cita mencionada, Brough advierte que esto puede parecer escandaloso para quienes tengan en mente el principio, en otros casos inviolable para Husserl, según el cual aquello que intenciona y lo que es intencionado deben pertenecer a diferentes dimensiones. En otras palabras, si en la orientación transversal la conciencia se dirige *intencionalmente* hacia las fases del objeto inmanente y en la orientación longitudinal se dirige *intencionalmente* hacia fases del flujo ¿cómo es posible que, en un caso, la vivencia sea identificada con el flujo que la intenciona y, en el otro, que el flujo acceda a una automanifestación? Para sortear esta dificultad sin caer en el regreso al infinito que trae consigo la escisión propia de todo acto intencional Brough opta por la siguiente interpretación: existe una percatación pre-reflexiva que es equivalente a una forma marginal de conciencia. De acuerdo con esto, el objeto interno pre-reflexivamente dado es, a diferencia del objeto reflexivamente dado, un objeto marginal. Así como hay una percatación más profunda en la que la conciencia sabe de sí misma también hay una percatación marginal de los actos con anterioridad a la reflexión.

A pesar de que Brough considere que esta respuesta es satisfactoria hay motivos para sostener que su interpretación no escapa al problema que traía consigo la concepción reflexiva de la percatación. En efecto, el acto de conciencia marginal reproduce la estructura de correlación del acto reflexivo: la aprehensión objetivante. Importantes señalamientos en este sentido han sido esbozados por Dan Zahavi en su obra *Subjectivity and Selfhood*. Su argumentación parte del reconocimiento de que el contenido fenoménico de la experiencia no se restringe a aquello que somos capaces de describir detalladamente, es decir, no se puede negar que “conciencia” no es equivalente a “atención”, es innegable que hay asimismo conciencia marginal. Sin embargo, no es eso lo que está en cuestión aquí. Lo decisivo es la posibilidad de que esta distinción entre conciencia temática y marginal sea pertinente cuando de lo que se trata es de comprender el darse pre-reflexivo de nuestras experiencias¹⁶. La

¹⁶ Op.Cit., ZAHAVI, Dan. *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, p. 62.

respuesta de Zahavi es muy clara: la interpretación de la automanifestación marginal permanece aún anclada en el modelo sujeto-objeto. La validez de esta crítica salta a la vista: únicamente asumiendo que hay un sólo tipo de manifestación, el darse como objeto, puede suponerse que algo puede ser dado o bien temáticamente o bien marginalmente. Esto nos dejaría con sólo dos posibilidades: (1) o bien nuestra experiencia es dada como objeto (2) o bien no es dada en absoluto. Por lo demás, este autor encuentra apoyo textual para el rechazo a la concepción de las vivencias como objetos internos marginales en un curso de 1906-07 en el que Husserl sostiene claramente que:

No se debe confundir la conciencia de trasfondo objetivo (*gegenständlichen Hintergrund*) y la conciencia en el sentido de ser vivenciado (*Erlebtseins*). Las vivencias (*Erlebnisse*) como tales, tienen su propio ser pero no son objetos de apercepción (en este caso terminaríamos en un regreso al infinito) El trasfondo, sin embargo, nos es dado objetivamente; es constituido a través de un complejo de experiencias aperceptivas vividas. No prestamos atención a esos objetos (...) pero nos son dados de un modo distinto que las meras vivencias mismas (...) La conciencia atencional del trasfondo y la conciencia en el sentido de mero darse de la experiencia deben ser completamente distinguidas.¹⁷

Todo se juega, entonces, en la posibilidad de concebir un modo de darse de las vivencias y del propio flujo que escape a la estructura de la intencionalidad de objeto. De otro modo la teoría se encuentra en un callejón de difícil salida.

3.Auto-manifestación pre-reflexiva.

En resumen, el punto principal que está en cuestión es determinar si el segundo nivel de la conciencia, i.e., el nivel de los objetos inmanentes, se constituye a partir del acto de reflexión o si se trata de un nivel de la conciencia que puede distinguirse del flujo con anterioridad a la reflexión. Precisamente el motivo por el cual en el esquema de Brough parece no haber otra alternativa más que entender la auto-manifestación como un modo de conciencia de objeto, aunque marginal, es que la relación entre el flujo absoluto y las vivencias es considerada como una relación entre dos dimensiones diferentes de la subjetividad. Sin embargo, la interpretación tradicional no sólo plantea problemas en la relación entre el flujo y las vivencias

¹⁷ HUSSERL, Edmund. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/1907*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1985, p. 252.

en lo que concierne a la posibilidad de identificarlos, sino que también existen problemas en el nivel del flujo mismo. De acuerdo con la interpretación tradicional existe una automanifestación de las vivencias y una automanifestación del propio curso de conciencia, es decir, se automanifiestan los actos de manera marginal pero también lo hace el flujo de la conciencia absoluta. Ahora bien, si la automanifestación del flujo es resultado de la orientación longitudinal de la intencionalidad, debe aceptarse que ésta, al igual que todo acto intencional, implica una escisión entre lo captado y lo captante que plantea en éste nivel los mismos problemas que surgen en el nivel de la relación entre la conciencia y las vivencias.

Nos hemos referido a los problemas de la concepción de la percatación pre-reflexiva como forma marginal de conciencia a partir de las observaciones realizadas por Zahavi, atendamos ahora con mayor detenimiento a su propia interpretación a fin de esclarecer el modo en que su crítica a la distinción de niveles con anterioridad a la reflexión redundó en un cuestionamiento de la existencia de dos niveles de automanifestación en la conciencia.

La interpretación de Zahavi pretende esclarecer las serias dificultades que debería afrontar la interpretación tradicional al momento de dar cuenta de dos relaciones: (1) la relación de la conciencia absoluta con las vivencias y (2) la relación de la conciencia absoluta con sus propias fases. Consideradas a la luz de la interpretación tradicional, estas relaciones quedarían sujetas al paradigma intencional y a todos los problemas que éste trae consigo. En términos más precisos, la supuesta imposibilidad de dar cuenta en dicho marco de la automanifestación, tienen su origen en un malentendido, a saber, considerar, tal como hace Brough, que existe una distinción entre el nivel de los objetos inmanentes (segundo nivel) y el nivel del flujo (tercer nivel). De acuerdo con su interpretación, antes de que un acto de reflexión tenga lugar no hay distinción entre el segundo y el tercer nivel. Resulta claro que, en tanto el problema en torno a la percatación de las vivencias tenía origen en su concepción como *objetos* inmanentes dados al curso, afirmar que antes de la reflexión no hay captación de objetos eliminaría el problema. Para ser más precisos, todos los problemas inherentes a la reflexión quedarían reservados a la conciencia reflexiva. Pero ¿Cómo tiene lugar entonces la auto-percatación de los actos? Podemos aceptar que no nos percatamos pre-reflexivamente de nuestros actos *como objetos* pero no podemos negar que aun así tenemos conciencia de ellos. Zahavi considera que nos autopercatamos de nuestras vivencias porque éstas nos son dadas inmediatamente *como nuestras*, en otras palabras, en primera persona. No interviene aquí ningún acto que ponga en relación dos esferas distintas. Las vivencias no son dadas a una dimensión distinta de ellas pues antes de la reflexión no existe tal distinción entre dos niveles en la inmanencia. Así, la automanifestación pre-reflexiva no es el darse de las vivencias a la

conciencia antes de la reflexión sino la estructura misma de la conciencia interna del tiempo. Esto significa que la automanifestación del flujo absoluto no es una automanifestación adicional que se añade a la automanifestación de las vivencias, no es posible distinguir dos dimensiones de automanifestación. Es necesario señalar que, no obstante, Zahavi reconoce que es apropiado distinguir los actos singulares de la automanifestación pre-reflexiva de los actos, pero solamente distinguirlos no separarlos¹⁸. El motivo por el que es pertinente distinguirlos es que, claramente, distintos actos tienen distintas estructuras intencionales. Sin embargo, en lo que respecta a la estructura de su automanifestación, ésta es siempre la misma: la automanifestación del flujo. Lo que considera Zahavi aquí es que si el nivel más profundo, el flujo mismo, accede a una manifestación antes de la reflexión no hay motivos para sostener que ésta es algo distinto que la estructura de la manifestación de las vivencias mismas.

Husserl se refiere a la distinción de niveles en el § 34 de las *Lecciones*, donde señala lo siguiente:

Después de haber examinado la conciencia del tiempo en alguna de sus direcciones fundamentales y en sus distintos estratos, partiendo para ello de los fenómenos más notorios, bueno será fijar por una vez los distintos niveles de constitución en su arquitectura esencial y recorrerlos sistemáticamente. Hemos encontrado: 1- las cosas de la experiencia en el tiempo objetivo (...); 2- las multiplicidades de fenómenos constituyentes de distinto nivel, las unidades inmanentes en el tiempo pre-empírico; 3- el flujo absoluto de la conciencia constituyente de tiempo¹⁹

En el § 37 Husserl sostiene nuevamente que, “En todas partes tenemos que distinguir: *conciencia* (flujo), *aparecer o fenómeno* (objeto inmanente), *objeto trascendente* (cuando el objeto inmanente no es un contenido primario)”²⁰ Al considerar que ésta distinción de tres niveles en la conciencia sólo se constituye en virtud de la reflexión, la intención de Zahavi es mostrar que el segundo de los tres niveles es menos fundamental que los restantes. Esta interpretación del *status* post- reflexivo de los objetos inmanentes tiene como resultado una nueva concepción de la teoría de la doble intencionalidad. Por un lado, la intencionalidad

¹⁸ Ibidem, p. 170.

¹⁹ Op.Cit., HUSSERL, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, p. 93.

²⁰ Ibidem, p. 95.

longitudinal (que no es una intencionalidad de objeto) es la estructura de la manifestación pre-reflexiva de las vivencias y ya no una dimensión más profunda de automanifestación del flujo. Por otro, la intencionalidad transversal ya no se dirige a las fases de los objetos inmanentes que, como vimos, sólo se constituyen como tales en virtud de la reflexión, sino que intenciona las fases temporales de los objetos externos. Zahavi considera que la oposición entre su visión y la interpretación tradicional de Brough es leve en la medida en que no niega la distinción de niveles en la conciencia sino tan sólo una interpretación particular sobre su relación. Sin embargo, su interpretación de la relación entre los niveles de la conciencia resulta en una nueva concepción de la doble intencionalidad del flujo que es uno de los puntos centrales de la teoría husserliana del tiempo.

4. Automanifestación y protoconciencia (*Urbewußtsein*).

El interés de Zahavi por articular una teoría pre-reflexiva de la automanifestación en la fenomenología de Husserl está en estrecha relación con su apropiación de la crítica que Michel Henry ha realizado a la tradición filosófica, caracterizada por lo que él denomina *monismo ontológico*. En breves palabras, con la expresión *monismo ontológico* Henry se refiere a la consideración de que hay un sólo tipo de manifestación según la cual “ser dado” es exclusivamente “ser dado como objeto”. Esto significa que la manifestación es comprendida como un movimiento en el que la condición de posibilidad de la manifestación toma distancia y se opone a aquello que se manifiesta. De acuerdo con Henry, la filosofía de la conciencia husserliana puede ser comprendida en estos términos en virtud de que la esencia de la manifestación es tematizada por Husserl en términos de intencionalidad, dando lugar, así, a una disociación entre lo que se manifiesta y lo que hace posible la manifestación. En términos más precisos, Henry considera que la filosofía husserliana ha quedado presa del paradigma de la intencionalidad de objeto y que, de este modo, no puede ofrecer una explicación de la automanifestación que escape al modelo reflexivo, es decir, sólo puede comprender la manifestación como resultado de un acto objetivante. En este sentido sostiene que:

La intencionalidad es el «referirse a» que se refiere a todo aquello a lo que tenemos acceso en calidad de algo que está ante nosotros. De esta forma, nos descubre el inmenso imperio del ser. Pero este «referirse a», ¿cómo se refiere, no ya a todo objeto posible, a todo ser trascendente, sino a sí mismo? *La intencionalidad que revela toda cosa, ¿cómo se revela a sí misma?* ¿Al dirigir sobre sí misma una nueva intencionalidad? ¿Descansa la cuestión sólo en esta última?

¿Puede la fenomenología escapar al amargo destino de la filosofía clásica de la conciencia, sometida a una regresión sin fin, obligada a situar una segunda conciencia tras aquélla que conoce —en este caso una segunda intencionalidad tras aquélla que se intenta arrancar a la noche—? ¿O existe un modo de revelación distinto al hacer ver de la intencionalidad —una revelación cuya fenomenicidad no fuese la del «fuera», este primer plano de luz que es el mundo—? (..) No hay respuesta a esta cuestión en la fenomenología husserliana²¹

La importancia que otorga Zahavi a la posibilidad de encontrar en la filosofía husserliana una concepción de la auto-manifestación por fuera del paradigma objetivante debe entenderse a la luz de la exigencia tematizada por Henry de que la fenomenología pueda dar cuenta de la diferencia que existe entre la fenomenalidad constitutiva de los objetos del mundo y la fenomenalidad constitutiva de la subjetividad misma. Si no puede dar cuenta de esta diferencia entre la auto-manifestación y la manifestación de los objetos el proyecto fenomenológico mismo se vería amenazado.

En relación a esto debemos decir que la pretensión de Zahavi no es en modo alguno desacertada. Afirmar lo contrario significaría, por un lado, desconocer absolutamente las extensas reflexiones que Husserl ha dedicado, con posterioridad a las *Lecciones*, al tema de la auto-afección de la subjetividad. Por otro lado, es posible encontrar incluso en las *Lecciones* algún sustento para la noción de auto-manifestación pre-reflexiva e inmediata que reclama Zahavi. Attendamos por ejemplo al Apéndice IX titulado “Protoconciencia y posibilidad de la reflexión”, texto que aunque pertenece al periodo que va desde 1983 a 1917, al igual que el resto de los textos de las *Lecciones*, no ha podido ser fechado con exactitud por los editores. Husserl se ocupa allí del problema que surge al considerar que la automanifestación del curso de conciencia es posibilitada por la modificación retencional. Si esto así sólo habría automanifestación de la fase pasada del curso y la fase actual se haría consciente retroactivamente (*nachträglich*) sólo a condición de ser retenida. Es decir, la automanifestación sería el resultado de una modificación en la que lo inconsciente devendría consciente²². Husserl niega esta posibilidad sosteniendo enfáticamente que sería un absurdo pues “la conciencia es conciencia en cada una de sus fases”²³. Para justificarlo advierte que la

²¹ HENRY, Michel. *Encarnación*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001, p. 49 ss. Trad. de Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz

²² Esta es la posición sostenida, por ejemplo, por Derrida.

²³ Op.Cit, HUSSERL, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, p. 142.

protoconciencia (*Urbewußtsein*) transita hacia la modificación retencional que es, de este modo, retención de ella y del dato *originariamente consciente* en ella. Lo relevante aquí es que la retención tiene lugar sobre la base de una protoconciencia que tiene consciente el dato “en el ahora” de modo tal que sin ella no habría retención, ya que, como ha sido dicho, la retención de un contenido inconsciente es imposible. Por un lado, debemos decir que la aparición del nivel de la protoconciencia (al que Husserl alude en contadas ocasiones en las *Lecciones*) completa lo dicho anteriormente sobre el carácter derivado de la percatación reflexiva, pues ahora resulta que ésta es doblemente fundada: se funda en la modificación retencional pero en la medida en que ésta última, a su vez, se funda en la protoconciencia, la percatación reflexiva se funda *primariamente* en la percatación inmediata de la protoconciencia. Por otro lado, y de modo más fundamental, la noción de “protoconciencia” alude a una conciencia no temática o implícita. Esto es, no se trata de un acto aprehensor y por ello es un nivel en el que la conciencia absoluta accede a una manifestación inmediata y no objetivante que no se vería afectada por los problemas a los que nos hemos referido. Dijimos anteriormente que en la dirección longitudinal la conciencia se percata de su unidad y accede a una automanifestación temporal, Husserl aclara que la retención no es un “volver la vista que objetive la fase transcurrida”²⁴, sin embargo, en tanto intención que se dirige a la fase anterior ocasionaría los problemas a los que nos referimos. En contraste, la protoconciencia constituye una dimensión de manifestación no relacional, i.e., una dimensión en la que no es posible distinguir dos momentos. Con el fin de comprender la intencionalidad longitudinal de un modo distinto a la intencionalidad de objeto y superar las objeciones, Zahavi considera que la protoconciencia y la intencionalidad longitudinal son dos descripciones diferentes del mismo fenómeno²⁵. La intencionalidad longitudinal -que de ningún modo debe ser considerada como una intencionalidad de objeto- es esta misma protoconciencia que *se estira* hasta incluir lo retenido. En resumen, si hay automanifestación, es en el aparecerse inmediato del flujo a sí mismo en la intencionalidad longitudinal (o, lo que sería lo mismo, en la protoconciencia) y no en un acto de reflexión, y tampoco en un acto aprehensor de ningún tipo, donde ella debe ser buscada²⁶.

²⁴ Ibidem. p. 141.

²⁵ ZAHAVI, Dan. “Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness”. En *The New Husserl. A Critical Reader*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2003, p.173.

²⁶ La determinación de esta automanifestación temporal en tanto manifestación *del yo* es un tema sobre el que Husserl no se ha expedido en las *Lecciones*. Sobre este tema y especialmente sobre la relación entre la automanifestación temporal y la temática husserliana de la apodicticidad del yo véase OSSWALD, Andrés. “Apodicticidad y automanifestación”. En *Revista de Filosofía*. Vol. 67, 2011, pp. 215-231.

5. Conclusiones.

Husserl ha insistido repetidas veces, y vale la pena volver a señalarlo, en que la reflexión es el modo de acceso a la vida trascendental, esto es, la posibilidad del sujeto de volverse sobre sus vivencias en el modo de la reflexión se halla a la base del proyecto fenomenológico. Sin embargo una de las características fundamentales de la reflexión es la alteración de la naturaleza de la vivencia aprehendida. La reflexión es un modo de conciencia que opera transformando en algo objetivo aquello que originariamente no lo es²⁷. Luego, más allá de los problemas a los que nos hemos referido, el innegable reconocimiento de que la subjetividad no puede darse primariamente al modo de un objeto, torna inviable que la automanifestación dependa de un acto reflexivo. Por otro lado, hemos visto que la apelación a una instancia de manifestación no reflexiva que opera de manera marginal, como la propuesta por Brough, no soluciona los problemas que no son ocasionados simplemente por la reflexión sino por la estructura diádica de todo acto aprehensor. En este contexto, hemos encontrado en la dimensión de la protoconciencia una dimensión de automanifestación que no sucumbe ni a los problemas del modelo reflexivo, ni a los problemas más generales de la intencionalidad de objeto.

A pesar de que es discutible que las *Lecciones* permitan sostener completamente la interpretación de Zahavi, especialmente en lo relativo a la distinción de dos niveles de conciencia, su consideración pone en primer plano una cuestión esencial: El esclarecimiento del modo en que la auto-manifestación es posible es, ciertamente, problemático. Con todo, no se trata, bajo ningún punto de vista, de un tema tangencial para Husserl. Por el contrario, en cuanto condición de posibilidad de la manifestación del mundo, el darse del sujeto a sí mismo es uno de los temas fundamentales de la fenomenología.

Esto que en las *Lecciones* es solamente anunciado por Husserl, será desarrollado tardíamente, a saber, en la época correspondiente a los Manuscritos del grupo C. Allí encontramos una tematización de la noción de auto-afección en tanto auto-manifestación no relacional muy cercana a la concepción de Michel Henry de afectividad en la que se inspira Zahavi. La reducción al presente viviente (*lebendige Gegenwart*) que Husserl emprenderá en los años 30 dará cuenta de la exigencia, que se halla a la base de las críticas a la interpretación tradicional que hemos presentado, de radicalizar la fundamentación del análisis intencional en instancias más profundas. En ese marco, el análisis fenomenológico alcanzará el límite de lo accesible: la

²⁷ Cf. HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 81

esfera del proto-yo (*ur-Ich*), i.e., la dimensión más originaria de la vida del ego, que, en tanto yo fluyente, pone al descubierto los límites de la captación reflexiva en su incapacidad de aprehender el flujo temporal sin volverlo estático e interpretarlo al modo de un objeto constituido. Si bien la temática de la automanifestación es llevada aquí a un nivel donde claramente ya no corre el riesgo de ser afectada por los problemas del paradigma intencional, surgen nuevos interrogantes. El reconocimiento de los problemas del modelo reflexivo para dar cuenta de la automanifestación no elimina el problema que se sigue de su rechazo. Pues ¿Cómo es posible pronunciarse acerca del proto-yo si no es posible aprehenderlo al modo de un objeto?. Estos problemas han sido advertidos por el mismo Husserl al preguntarse en el texto N°3 del manuscrito C 2:

¿Cómo puedo hablar de un ser proto-fenoménico y a la vez <decir> que es anónimo para el yo al cual está referido como su “polo”? ¿Cómo se ha de entender este anonimato y el del yo mismo que nosotros desvelamos como polo de los actos y a partir de ahí asimismo como polo de las “vivencias intencionales” que son no-actos? (...) ¿Cómo podemos justificar un método que nos permita apropiarnos de este proto-ego, de esta esfera proto-fenoménica de modo que podamos describirla de ese modo?²⁸

A pesar de que los análisis posteriores sobre el tiempo iluminarán en muchos aspectos el problema de la automanifestación aún allí, y quizás más que antes, continuarán siendo válidas las palabras de Husserl en las *Lecciones*: “para todo esto nos faltan los nombres”²⁹. Esto se patentizará en que la advertencia de la aniquilación del carácter originario que trae consigo la mirada reflexiva dará lugar progresivamente a una caracterización del yo como un *acontecer* que, en tanto solo puede ser *vivido*, permanece él mismo como una dimensión anónima.

²⁸ La cita completa de Husserl que hemos transcrita parcialmente es la siguiente: “Und wieder könnte man sagen: Ich weiß doch nur aus der Reflexion von meinem transzendentalen Leben. Wie kann ich überhaupt von einem solchen, von einer Urgegenwart sprechen, die nicht gegenständlich ist, die vorwahr genommen ist? Wie kann ich vom urphänomenalen Sein sprechen, das doch, sowie ich das tue, bewusst ist und zugleich <sagen> dass es für das Ich, auf das es als seinen „Pol“ zurückbezogen ist, anonym ist? Wie ist diese Anonymität zu verstehen und die des Ich selbst, das wir als Pol der Akte herausstellen und von da als Pol auch der „intentionalen Erlebnisse“, die Nicht-Akte sind? Wie wir dabei auf „Vermöglichkeiten“ des Ich kommen und was es selbst ist? Wie können wir überhaupt eine Methode rechtfertigen, die uns dieses Ur-Ego, diese urphänomenale Sphäre zu Eigen macht, so dass wir sie überhaupt als urphänomenal bezeichnen können?” (HUSSERL, Edmund. *Späte texte über die Zeitkonstitution (1929-1934) Die C-Manuskripte*. Dordrecht, Springer, 2006, p. 7)

²⁹ Op.Cit. HUSSERL, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, p.95.